

# RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

fondées par

A. KOYRÉ H.-CH. PUECH A. SPAIER

IV

1934-1935

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



# 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, ÉDOUARD LE ROY,  
SYLVAIN LÉVI, L. LÉVY-BRUHL, ÉMILE MEYERSON,  
A. REY, A. RIVAUD, L. ROBIN.

## COMITÉ DE RÉDACTION

G. BACHELARD, A. KOYRÉ, H.-CH. PUECH,  
M. SOURIAU, J. WAHL.

---

# RECHERCHES PHILOSOPHIQUES



# RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

fondées par

A. KOYRÉ H.-CH. PUECH A. SPAIER

IV

1934-1935



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



# SOMMAIRE

<b>A. Spaier.</b> Les complexes de l'individualisme, du don de soi et leurs racines instinctives. . . . .	1
I. DE L'ÊTRE DE LA RÉALITÉ.	
<b>G. Bachelard.</b> Idéalisme discursif . . . . .	21
<b>R. Ruyer.</b> Sur quelques arguments nouveaux contre le réalisme. . . . .	30
<b>M. Bernabei.</b> Moi et non-moi (Essai d'une philosophie réaliste). . . . .	51
<b>J. Wahl.</b> Notes sur l'idée d'être. . . . .	62
II. DE LA NATURE DE L'EXISTENCE.	
<b>G. Stern.</b> Une interprétation de l'a posteriori. . . . .	65
<b>K. Nadler.</b> La dialectique de vie, existence, esprit. . . . .	81
<b>E. Weil.</b> De l'intérêt que l'on prend à l'histoire. . . . .	105
III. DE L'EXISTENCE DE L'HOMME.	
<b>A. Marc.</b> Le temps et la personne. . . . .	127
<b>G. Marcel.</b> Remarques sur les notions d'acte et de personne. . . . .	150
<b>M. Souriau.</b> La mystique de la joie. . . . .	165
IV. LES ATTITUDES DE LA RÉFLEXION.	
<b>R. Daumal.</b> Les limites du langage philosophique et les savoirs traditionnels. . . . .	209
<b>K. Löwith.</b> L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard. . . . .	232
<b>P. Klossowski.</b> Le mal et la négation d'autrui dans la philosophie de D. A. F. de Sade. . . . .	268
V. PSYCHÉ ET LOGOS.	
<b>E. Minkowski.</b> Esquisses phénoménologiques. . . . .	295
<b>P. Masson-Oursel.</b> Vers une psychologie dynamique : la perspective temporelle. . . . .	314
<b>R. Caillols.</b> Analyse et commentaire d'un exemple d'association libre d'idées. . . . .	321
<b>H.-J. Pos.</b> Le verbe et son rôle dans l'expression de la pensée. . . . .	337
<b>G. Darmois.</b> Figure moderne de la théorie des probabilités. . . . .	348
VI. ÉTUDES CRITIQUES.	
<b>H. Reichenbach.</b> Sur les fondements logiques de la probabilité. . . . .	361
<b>B. Grøthuisen.</b> Idée et pensée (Réflexions sur le <i>Journal</i> de Dilthey). . . . .	371
<b>A. Marc.</b> Les métamorphoses du moi (En marge de deux ouvrages de M. René Le Senne). . . . .	377
<b>B. Marcotte.</b> La vie étroite (Fragment publié par J. Wahl). . . . .	385
VII. COMPTES-RENDUS ET REVUES GÉNÉRALES.	
PHILOSOPHIE GÉNÉRALE	
<b>L. BRUNSCHVIG.</b> <i>Les âges de l'intelligence</i> (R. Ruyer). . . . .	391
<b>L. LAVELLE.</b> <i>La présence totale</i> (E. Levinas). . . . .	392
<b>M.-D. ROLAND-GOSSELIN.</b> <i>Essai d'une critique de la connaissance</i> T. I. : Introduction et Première partie (A. Maydiou). . . . .	395
<b>TH. LITT.</b> <i>Einleitung in die Philosophie</i> (A. Koyré). . . . .	396
<b>A.-N. WHITEHEAD.</b> <i>Nature and life</i> (A. Koyré). . . . .	398
PHÉNOMÉNOLOGIE	
<b>G. KRAENZLIN.</b> <i>Max Schellers phänomenologische Systematik</i> (A. Kojevnikoff). . . . .	398
<b>A. STERNBERGER.</b> <i>Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existentialontologie</i> (A. Kojevnikoff). . . . .	400
<b>W. SESEMANN.</b> <i>Die logischen Gesetze und das Sein</i> (A. Kojevnikoff). . . . .	402

21935.13-68



M. SCHOLER. <i>Schriften aus dem Nachlass. I. Zur Ethik und Erkenntnislehre</i> (J. Wahl) . . . . .	403
H. REINER. <i>Das Phaenomen des Glaubens dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalts</i> (E. Weil) . . . . .	406
N. HARTMANN. <i>Das Problem des geistigen Seins</i> (A. Koyré) . . . . .	407
H. DIEM. <i>Kritischer Idealismus in theologischer Sicht, eine Auseinandersetzung mit Heinrich Barth</i> (H. Corbin) . . . . .	410
A. METZGER. <i>Phänomenologie und Metaphysik. Das Problem des Relativismus und seiner Ueberwindung</i> (H. Corbin) . . . . .	411
P.-L. LANDSBERG. <i>Einführung in die philosophische Anthropologie</i> (H. Corbin) . . . . .	412
G. KRUEGER. <i>Philosophie und Moral in der kantischen Kritik</i> (H. Corbin) . . . . .	414

## PSYCHOLOGIE ET LINGUISTIQUE

M. PRADINES. <i>Philosophie de la sensation. II. La Sensibilité Élémentaire. Les Sens de la Défense</i> (A. Gurwitsch) . . . . .	416
H. DELACROIX. <i>Les grandes formes de la vie mentale</i> (M. Souriau) . . . . .	418
H. DELACROIX. <i>L'enfant et le langage</i> (M. Souriau) . . . . .	420
L. LANDGREBE. <i>Nennfunktion und Wortbedeutung. Eine Studie über Martys Sprachphilosophie</i> (E. Weil) . . . . .	420
G. THIBON. <i>La science du caractère</i> (E. Weil) . . . . .	421

## ESTHÉTIQUE

K. ODEBRECHT. <i>Ästhetik der Gegenwart</i> (E. Weil) . . . . .	422
---	-----

## LOGIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIE

L. FISCHER. <i>Die Grundlagen der Philosophie und der Mathematik</i> (G. Bachelard) . . . . .	422
HILBERT et BERNAYS. <i>Grundlagen der Mathematik. Bd I.</i> (J. Cavailles) . . . . .	423
H. DINGLER. <i>Philosophie der Logik und Arithmetik</i> (A. Kojewnikoff) . . . . .	430
L.-S. STEBBING. <i>Logical Positivism und Analysis</i> (A. Koyré) . . . . .	434
L. SILBERSTEIN. <i>Causality, a law of nature or a maxim of the naturalist?</i> (A. Koyré) . . . . .	435
P. LANGEVIN. <i>La notion de corpuscules et d'atomes</i> (A. Koyré) . . . . .	436
CENTRE INTERNATIONAL DE SYNTHÈSE. <i>Science et loi</i> (A. Koyré) . . . . .	438
G. BACHELARD. <i>Le Nouvel Esprit scientifique</i> (M. Souriau) . . . . .	440

## SCIENCES SOCIALES

E. GRÜNDWALD. <i>Das Problem der Soziologie des Wissens. Versuch einer kritischen Darstellung der Wissenssoziologischen Theorie</i> (R. Aron) . . . . .	442
F. SCHMIDT. <i>Die Theorie der Geisteswissenschaften vom Altertum bis zur Gegenwart</i> (R. Aron) . . . . .	442
H. LANDSHUT. <i>Kritik der Soziologie. Freiheit und Gleichheit als Ursprungsproblem der Soziologie</i> (R. Aron) . . . . .	443
H. FREYER. <i>Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft</i> (R. Aron) . . . . .	443
A. METTLER. <i>Max Weber und die philosophische Problematik in unserer Zeit</i> (E. Weil) . . . . .	446

## HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Philosophie orientale (A. Kojewnikoff) . . . . .	446
Philosophie ancienne et patristique (H.-Ch. Puech) . . . . .	448
Philosophie médiévale (A. Koyré, P. Vignaux, P. Kraus) . . . . .	476
Philosophie moderne (H. Gouhier, A. Koyré, J. Wahl, G. Bachelard, E. Weil, Ch. Puech, R. Ducassé) . . . . .	499

## HISTOIRE DES SCIENCES

Histoire des sciences (A. Koyré, G. Bachelard) . . . . .	517
--	-----

## DIVERS

Varia et notules (P. Vignaux, Ch. Puech, H. Corbin, A. Koyré) . . . . .	522
---	-----

## RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

## LES COMPLEXES

DE L'INDIVIDUALISME, DU DON DE SOI  
ET LEURS RACINES INSTINCTIVES

Parmi les nombreuses innovations que la psychologie doit à Freud, l'une des mieux ajustées à la réalité est la notion de « complexe » psychique, dont la fécondité est loin d'être épuisée. Il y a quelque chose de factice à ramener trop vite ce qui se passe en nous à des données simples et à des activités élémentaires. S'agit-il de processus intellectuels ? On reste trop enclin à y voir des *représentations* assemblées par des *fonctions tout impersonnelles* (associations d'idées, mémoire, jugement, raisonnement). Il est vrai qu'on essaie de corriger le procédé en remarquant que tous ces éléments n'existent pas à l'état isolé et ne se présentent jamais qu'englobés dans des « structures » ou « formes » d'ensemble. Mais même cet excellent amendement ne parvient pas à rattacher suffisamment l'intelligence à la volonté et au caractère. Il n'en va guère autrement quand on aborde les émotions, le sentiment, les habitudes et les actions délibérées. A travers toute sorte de tâtonnements, on semble bien près de se mettre d'accord pour dériver des instincts la conduite et la vie affective. Et certes, ce n'est pas une erreur. Mais on opère encore trop directement, d'où il s'ensuit qu'on laisse échapper les mille singularités du sentiment et du comportement pour n'en rendre compréhensibles que les aspects les plus généraux. A quelques auteurs près, qui, par un don inné d'attentive finesse et divination, comme par leur talent d'écrivain, savent rendre les nuances si délicates des intimes remous de la conscience, on ne les décrit que d'une façon bien schématique, bien abstraite.

Une circonstance heureuse épargna cette faute à Freud. Au contact immédiat des psychopathes dont il eut la vocation d'être le médecin, il avait à résoudre, non pas des problèmes de psychologie



générale, mais l'énigme d'attitudes et d'un tour d'esprit souvent extravagants au point de paraître dénués de sens. Déjà Bernheim (dont il fut l'élève à Nancy) se préoccupait des événements antérieurs qui avaient pu troubler ses malades et interprétait ainsi l'anomalie par la vie menée. On n'ignore pas non plus avec quelle ingéniosité Pierre Janet avait su dépister dans ses premiers ouvrages l'action obsédante de souvenirs en apparence perdus. On sait enfin quel retentissement peuvent avoir les premières expériences sexuelles (et même les autres). L'intense travail préalable de l'imagination, la lutte de la pudeur avec le désir, la fièvre, la crainte, le heurt des anticipations à la situation réelle et, non moins, celui des normes personnelles (inconsciemment forgées) à la conduite parfois choquante du partenaire... il n'y a là que trop de circonstances favorables à un traumatisme moral, dont les répercussions sont profondes et d'autant plus lentes à décroître qu'on ne se rend pas facilement compte de leur persistance et de leur caractère dangereux. Déloger les ennemis cachés que sont ces souvenirs déprimants afin de pouvoir les affronter en plein jour, éclairer leurs résistances aux besoins normaux, supprimer le découragement, voilà les meilleurs moyens de guérison, et l'école française avait bien su dire que *la médication doit être essentiellement psychologique*. Je n'ai pas à décrire ici les subtils procédés de déchiffrement que Freud inventa ou systématisa pour lire dans les replis secrets de l'âme. Ils forment la méthode « psychanalytique », dont l'originalité est incontestable. Mais elle est encore dépassée par une idée dominante, sur laquelle il me faut insister, à savoir que les mobiles de tous ces troubles sont *précisément des complexes* : ce sont des amitiés compliquées d'une indéracinable rivalité, des affections filiales ou parentales compliquées de tentations sexuelles, un égoïsme compliqué d'auto-érotisme, une inaptitude à l'action, compliquée d'évasions dans la fabulation du rêve nocturne ou de la rêverie diurne, une soumission aux exigences morales atténuée par des satisfactions imaginaires, qui se déguisent sous des dehors en apparence aussi anodins que bizarres. Ajoutons-y, pour compléter la liste, le « complexe d'infériorité » (défini par Adler). Le nom exprime clairement cette souffrance lancinante et tenace qui rend remarquablement compte de quantité d'échecs et de bien des réactions ombrageuses, malveillantes ou haineuses. Au reste, même le grand public n'ignore plus tout à

fait ces entités que nous ont rendu familières beaucoup de travaux de vulgarisation et, plus encore, nombre de romans et de pièces de théâtre.

Que la « psychanalyse » ait souvent égaré ceux qui s'y livrent, qu'elle ait donné le jour à bien des interprétations arbitraires, ce n'est pas niable. Elle ne nous en a pas moins valu un certain nombre d'enseignements dont, pour ma part, je tiens le suivant pour destiné à demeurer. C'est que la notion de « complexe » dépasse de beaucoup la zone de la pathologie et mérite d'être étendue à toute la psychologie normale. Presque tous les mobiles dont s'inspire le détail de notre conduite, bien plus, les mobiles les plus universels de l'humanité — peut-être même de l'animalité — sont en réalité des complexes. Si vous voulez savoir non seulement ce que peut faire ou sentir un homme, mais encore *ce qu'il pense, comment il juge, raisonne et déraisonne normalement*, ne vous reportez pas aux représentations, aux associations d'idées, au jugement, au raisonnement, ni même aux instincts ou à leurs combinaisons, mais cherchez les complexes bien circonscrits et opiniâtres qui donnent à chacun d'entre nous son allure particulière. Par exemple, il existe ce qu'on appelle des « esprits faux », qui sont incapables de procéder objectivement. Il ne s'agit pas là d'un fait exceptionnel. Les esprits faux sont légion, on en trouve parmi des savants et des écrivains réputés, et il est peu de gens qui, dans tel ou tel domaine pour ainsi dire élu par l'aberration, ne jugent et n'agissent en esprits faux. Or, il est vraisemblable — mais il serait trop long d'en fournir ici les raisons — que ce n'est pas là un défaut constitutionnel *de l'intelligence*, une déficience *proprement mentale*, mais un effet du caractère dont procèdent — souvent avec l'aide de l'éducation et du milieu — certaines formes d'orgueil ou de vanité, certaines passions, certains préjugés. Ces « préjugés », ces « timidités », ces « passions », ce « quant-à-soit », ce « snobisme », ce « manque d'objectivité » sont des *complexes* dont l'étude demande encore à être conduite d'une manière scientifique. Et ce qui est vrai des esprits faux ne l'est pas moins de toute autre attitude permanente de la raison et du sentiment. On ne voit clair en quelqu'un qu'à la condition de découvrir les complexes qui le travaillent.

Naturellement, pas plus qu'un compositeur ne se passe de notes, la psychologie ne peut renoncer à l'étude des perceptions, des idées,



des allusions, des sentiments simples, des habitudes et des instincts. De même que les mélodies, les rythmes, les harmonies, le contre-point et les modulations impliquent des notes, ou encore, que la phrase comprend des mots, de même les « structures » ou « formes » de la vie intellectuelle contiennent des perceptions, des idées, des allusions de détail et, de même, les complexes comprennent des représentations comme ils reposent sur des instincts ou des habitudes. Aussi n'est-il pas question de renoncer aux recherches sur les divers instincts. Il ne suffit pas de tenir leur existence pour accordée et de ne s'y référer qu'en passant (et c'est là un reproche auquel les psychanalystes ne s'exposent que trop). Tout au contraire, il sera indispensable de revenir plus longuement sur la base instinctive des complexes avant d'en poursuivre l'inventaire. Faute d'avoir poussé assez loin ce travail préliminaire on est tombé dans d'insoutenables exagérations ou on ne nous a livré que des aperçus trop étroits. Je ne mentionne que pour mémoire la tentative de ramener tous les efforts humains à l'activité plus ou moins sublimée de l'instinct sexuel. La plupart de ses disciples et Freud lui-même ont cessé d'entendre la *libido* (ou ardeur de vivre) en un sens purement érotique. C'est à juste titre et d'une manière d'ailleurs très originale qu'Adler insiste sur les suites de la vanité (besoin de se faire valoir ou *Geltungssucht*), et s'il en oublie un peu l'orgueil (*Selbstgefühl*), cet auteur ne méconnaît pas l'importance extrême de la sociabilité (*Gemeinschaftstrieb*). Toutefois, même ainsi complété, l'arsenal d'instincts où puise la psychanalyse manque encore de pièces moyennes ou de petit calibre et n'est pas bien organisé. Extrêmement pénétrantes sur bien des points, les théories psychanalytiques restent unilatérales, mal équilibrées et devront se réformer profondément. Occupons-nous donc un peu de dresser la liste des instincts qui peuvent servir de base à une *psychologie normale des complexes*.

Profitons en passant de cette occasion pour montrer combien la psychologie la plus « objective » ou positive dépasse nécessairement les faits d'observation immédiate. Voici des oiseaux, des poissons, des batraciens, des insectes qui prennent soin de leurs œufs. Est-ce dans leurs mouvements mêmes, en tant que tels, que s'inscrit l'action de l'instinct ? Certainement non, car les qualités strictement cinétiques, vitesse, durée, forme, grandeur, direction et sens) pourraient être les mêmes dans une machine, et jamais mécanicien n'a

pu se croire en présence de l'instinct. Mais tous les biologistes nous signalent des propriétés autrement significatives. Alors qu'aucun physicien ne dirait d'une pierre qui tombe librement que sa chute est précise, tous ceux qui s'occupent des mouvements instinctifs font état de leur « précision ». C'est donc qu'on les rapporte à un *but* qu'on ne peut s'empêcher de leur attribuer. Aucun savant digne de ce nom ne s'aviserait davantage de parler de la perfection d'un processus physico-chimique ou d'une excavation de terrain. Mais les meilleurs naturalistes notent la « perfection » de certains nids ou terriers d'animaux et des mouvements à l'aide desquels ces nids ou terriers sont construits. C'est donc qu'on fait encore entrer en ligne de compte leur *destination* (immédiate ou lointaine) et le *parti* que les bêtes tirent des matériaux disponibles. De même, quand on prend soin de nous faire savoir que les mouvements en question sont « stéréotypés dans l'espèce » et « utiles à sa conservation » on en appelle à quelque chose de *permanent et d'universel* qui gouverne le comportement et lui assigne son objectif. Sans doute, tout comme certaines particularités de structure, à tort tenues pour providentielles (ainsi que l'a bien montré M. E. Rabaud), quelques réactions spécifiques peuvent, quand on les examine soigneusement, se révéler superflues ou même légèrement nuisibles et n'être qu'une sorte d'accident périodique : une réponse purement physiologique de l'organisme à des agents constants ou fréquents dans l'habitat. On sait aussi que, dans certaines circonstances, l'instinct conduit l'animal à sa perte au lieu de le sauver. C'est, par exemple, le cas de la frayeur paralysante qui livre l'oiseau au serpent. Mais comment généraliser d'aussi justes restrictions ? Ira-t-on jusqu'à soutenir que l'immobilisation craintive ou la fuite (qui sont deux expressions différentes de l'instinct de prudence) sont *généralement* inefficaces, que la recherche de la nourriture est *régulièrement* inutile pour l'alimentation, et ainsi de suite ? En un mot — car un mot peut résumer toute cette discussion — les mouvements que nous qualifions d'instinctifs nous frappent par leur *adéquation*, et celle-ci consiste en ce qu'ils *réussissent à réaliser un dessein spécifique*, qui ne saurait être l'objet d'aucune observation, mais que nous sommes réduits (et contraints) à inférer des faits observables. Or, il n'a été fait mention ici que des caractères les moins contestés de l'instinct, de ceux que citent à tout moment les savants les moins

enclins à l'aventure philosophique. Si des esprits aussi prudents ou même méfiants sont obligés de constater une certaine *perfection*, *uniformité*, *innéité*, *efficacité* et *spécificité* de l'instinct — et, par là-même, comme nous venons de voir, de faire une échappée vers les *transcendances* — c'est que, dès ses premiers rudiments, la psychologie doit postuler de semblables réalités « métaphysiques ».

Même quand on fait valoir que cette perfection, innéité, uniformité, efficacité et spécificité ne sont que relatives, que l'instinct ne se constitue guère sans une part d'apprentissage, que des millions d'êtres périssent parce que leurs instincts ne remplissent que médiocrement leur rôle, par exemple, que parmi les bêtes il n'y a pas peu de mères insouciantes ou maladroitement et que tel individu peut procéder d'une manière ordinairement réservée à d'autres espèces, n'est-ce pas encore par rapport aux mêmes destinations transcendantes ou aux mêmes modèles supra-individuels qu'on juge du déficit ou de la nouveauté ? Et si l'on nie l'instinct — pour n'en admettre que l'apparence — rejette-t-on réellement ainsi toute métaphysique, ou se livre-t-on à une interprétation mécanistique de la vie, qui ne se confond nullement avec la science et n'est qu'une métaphysique chère à certains hommes de science ? Y trouve-t-on au moins l'avantage de s'épargner le recours à toute transcendance ? Que non pas, car les *lois*, *constitutions*, *énergies* et *virtualités physiologiques* qu'on est alors forcé de s'accorder ne sont pas visibles et palpables, comme le sont des existences singulières, mais des réalités universelles qui, par définition, échappent à cette connaissance directe. Il est assurément naturel que, lorsqu'on passe insensiblement des faits physiques à la *théorie* physique, on ne s'aperçoive pas que c'est une métaphysique. Pourtant ce n'est là qu'une illusion, et le retentissant désarroi *philosophique*, où la Relativité, la théorie des quanta et, plus récemment encore, les débats sur l'indétermination foncière des processus intraatomiques ont jeté le monde des savants non moins que celui des philosophes de profession, devrait suffire pour dénoncer et détruire cette illusion. Puis, si le biologiste et le psychologue décident de ne faire appel qu'à des transcendances mécaniques, ils s'exposent au dilemme suivant. Ou bien il leur faut de temps en temps donner un coup de pouce à certains faits et en passer d'autres sous silence, ou bien leurs propres observations fournissent d'excellents arguments contre la

conception dont ils voudraient se contenter. Ils nous rendent alors en menue monnaie les instincts dont ils contestent la valeur fiduciaire et, à travers les flottements mêmes ou les innombrables échecs du comportement animal, ils découvrent de constantes impulsions ou propensions spécifiques, que les seuls besoins actuels du corps n'expliquent pas. Les belles expériences de ces savants en fournissent de bien meilleures preuves que notre argumentation abstraite. Ni la forme et la construction des nids, ni celles des toiles d'araignée, ni la prudence dans l'alimentation, ni les nombreux actes de brigandage, de supposition d'enfants, ni l'approvisionnement des larves, ni mille autres traits semblables ne se laissent expliquer exhaustivement par les seules nécessités organiques de l'heure<sup>1</sup>. Mieux que nous, ces chercheurs ont l'occasion de sentir que les intérêts de la bête sont orientés et limités par tout autre chose que par la conformation de leurs organes, que leur faculté d'apprendre ne s'éveille que dans certaines conditions et dans la mesure où elle les prépare à poursuivre certaines fins, maintes fois bien avant que leur corps ne soit prêt à les atteindre. Or, ces penchants à la fois forts et limités, cette orientation générale des tâtonnements individuels, cette transparence de l'éthologie typique à travers les exceptions et les monstruosité et, dans l'ensemble, cette impossibilité d'échapper à la loi de l'espèce, voilà d'irrécusables signes d'un ordre transcendant, très différent de l'ordre physico-chimique. Fût-il né du hasard<sup>2</sup>, un tel ordre n'en suppose pas moins des énergies supra-individuelles, qui mènent l'individu au lieu de procéder de lui et méritent donc justement le nom d'instinct.

Passons donc sans crainte à ce qui, du moins en l'état actuel de mes réflexions, me semble être *le tableau minimum des instincts avec la manière la plus exacte de présenter leurs relations fondamentales* (et abstraction faite de leurs constellations et dosages variables, de leurs concours ou conflits plus spéciaux, même s'il s'agit là de

1. Voir aussi notre article sur la Nature de l'Instinct, *Revue Philosophique*, 1930.

2. Et c'est là une hypothèse plus éloignée que jamais, ne disons pas d'être vérifiée par une expérience cruciale, mais même de pouvoir se concilier avec l'interdépendance étroite des fonctions biologiques, dont chaque pièce maîtresse est indispensable au jeu de toutes les autres et serait sans elles une charge inutile, un non-sens ou même un danger biologique. On ne peut attribuer à de lentes accumulations de hasards phylogénétiques des constructions qui ne sont viables que si, du premier coup, elles sont complètes. (Cf. H.-J. JORDAN, La conception naturaliste du monde, *Recherches Philosophiques*, 1931-32.)



caractéristiques héréditaires dans certaines lignées ou familles). Voici donc l'essentiel. D'abord, la plupart des tendances congénitales présentent un trait commun, très accusé, qui ne s'atténue guère avec l'âge et ne disparaît que tout à fait exceptionnellement, le BESOIN DE CONSERVATION PERSONNELLE ET D'ÉPANOUISSEMENT INDIVIDUEL. On ne l'entendra pas trop simplement. Ce n'est pas une inclination qui se coule en un unique comportement invariable. Elle se traduit, au contraire, par un très grand nombre d'attitudes et de démarches qui relèvent directement d'instincts plus spéciaux. On se rappellera donc qu'elle agit uniquement par des sous-ordres : les instincts *d'alimentation, de chasse, de brigandage, de propriété, de conquête* et, d'autre part, les instincts *de dissimulation craintive, de méfiance, de défense active, d'agression, de prévision utilitaire*, pris avant les enseignements de l'expérience personnelle et tels qu'ils rendent cette expérience possible en la préformant, c'est-à-dire en lui donnant dans chaque espèce son allure caractéristique. — Un second instinct principal, nettement différent du premier et susceptible de le compromettre gravement — bien qu'en règle générale il s'associe sans trop de heurts à la conservation personnelle ou, tout au moins, contribue puissamment à l'épanouissement individuel — est l'instinct DE REPRODUCTION ET DE PERPÉTUATION DE L'ESPÈCE. Lui non plus n'agit pas sans l'intermédiaire de tendances subordonnées, à savoir les *divers instincts sexuels* spécifiques du mâle et de la femelle, la *formation d'associations familiales temporaires* (pour la période de reproduction et d'élevage) et quantité de propensions (non moins spécifiques) à *prendre soin de la progéniture*. — Enfin un troisième grand instinct irréductible, qui manque totalement dans certaines espèces (dont les individus vivent toujours solitaires) et qui modifie profondément la conduite partout où il apparaît, est L'INSTINCT DE SOCIABILITÉ : en se joignant à l'instinct de conservation et d'épanouissement individuel, il fait naître *l'exploitation d'autrui* ; par lui, le besoin d'épanouissement individuel se mue en *orgueil* (ou sentiment de primauté personnelle), en *vanité* (ou besoin de se faire valoir, admirer, remarquer), en *besoin de domination* chez les audacieux ou chez ceux qui ont de l'action sur les autres, en *besoin de protection* chez les êtres faibles ou craintifs, et, dans un cas comme dans l'autre, en *volonté de puissance* ; par la sociabilité, la dissimulation

et la méfiance instinctives se transforment en *timidité*, c'est-à-dire en un instinctif abaissement de soi en présence d'autrui (disposition qui ne supprime d'ailleurs pas l'orgueil, la vanité et la volonté de puissance) ; c'est la sociabilité encore qui *tempère les instincts d'agression*, hausse la sexualité jusqu'à *l'érotisme tendre* et à *l'amour durable, renforce et prolonge les instincts parentaux*, superpose la *famille* aux associations familiales passagères, suscite les *jeux, la sympathie, l'assistance spontanée, la générosité*, développe les germes *d'abnégation, de sacrifice et de dévouement* que renferme l'instinct de reproduction, les étend des proches au prochain et rend ainsi possible la *vie en commun*, où les deux premiers ordres d'instincts trouvent, malgré de multiples contraintes, des commodités largement accrues.

\* \* \*

Nous voici enfin prêts à aborder l'individualisme, égocentrisme ou *complexe d'accaparement*. L'instinct de conservation et d'épanouissement est une avidité profonde, un insatiable besoin de nous approprier les ressources du milieu. A chacune de ses poussées surgissent d'abord de violents désirs ou *appétits*, puis, au moment du succès, des *sentiments de plénitude, de facilité, de bonheur*. Déjà le nourrisson interrompt de temps en temps ses tétées d'un *sourire d'aise* ; toute acquisition nouvelle nous procure un certain *contentement* ; et les pertes ou les échecs provoquent un pénible *sentiment de restriction, de diminution, d'abattement*, que Spinoza appelait fort bien un « resserrement de conscience » (*Eth.*, I. III, pr. XVIII, sc. 2). Bien entendu, ces convoitises, ces satisfactions et ces déceptions ne se limitent pas aux biens matériels, mais peuvent s'étendre à toutes les valeurs susceptibles de dilater ou de hausser notre personnalité, donc aux valeurs spirituelles et sociales. Ainsi élargie, la tendance (comme il a déjà été indiqué) devient chez la plupart d'entre nous *vanité, désir de plaire, d'être écouté, obéi, servi* (puisque toute emprise sur autrui est une sorte d'appropriation) et les succès correspondants donnent lieu à une joie d'autant plus rapide et plus intense que — derechef — ils assouvissent la sociabilité non moins que l'égoïsme ; car ces formes supérieures de l'avidité personnelle signifient à tout prendre qu'on est apte à s'accommoder d'autrui

et à y trouver son compte. Et, répétons-le, il s'agit d'un complexe en ce sens, non seulement qu'il suppose deux instincts fondamentaux (avec leurs divers sous-ordres), mais encore que ces tendances *requièrent et fixent certains groupes de représentation* : la vanité se représente surtout l'effet immédiat des faits et gestes sur l'assistance ; la séduction enveloppante et souple s'applique à adapter les moyens personnels aux goûts de ceux qu'elle vise à s'attacher ; l'arrogant orgueil s'enivre à marquer des distances, et les autres variétés du complexe d'accaparement (par exemple le désir de lucre, l'avarice, la roublardise et la malhonnêteté en affaires) ne se distinguent pas moins par les idées spéciales qui conviennent à leur rayon. Chacun de ces complexes est un phénomène durable que l'œil le moins exercé discerne vite.

Quelques points méritent ici de nous retenir un peu. Ainsi c'est non seulement un fait d'observation courante, mais aussi une vérité bien connue des criminologues et aliénistes que l'orgueil est à la base de nos plus dangereuses aberrations : *quos vult perdere Jupiter, dementat*. L'orgueil, produit immédiat de l'instinct d'épanouissement socialisé, peut, il est vrai, être le plus énergique des animateurs. Ainsi l'orgueil intellectuel fait partie intégrante du tempérament d'artiste ou de savant : c'est un besoin d'accentuer sa supériorité en n'admettant rien sans contrôle personnel, en augmentant sans cesse son savoir, en approfondissant toujours davantage ses enquêtes, en élargissant constamment son horizon, en renouvelant originalement les principes de la science et les formes de l'art. Et l'orgueil n'inspire pas moins l'homme d'action, le grand politique, le grand industriel, le grand administrateur. Il est inséparable de ce que nous examinerons bientôt sous le nom de besoin de création. Mais il n'en recèle pas moins le danger de fausser le jugement, de pousser à la démesure, de faire oublier les limites du possible, de sous-estimer la résistance des choses, les forces sociales et morales. Comme il fait la grandeur de l'homme, il peut déterminer sa ruine en suscitant l'aveuglement, les crimes, la folie. Toutefois, s'il est indispensable de le modérer par l'objectivité, il serait mauvais de l'extirper, à supposer que ce soit possible. Car sous l'orgueil gît le besoin d'expansion socialisé, fontaine de vitalité et d'humanité. Ce n'est que par moments et sous certains rapports qu'il nous est possible d'atteindre à l'humilité ; et toute la modestie du mystique

chrétien, toute sa reconnaissance éperdue pour son Dieu qui consent à l'élever jusqu'à lui pendant l'extase, n'empêchent pas que le fervent ainsi comblé ne trouve dans cette grâce extraordinaire un signe d'élection, un signe de supériorité. Arracher l'orgueil par la racine serait évidemment ennoblir la sociabilité en la réduisant au pur élan envers autrui, mais sans besoin d'expansion il n'y a plus d'élan du tout, et l'homme s'anéantirait.

Au demeurant, l'orgueil n'exclut pas l'affection. Il lui est même favorable dans la mesure où l'avantageuse comparaison du moi aux autres fait rejaillir sur ceux-ci la joie ressentie et leur sait gré de l'avoir fait naître. Mais, comme il n'est personne qui ne soit orgueilleux à quelque titre, il ne saurait y avoir d'affection totalement exempte de *rivalité*. Un texte de Freud montrera concrètement à ce propos et ce que la psychologie doit à la notion de complexe et comment il faut corriger cette notion. « Mes amitiés intimes et mes inimitiés s'expliquent par mon enfance et mes relations avec un neveu plus âgé que moi d'un an : il était plus fort que moi, et, de bonne heure, j'appris à me défendre ; nous étions inséparables et nous nous aimions, mais, par moments, à ce qu'on m'a dit, nous nous disputions.... Tous mes amis sont en un certain sens des incarnations de cette première figure... ce sont des revenants » (*La Science des Rêves*, tr. I. Meyerson, Paris, Alcan, p. 432). Freud a ainsi fort bien caractérisé le complexe amitié-rivalité. Mais, et c'est chez lui un point de doctrine, il en fait un accident d'enfance, autrement dit, il lui assigne pour origine une expérience déterminée et laisse entendre que si cette expérience avait été différente ou, tout au moins, récente, il aurait échappé au complexe. Là est l'erreur. Si l'ami d'enfance avait été plus faible au lieu d'être plus fort, c'est lui qui se serait défendu, et comme Freud aurait voulu emporter cette résistance, la rivalité, se serait tout aussi bien installée dans cette amitié. Il n'en serait pas allé autrement si, ayant mené une enfance solitaire, Freud n'avait trouvé d'ami qu'à l'âge adulte. Car, au fond, les complexes viennent de nos instincts ; les événements n'en sont que l'occasion. Il n'est pas nécessaire que ces occasions se produisent dès l'enfance, bien que ce soit naturel parce que c'est le début de notre expérience. Aussi le dogme psychanalytique de « l'infantilisme » propre aux complexes est-il à abandonner. Un complexe n'est pas essentiellement la persistance d'un état très

ancien, ni un arrêt de développement, dû à un incident dont le souvenir devrait s'être atténué, mais *une expression actuelle de la nature permanente de l'homme*<sup>1</sup>. Cette rivalité (tantôt sourde ou généralisée, tantôt exaspérée et attachée à des individus déterminés) inspire une bonne partie de nos moqueries, la plupart des taquineries tendres, se manifeste par la dérision impitoyable, engendre des persécutions, des haines, des vengeances. Et quand la rivalité a été malheureuse, que des échecs ont traversé l'orgueil, il s'ensuit la *mésestime de soi, honte ou humilité* (jamais absolue, à moins que suicide ne s'ensuive). Cesont là des renversements — intermittents — de l'orgueil et autant de revanches momentanées de la sociabilité sur l'instinct d'épanouissement individuel, qui la tient habituellement subjuguée.

Chose à première vue paradoxale, c'est aussi au complexe d'accaparement qu'il faut ramener bien des actions qui aboutissent en règle générale à tout le contraire d'un enrichissement : *destructions sans motif, arbitraire dans la conduite, refus de se laisser instruire par l'expérience, évasion dans le rêve ou dans la rêverie diurne, inconstance sentimentale, ingratitude, impatience de tous liens, fugues*, enfin, curieux *oublis systématisés* qui peuvent simuler jusqu'à des *amputations ou des dédoublements de la personnalité*. En effet, la *destruction* est déjà une manifestation de puissance, la moins coûteuse d'ailleurs et qui est donc à la portée des plus faibles, du jeune enfant, des paresseux, des natures les plus pauvres et les plus molles, au lieu d'être réservée, comme il pourrait sembler, aux violents et aux forcés ; — *l'arbitraire* est un moyen de secouer l'entourage, de le rendre plus souple et malléable, au point que c'était, si ce n'est encore, une tradition militaire, soigneusement transmise aux nouveaux officiers, de manifester exprès quelque caprice dans le commandement et de distribuer de temps à autre des punitions au petit

1. Sans doute, le terme « infantilisme » se justifie en partie par l'idée que, de l'enfance à l'âge adulte, il devrait y avoir progrès, que l'éducation parvient normalement à ennoblir les complexes dont la violence est un signe certain d'infériorité morale. Mais le mot n'en a pas moins l'inconvénient de créer une illusion de perspective en reculant systématiquement aux origines de la vie ce qui peut fort bien ne se constituer que sur le tard et même ne prendre toute son acuité que dans la vieillesse, comme tant de jalousies, par exemple, celle des savants, des artistes, des écrivains, des avocats, des professeurs, des commerçants, dont le public se détourne au profit de confrères plus jeunes. D'autre part, le nom contribue encore à faire apparaître comme purement psychopathique ce qui appartient aussi bien à la psychologie normale et de dissimuler la pérennité, l'incessante actualité de l'instinct.

bonheur afin d'obtenir une plus aveugle discipline ; — *le refus de se plier à l'expérience* n'est pas toujours simple légèreté, mais, fréquemment, obstinée complaisance envers soi-même, inertie, négation orgueilleuse des obstacles, intention de s'imposer aux gens et de briser les choses ; — *rêve et rêverie*, courtes évasions d'une décevante réalité, ont bien souvent pour but de soulager nos maux, de nous donner de l'air, de nous offrir des compensations imaginaires (Freud en a fourni des preuves d'une hardiesse, d'une minutie, d'une force inégalées, encore qu'ici comme ailleurs il lui soit arrivé de prendre la partie pour le tout) ; — *l'ingratitude* (intermittente ou foncière), *l'impatience de tous liens*, *l'inconstance affective* sont autant de reculs devant l'obligation et le resserrement de conscience qui peut en résulter ; — la *fugue* a pour double fin d'échapper au poids du milieu habituel et de donner libre carrière à la personnalité dans le changement et l'aventure ; — enfin, les *oublis systématisés* qui simulent des amputations ou un renouvellement radical de la personnalité — surtout quand ils se compliquent de fugues — veulent effacer des difficultés, des revers, des fautes, des humiliations, de sorte qu'ils ressemblent à l'autotomie des sauterelles : le membre douloureux ou emprisonné est abandonné, et la délivrance ressentie, le repos qui s'ensuit, donnent au moins l'impression d'un gain. Ainsi tous ces phénomènes normaux ou pathologiques, qui, de prime abord, paraissent tout négatifs, partant contraires au complexe d'accaparement, n'en sont que des manifestations détournées, d'autant plus tentantes qu'elles n'exigent qu'un moindre effort. Par où il apparaît mieux à quel point la volonté d'absorption est un complexe, dans lequel le cupide instinct de conservation et d'épanouissement prend, suivant les dons ou dispositions de l'individu, suivant sa constitution saine ou psychopathique — et aussi suivant les circonstances ou les influences du milieu — des formes variées, où tendances et sentiments se concentrent sur un groupe déterminé de représentations et composent un mobile durable dont le caractère porte bientôt l'indélébile empreinte.

\*  
\* \*

Dans l'effréné individualisme du complexe d'accaparement, nous avons senti percer autre chose que le seul quant à soi. Vanité, orgueil,



désir de plaire, domination, rivalité, ingratitude, inconstance, arbitraire, tous ces sentiments, toutes ces attitudes supposent l'existence d'autrui. L'instinctif désir de tirer profit de l'entourage suppose qu'il nous est possible — aptitude refusée à certaines espèces — de supporter au moins quelque temps la présence d'autres individus, au lieu de nous en détourner immédiatement et d'agir comme s'ils n'étaient pas. L'individualisme pur et exclusif est donc très rare. L'égoïsme se tempère de sociabilité, tendance dont le premier signe et l'innarrachable hameçon est le réconfort qu'on éprouve à se trouver en compagnie. Chez tout homme, et si grande que soit sa sécheresse, on découvre, intimement mêlés à l'affirmation de soi et à la cupidité, un germe d'attachement à ses semblables.

Toutefois cette semence ne se développerait que pauvrement si elle n'était favorisée par le besoin de perpétuer l'espèce. Sans doute, la simple reproduction peut être exempte de tout penchant à l'association. Scissiparité ou parthénogénèse en sont la preuve. Un protozoaire qui se multiplie par la division de son organisme, une femelle de phasme qui se passe de l'union avec le mâle et n'en laisse pas moins tomber des œufs fertiles — ou même bien des êtres qui ne se reproduisent pas sans copulation — ignorent non seulement l'érotisme tendre, mais encore les sentiments parentaux. La fonction peut donc se suffire. N'empêche que le plus souvent elle encourage à l'association et s'en fait un auxiliaire. Volontiers, l'union sexuelle donne lieu à une cohabitation plus ou moins prolongée et, d'autre part, dans bien des espèces, femelles et mâles se partagent diversément les soins pour les œufs, les larves ou les petits. Les deux effets ne vont d'ailleurs pas nécessairement de pair. Chez certains poissons, par exemple, les mâles montent la garde autour des œufs, chez d'autres ils protègent les alevins en leur offrant asile dans leur bouche, sans qu'il y ait pourtant cohabitation avec la femelle. L'Epeire diadème, comme toutes les araignées, porte toujours avec elle le cocon de ses œufs et essaie de le reprendre si on le lui ravit, l'instinct maternel pouvant donc venir à bout de l'envie de fuir ; et cependant la bête est si farouche et tellement possédée par l'instinct de chasse qu'elle peut dévorer le mâle aussitôt après l'accouplement — non par faim, car le fait se produit aussi quand elle vient de manger abondamment (M. Thomas) — si le partenaire vient à déguerpier avec une hâte assez maladroite pour secouer la

toile comme une mouche qui se débat (A. A. Grünbaum) : insociabilité totale. Mais chez *Meta segmentata* (une autre Épeire), mâle et femelle vivent ensemble sur une même toile et s'attablent paisiblement à une même mouche parce que la sociabilité apparaît et trouve aussitôt un terrain favorable dans l'instinct de reproduction de l'espèce. Il en est de même dans bien des genres d'arthropodes et de vertébrés. Bien des colonies de guêpes ou d'abeilles constituent à proprement parler des familles dont les membres descendent d'une même mère, ou, tout au moins, s'assemblent autour d'elle, pour ne pas parler des sacrifices que l'amour sexuel et l'amour de la progéniture arrachent à l'individualisme de l'homme. En ce sens il n'est pas entièrement faux de dire que la famille est à l'origine de la société, bien qu'il faille se garder de croire que nos sociétés sont des agrégations de familles.

Mais — et les bêtes en fournissent maintes preuves — la sociabilité sait gagner du terrain sans le concours de l'instinct de reproduction et bien avant la maturité sexuelle. Dès le jeune âge, quantité d'animaux recherchent des compagnons de jeux, vivent en troupes ou troupeaux. Qu'ils coopèrent, ou non, à l'intérêt commun, qu'ils partagent, ou non, des fonctions de prospection, de prévision et de défense, ils manifestent de l'attirance vers leurs semblables, de la détresse dans la solitude. Or, même réduite à l'obtusité réunion grégaire sans structure ou organisation interne, la vie en commun exige au moins le pouvoir de supporter la bousculade et les bourrades et de laisser aux autres place au passage, bref, il y faut quelques concessions mutuelles. Et il est rare que les choses en restent là. On voit apparaître des rudiments d'affection, d'assistance, de protection, il se produit une distribution relativement stable au moins des fonctions de meneur et de suiveurs, comme chez les moutons. Or, la première de ces fonctions demande de l'initiative, la deuxième, l'imitation d'autrui et une certaine dose de soumission. Dès ce moment, chaque être abandonne une fraction de son indépendance : l'agrégation est déjà un certain *don de soi*.

Ne nous attardons pas aux stades inférieurs, négligeons même les développements un peu faciles que nous fourniraient les sociétés de termites, de fourmis, d'abeilles et venons-en tout de suite à nous mêmes. Supposons que, nouveau Robinson, un isolé qui a dû

se suffire longtemps voit enfin apparaître un autre humain. L'élan qui le jette au-devant du nouveau venu est presque aussitôt refréné par une impulsion contraire, où se traduit l'instinct de prudence. Analysons ces réactions primitives en laissant de côté le travail de l'intelligence, qui s'y surajoute. L'arrivée de l'inconnu détermine donc un puissant intérêt bientôt suivi d'une immobilisation. Confusément, toutes les fonctions psychiques sont à la fois exaltées et freinées. Le laisser aller disparaît et l'homme est tendu, vibrant. Or il subsistera toujours dans la suite quelque chose de ce double effet. La présence d'autrui ne cesse jamais totalement de nous stimuler et de nous retenir. Jamais notre détente n'est aussi complète que lorsque nous sommes livrés à nous-mêmes. D'un semblable, quel qu'il soit, émane toujours une action ambivalente. Je vois là l'origine du sentiment qui, lorsqu'il s'est suffisamment imprégné d'idées sociales et morales, prend le nom de *respect*. Car la première et indéfectible valeur de tout être — et particulièrement celle d'un semblable — réside précisément dans la fascination qu'il exerce sur nous par cela seul qu'il arrive, qu'il est là, et avant que nous n'ayons eu le temps de l'apprécier autrement. Cet ensorcellement consiste en ce qu'il nous attire et, en même temps, s'entoure comme d'un cercle magique, difficile à franchir. Il est impossible qu'un homme se dépouille totalement pour nous de cette double valeur. Fût-ce un monstre, nous sentons bien qu'elle ne saurait lui faire entièrement défaut, puisque sa monstruosité même éveillerait notre curiosité ou notre effroi et qu'il y a peu d'autres raisons, en somme, pour qu'on se souvienne encore d'un Caligula. Voilà donc les débuts du respect. Or — et c'est par quoi il se rattache à notre sujet — ce respect est un don de soi. Nous nous en apercevons si bien que nous désirons en être dédommagés par la réciprocité et que nous restons toujours prêts à en reprendre quelque chose par la critique à laquelle nous ne manquons pas de soumettre tous ceux que nous approchons.

Quelques aperçus sur la façon dont grandit et se diversifie le don de soi. Il s'accroît dans la *sympathie* qu'hommes et bêtes éveillent en nous au moins dans une faible mesure, c'est-à-dire dans notre résonance involontaire à leurs peines comme à leurs joies. Il s'y joint immédiatement l'*obligation* — non pas encore, évidemment, au titre de *devoir* accepté, consenti après enquête et réflexion —

mais au titre de *mouvement spontané de solidarité*, qui pousse bien d'autres êtres que l'homme à se secourir et à se prêter dans certaines circonstances un mutuel appui. Il n'est donc pas encore question des devoirs que nous *apprenons* à nous reconnaître envers autrui, mais seulement de ce qui fait qu'il nous est possible d'*apprendre* ces devoirs, au lieu d'y rester indifférents ou fermés. Voilà le terrain sur lequel s'édifiera la vie sociale et morale. Sans *don de soi instinctif* (mais déjà complexe), nous n'offririons pas prise aux besoins, aux exigences, aux prescriptions et interdictions familiales, professionnelles, patriotiques, humanitaires. Nous n'offririons même pas prise aux *habitudes* de la vie en commun. Car il n'est pas d'accoutumance qui puisse s'installer sans une *propension antérieure*. Et, bien entendu, les *représentations* morales, toute la masse des idées qui définissent de plus près nos devoirs seraient totalement dépourvues de force interne ; ce seraient pour nous de simples termes de règlements de police, utiles à n'en pas douter, mais trop pesants pour ne pas sembler intolérables <sup>1</sup>.

Une dernière forme du don de soi mérite une attention particulière en ce qu'elle est probablement indépendante, à l'origine, tant de la sociabilité que de l'instinct de perpétuation de l'espèce, car elle apparaît même chez les êtres les plus égoïstes, les plus inaccessibles à autrui, pourvu seulement qu'ils ne soient pas trop inactifs. Mais la notion d'individus totalement dépourvus d'activité n'est sans doute qu'une notion limite qui désigne une classe toute théorique, sans représentants réels, ou classe nulle. Je veux parler ici de ce qu'il convient d'appeler *besoin d'industrie et de création*. Il n'y a vraisemblablement pas d'homme qui ne fasse jamais rien que contraint et forcé. Le paresseux le plus incorrigible témoigne au moins de quelques rares velléités d'industrie, les gens les plus apathiques ont leurs moments d'initiative où ils entreprennent de nettoyer un bout de jardin, de confectionner un humble jouet, d'orner leur maison, de remettre en état un outil, un vêtement. Ils cèdent alors à une sourde inquiétude qui est la nécessité même de dépenser une partie des forces disponibles afin de ne pas tomber dans l'atonie absolue, car le courant de vie s'arrête s'il ne peut se répandre, et l'activité en tant que telle, sans but défini — autrement dit, « désin-

1. K. BIRNBAUM, *Die psychopathischen Verbrecher*, 2<sup>e</sup> éd., Leipzig, 1926, p. 62-63.

téressée » — est une *récréation* au sens propre, parce qu'elle ranime nos énergies.

C'est de là que sont issus *le jeu et l'art*. Non pas que la sociabilité ne guette ce besoin pour s'en faire un instrument d'épanchement affectif, d'association et de production. Mais il faut d'abord — et c'est sans doute le besoin qui nous détourne le moins de nous-mêmes — que, de son propre mouvement, l'individu se sente poussé à dépenser le surplus des réserves psychophysiologiques. Or, sitôt que consentie, cette dépense devient un *objet* parce qu'elle aboutit à des résultats extérieurs. Dès que nous cessons d'être entièrement absorbés par la recherche de notre nourriture et du bien-être, le désœuvrement apparaît et constitue un appel au *jeu* et à la *création*, celle-ci prenant bientôt le pas sur celui-là. Encore une fois, les formes les plus précieuses et les plus riches de cette activité « désintéressée » sont celles où pénètrent la sociabilité et l'instinct de perpétuation de l'espèce, de sorte que, tôt ou tard, elles s'imprègnent de valeurs utilitaires et morales. L'art, surtout le grand art, l'art qui a le plus large et le plus durable retentissement n'est jamais exempt de semblables éléments. Mais lui-même ne peut leur accorder la première place sans s'aliéner, sans perdre valeur et saveur propres. Le cri « l'art pour l'art » reste toujours justifié malgré le danger certain de faire tomber l'art au niveau du jeu et de tarir certaines de ses sources en renonçant au contact vivifiant des biens terrestres et spirituels, pour ne devenir qu'une réglementation de la seule fantaisie. Oublions donc ici tous les facteurs adventices. Il nous reste ce *primitif et égoïste don de soi* qu'exige toute activité, surtout si elle est périodique et prolongée. Ce don de soi, nous l'avons dit, est celui qui nous éloigne le moins de nos aspirations personnelles ; il vise d'abord à notre propre satisfaction et nous sert immanquablement à nous en glorifier. N'est-ce pas un lieu commun que le poète, le peintre, le musicien ou même le savant — et, tout au bas de l'échelle, le petit « bricoleur » — sont, par définition, des individualistes ? Pourtant, travailler ainsi n'en est pas moins s'extérioriser, poser quelque chose hors de soi, s'appliquer à lui donner forme et, finalement, se l'opposer en lui conférant un prix, une dignité indépendante. Même ce travail brise donc l'enveloppe du moi, nous projette hors de nous, nous distrait de nous-mêmes et — c'est un autre lieu commun — exige une discipline qui peut aller

loin, le renoncement à beaucoup de joies, une abnégation qui va jusqu'au sacrifice.

Concluons. Le don de soi est toujours un complexe. Non seulement parce qu'il procède de nos trois instincts fondamentaux et qu'il est de nature essentiellement affective, mais encore parce qu'il s'attache toujours à un objet déterminé et ne prend forme que grâce à une foule de représentations qui saisissent et délimitent cet objet. Persistant, le don de soi marque la personnalité. Pour quantité de raisons ayant trait aux plus hautes valeurs humaines, il est bon de juger d'abord les hommes sur la mesure dans laquelle ils savent se donner. Ceux qui ne se donnent pas ou se reprennent aussitôt sont de pauvres natures. Ceux qui savent se donner sont toujours à quelque titre des natures généreuses. Appliquons-nous à discerner quelle part d'élan il y a en ceux que nous rencontrons. Nous compléterons ensuite notre jugement en notant à quoi ils se donnent et quelle est leur manière de se donner. Ce n'est pas là seulement une affaire de justice. C'est aussi l'un des principes de classification les plus souples et les plus sûrs que peut recommander à la caractérologie une nouvelle extension de la méthode des complexes.

A. SPAIER.

# I

## DE L'ÊTRE DE LA RÉALITÉ

---

### IDÉALISME DISCURSIF

Aucune idée isolée ne porte en soi la marque de son objectivité. A toute idée il faut adjoindre une histoire psychologique, un processus d'objectivation pour indiquer comment cette idée est parvenue à l'objectivité. Si intuitive que soit l'origine d'une idée, aucune contemplation ne nous livre cette idée d'emblée. Comment d'ailleurs avoir l'assurance que notre être soit lui-même tout entier dans la contemplation la plus concentrée ? La pensée commence par un dialogue sans précision où le sujet et l'objet communiquent mal, car ils sont tous deux des diversités dépareillées. Il est aussi difficile de se reconnaître comme sujet pur et distinct que d'isoler des centres absolus d'objectivation. Rien ne nous est pleinement et définitivement donné, pas même nous-mêmes à nous-mêmes. La direction générale où nous devons chercher l'objectivité ne se reconnaît pas à un indice initial. D'un autre côté, quand nous exigeons, comme le suggère la prudence, des preuves *multiples* pour la conscience vraiment substantive, nous voyons se troubler en nous le sens même de l'intimité. Autrement dit, le sujet pur s'éloigne dès que nous avons reconnu la nécessité de purifier les intuitions premières. J'ai besoin de penser quelque chose pour me penser quelque'un ; j'ai besoin d'un critérium de vérité objective pour établir un critérium de la croyance intime. C'est la réflexion sur l'expérience du *cogito* qui donne à Descartes son critérium de clarté et de distinction. Inversement, dès que le doute nous touche, nous perdons tout d'un même coup : nous-mêmes et le monde. Pour reconquérir la vérité objective et la conscience il faudra ensuite de lentes manœuvres. Ce ne sera que de proche en proche et sans jamais se référer à des pôles absolus que l'on pourra légitimer les progrès de



l'objectivation et de la subjectivation. Ainsi on jugera de la valeur objective d'une idée par la place que cette idée occupe dans le processus d'objectivation qu'on doit nécessairement lui adjoindre pour la rendre claire, efficace, communicable. On jugera de la concentration subjective par la série d'efforts qu'il faut faire pour se garder identique à soi-même dans la diversité et le flux des intuitions et des pensées.

Si les lignes de subjectivation et d'objectivation sont si mal dessinées et si irrégulières, il est sans doute imprudent de les supposer purement et simplement inverses l'une de l'autre. Il est vain aussi de partir d'une expérience centrale bien désignée qu'on analyserait au double point de vue objectif et subjectif. La précision du point de départ n'influe pas sur la sûreté de la démarche. Psychologiquement, l'objectivité est toujours en danger, elle a constamment besoin d'être reconquise, elle doit constamment être doublée d'une conscience explicite de l'objectivation. Il faut donc méditer sur un rythme oscillatoire d'objectivation et de subjectivation. Il faut penser et se voir penser. L'idéalisme a besoin de détours pour trouver sa voie.

Si l'objectivité a besoin d'être reconquise, elle a besoin aussi d'être perdue pour qu'on en sente et le prix et le sens, pour qu'on l'éprouve sur des plans divers et qu'on lui donne le soutien des corrélations. C'est au point qu'on peut proposer un paradoxe pédagogique à la base même de la culture : l'objectivité d'une idée sera d'autant plus claire, d'autant plus distincte qu'elle apparaîtra sur un fond d'erreurs plus profondes et plus diverses. C'est précisément en fonction du nombre et de l'importance des erreurs antécédentes que se mesure le critérium de distinction posé comme différent du critérium de clarté. Autrement dit encore, pour bien faire valoir le prix d'une idée objective, il faut la replacer dans le halo des illusions immédiates. Il faut errer pour aboutir.

Ainsi toute objectivation procède d'une élimination des erreurs subjectives et, psychologiquement, elle vaut comme une conscience de cette élimination. Ce n'est pas tant une question de fait qu'une question de droit. Une vérité n'a son plein sens qu'au terme d'une polémique. Il ne saurait y avoir de vérité *première*. Il n'y a que des erreurs *premières*. On ne doit donc pas hésiter à inscrire à l'actif du sujet son expérience essentiellement malheureuse. La première

et la plus essentielle fonction de l'activité du sujet est de se tromper. Plus complexe sera son erreur, plus riche sera son expérience. L'expérience est très précisément le souvenir des erreurs rectifiées. L'être pur est l'être détrompé.

\* \* \*

Voyons alors poindre les premières lueurs de l'objectivité. L'objectivité apparaît au niveau d'un détail, comme une tache sur un tableau. Alors que l'intuition semblait nous donner tout d'un seul regard, la réflexion s'arrête sur une difficulté particulière. Elle objecte une exception. Dès son premier effort, l'esprit se manifeste dans une polémique pleine d'arguties. L'intuition est de bonne foi ; l'esprit paraît donc de mauvaise foi. Pour mieux dire, il n'a pas de foi. Il est heureux de douter. Il s'installe dans le doute comme dans une méthode ; il pense en détruisant ; il s'enrichit de ses abandons. Toute réflexion systématique procède d'un esprit de contradiction, d'une malveillance à l'égard des données immédiates, d'un effort dialectique pour sortir de son propre système. Il serait si facile d'organiser une pensée subjective d'accord avec les illusions premières. Pourquoi aussi, de vous à moi, associer nos rêveries placides et tenter de créer des communautés intellectuelles ? Que chacun reste chez soi, enfermé dans sa pensée subjective, tout au culte d'une raison qui resterait *personnelle* ! Nous avons en notre aperception tout ce qu'il faut pour coordonner une culture, pour amalgamer nos connaissances, pour totaliser nos souvenirs dans l'unité de notre conscience. Et pourtant nous dérangeons la paisible monarchie de notre pensée solitaire ! Nous voulons soudain heurter le sens commun, troubler l'illusion commune. Et — nouveau paradoxe — c'est de cet effort pour imposer une pensée originale que naît en l'homme la raison *universelle* ! C'est le détail qui dicte la loi ; c'est l'exception qui devient la règle ; c'est le sens caché qui est le sens clair !

A cette première conquête objective correspond une véritable conversion rationnelle. Jamais l'émerveillement d'un esprit n'est si grand que lorsqu'il s'aperçoit qu'il a été trompé. Cet émerveillement, ce réveil intellectuel, est la source d'une intuition nouvelle, toute rationnelle, toute polémique, qui s'anime dans la défaite de

ce qui fut une certitude première, dans la douce amertume d'une illusion perdue. Alors la conscience de l'être spirituel se double d'une conscience d'un devenir spirituel. L'esprit se révèle comme un être à instruire, autant dire comme un être à créer. La connaissance se dynamise par le fait même de son historicité. Ayant une histoire, elle a destin. Et cette histoire est pédagogique. Et ce destin est une volonté technique. L'apodictique se substitue peu à peu à l'assertorique. On assiste à la naissance d'un psychisme nouveau : l'*orthopsychisme*.

L'esprit apprend aussi à *supposer* dès qu'il a compris que toute position du donné peut être déplacée et jouer ainsi un rôle provisoire. Le plein de l'être statique fait place aux ondulations de l'être dynamique. Les vides de l'avenir interfèrent avec le plein des impressions présentes. Les raisons de changer balancent les raisons de demeurer. L'expérience elle-même se hiérarchise. Elle se dispose en série de réalité croissante ou plutôt de réalisation croissante, le plus réel étant le plus rectifié, le plus éloigné des notions premières. Le concret se révèle comme une promotion de l'abstrait, puisque c'est l'abstrait qui fournit les axes les plus solides de la concrétisation. L'objectivité ainsi élaborée se dispose en profondeur sous le phénomène. Le noumène se multiplie et se mobilise. Les éliminations successives des phénomènes généraux et fugaces débarassent l'esprit des expériences lourdes et diverses. La véritable agilité spirituelle s'éveille dans l'abstraction et dans la coordination des idées. Un idéalisme immédiat qui recevait intuitivement les idées les unes à côté des autres restait un idéalisme monotone, car la seule action de l'esprit était de recevoir. L'idéalisme discursif qui coordonne et subordonne les idées commence dans la lenteur et la peine ; mais son inachèvement est une promesse d'avenir, la conscience de sa première faiblesse est une promesse de vigueur. L'esprit dynamisé prend conscience de soi dans sa rectification. Devant le réel rendu à l'objectivité, l'esprit en vient à penser l'objectivité, c'est-à-dire à se détacher soi-même de sa propre pensée. Devant la réalité organisée, l'esprit prend une structure. Il prend l'habitude de l'idéalisation. Par un retour sur soi, il arrive enfin à développer des thèmes idéalisants à l'égard de sa propre diversité. En parcourant l'échelle des valeurs objectives, il trouve une hiérarchie dans ses propres attitudes. Peu à peu la culture de l'ob-

tivité détermine un *subjectivisme objectif*. Le sujet, en méditant l'objet, élimine non seulement les traits irréguliers dans l'objet, mais des attitudes irrégulières dans son propre comportement intellectuel. Le sujet élimine ses singularités, il tend à devenir un objet pour lui-même. Finalement la vie objective occupe l'âme entière. Le passé lui-même reçoit des perspectives *régulières*, des thèmes régularisants, où les singularités ne sont plus que des accidents. La connaissance rationalisée forme des cadres pour une mémoire stable. Les cadres sociaux et rationnels soutiennent et portent en avant le subjectif. Sans eux, le souvenir s'écroulerait dans la rêverie, il se fondrait dans les impressions présentes. Or, cette reconstruction claire du moi devant le non-moi et les souvenirs du passé est de toute évidence une suite de constructions essentiellement différentes. On la désigne mal quand on imagine un sujet fondamental simplement modifié par la culture. Si un sujet se saisit clairement et distinctement, c'est qu'il a pu se rectifier de fond en comble. Si une mémoire est riche et fidèle, c'est qu'elle a reçu les cadres temporels de la Cité. Si une âme vibre tout entière dans une pensée heureuse, c'est qu'elle a trouvé des résonances et des sympathies dans le monde objectif.

\*  
\* \*

L'idéalisme immédiat, qui prend son départ dans une intuition globale donnant à la fois le sujet et l'objet, est ainsi doublement fautif : il est fautif en posant un sujet originellement constitué, alors que l'esprit est une valeur d'ordre essentiellement dynamique qui ne se manifeste pleinement qu'au moment même de sa reconstitution active et hiérarchique, comme la conscience bivalente d'un renoncement et d'un développement. L'idéalisme immédiat est encore fautif sur le terrain objectif quand il prétend prendre l'idée comme un absolu qu'on peut dégager par une analyse, alors qu'une idée est toujours solidaire de corrélations. Elle vaut par son rôle. Son rôle dépend de sa place. Elle est un instant du long discours que l'être propose à autrui, un instant de l'interminable monologue que la pensée tient avec elle-même. De toute manière l'idée correspond toujours à une modification spirituelle. Elle est vraiment un mode de l'âme. Quand une catégorie s'applique, elle procède

par une élimination. Il y a dans toute conquête un sacrifice.

Peut-on alors méditer dans l'abstrait sur le sens métaphysique de la rectification ? Peut-on dégager une forme métaphysique de la déformation spirituelle, de la rectification en soi, en écartant toute référence à l'objet rectifié ? Ce serait saisir alors non point l'esprit pur, mais du moins l'esprit s'épurant ; ce serait remplacer les thèses de l'idéalisme par les thèses de l'idéalisation.

On peut tenter de dessiner cette perspective de la purification idéaliste.

Le sujet compris comme facteur de rectification, comme principe de redressement pour la volonté et la pensée, met nécessairement en doute la volonté antérieure, la conscience antérieure, la connaissance antérieure. Il voit soudain la versatilité du primitif, l'occasionalisme des causes premières, l'irréalité de la réalité première. Il se reconnaît comme contemporain du second temps de l'être, d'une refonte de l'être, d'un surcroît d'être. Le sujet prend ainsi conscience de sa puissance de recueillement, de sa véritable solitude, de son retranchement possible, de son indépendance à l'égard du donné et conséquemment de la gratuité du donné. Tout ce qui lui était primitivement donné, il lui faudra peut-être le reprendre, mais du moins il y a maintenant entre le donné et le reçu un intervalle, un temps de réflexion et l'orgueilleuse attitude du refus. Sans doute, ce dont nous nous enrichissons en rectifiant nos premières illusions, en quittant le royaume des apparences, n'est peut-être qu'un domaine désert et indéterminé. Mais le servage empirique est aboli. L'esprit expérimente son indépendance à l'égard de l'expérience. En prenant conscience de mon erreur objective, je prends conscience de ma liberté d'orientation. Cette orientation libérée et réfléchie, c'est déjà le voyage potentiel hors du moi, à la recherche d'un nouveau destin spirituel. Je me trompais sur les choses. Je ne suis donc pas vraiment celui que je croyais être. Une erreur dans mon jugement objectif est un vice de constitution, un déficit de ma propre réalité substantielle. Mais, une fois rectifiée, cette erreur objective fournit le plan d'une construction intime intéressant le sujet lui-même. Vivant la rectification objective de la connaissance, le sujet a la révélation de sa propre puissance et de la possibilité d'un devenir spirituel. Ainsi la première illusion reconnue comme telle ouvre une double perspective infinie :

le monde apparaît désormais comme le pôle d'une objectivation, l'esprit comme le pôle d'une spiritualisation.

Je ne me connais cependant point *distinctement* dans la simple intuition d'un élan spirituel. Il faut que je joigne à cette intuition le souvenir des stagnations passées. Je saisis alors dialectiquement l'augmentation d'être qui résulte de la conscience d'une erreur reconnue. Le *cogito* n'est distinct que s'il est ainsi discursif. Si je veux en reprendre le détail, j'en viens à une rectification mimée.

Mais les heures où le *cogito* distinct s'éclaire dans une conquête objective sont rares ; elles sont comme la conscience d'une naissance. Nous ne savons pas, hélas ! provoquer en nous les instants créateurs. La force de renouvellement de la pensée nous manque ; il faut souvent attendre le don de la conscience, la synthèse du moi et du non-moi, pour que la pensée ait la double confirmation de sa réalité. Le moi ne se confirme pas de soi-même, dans un fonctionnement à vide. Du moins ce fonctionnement à vide n'est point naturel, il n'est pas immédiat, il ne nous est pas accessible dans une intuition première. La méditation métaphysique doit donc entreprendre patiemment, par une longue discipline, d'éclairer l'être dans la perte de l'être, dans une sorte de *cogito* négatif, dans une pensée qui s'abstrait, dans une pensée qui se refuse, qui s'acharne à décroître. La hiérarchie des pensées est alors visible dans une anarchie progressive ; les dernières attaches désignent les liens essentiels. L'esprit se voit ainsi le mieux à la limite de soi-même. Descartes l'a bien senti qui a retenu l'existence dans le fait même de douter, dans le fait même d'être trompé. D'une manière simplement pédagogique, pour bien saisir le prix et le rôle d'une connaissance — et conséquemment la valeur et la vigueur de l'esprit — ne faut-il pas pouvoir refaire l'erreur en nous-mêmes ? C'est à cette condition qu'on peut revivre et fortifier une culture intellectuelle. Il est bon de considérer ainsi à côté de la méthode du dénombrement croissant celle du dénombrement décroissant. C'est à cette condition qu'on peut substituer la psychologie apodictique à la psychologie assertorique. Dans tous les domaines on verra la nécessité de la dialectique ontologique. Par exemple, que serait la *conscience* d'une force morale sans le souvenir de la tentation ?

Du côté même de la conscience de soi, c'est sur un thème dialectique et discursif que se développent les preuves *répétées*, autant

dire les véritables preuves. En effet, la conscience claire de l'être est toujours associée à une conscience de son anéantissement. Si je sens l'être en moi, dans une expérience ineffable, c'est que je le sens renaître ; je le connais à force de le reconnaître ; je le comprends dans l'oscillation de l'être et du non-être, je le vois sur un fond de néant.

L'être ne reçoit pas non plus paisiblement ses apparences ; il est constamment en lutte contre ses apparences. D'ailleurs, puisqu'il comprend la notion d'apparence, c'est qu'il en est tour à tour la victime et le vainqueur. Il y avait en moi tant de caractères qui ne tenaient point à moi et qui troublaient la consistance logique de mon essence ! En les détachant de moi, je me constitue. Si je reprends confiance dans l'intuition pour décrire positivement mon être intime, du moins, par mes précautions discursives, j'aurai fait la preuve du caractère gratuit de certains de mes traits que je croyais personnels. Cette préparation discursive donne une nouvelle jeunesse à l'intuition. C'est en fermant les yeux qu'on se prépare à voir. Il faut revenir aux forces de tension spirituelle pour trouver l'être, mais il n'y pas de tension sans détente préalable.

Se penser en tant qu'être, ce n'est pas seulement dépouiller les accidents de la culture et dévêtir le personnage historique, c'est surtout abjurer ses erreurs. Je ne me décrirai donc tel que je suis qu'en disant ce que je ne veux plus être. J'en viendrai tout naturellement à un exposé critique de l'être, à une détermination des valeurs ontiques. Mais comme je n'ai pas la certitude de posséder pleinement ces valeurs enrobées dans des projets, je ne m'apparaîtrai clairement à moi-même que comme la somme de mes renoncements. Mon être, c'est ma résistance, ma réflexion, mon refus.

Ce n'est d'ailleurs que dans le récit de mes renoncements que je prends pour autrui une apparence objective. C'est par la comparaison de nos renoncements que nous avons quelques chances de nous ressembler, c'est-à-dire de trouver ailleurs l'écho de notre volonté. C'est par le renoncement que le monastère est une communauté. En fait nous ne sommes originaux que par nos fautes. Nous ne sommes vraiment des êtres que par une rédemption. Cette rédemption a un sens foncièrement créateur. Une faute est toujours un déficit d'être.

L'effort métaphysique pour saisir l'être en nous-mêmes est donc

une perspective de renoncements. Où trouver alors le sujet pur ? Comment puis-je me définir au terme d'une méditation où je n'ai cessé de déformer ma pensée ? Ce ne peut être qu'en poursuivant jusqu'à la limite cette déformation : *je suis la limite de mes illusions perdues.*

Gaston BACHELARD.



## SUR QUELQUES ARGUMENTS NOUVEAUX CONTRE LE RÉALISME

C'est la défense du réalisme que nous voudrions présenter ici contre des arguments nouveaux ou rajeunis, *l'argument de la fausse extériorité* notamment. L'argument est très ancien, mais la discussion peut en être renouvelée aujourd'hui.

L'idée d'extériorité a nécessairement deux sens très différents suivant que l'on se place au point de vue du psychologue ou au point de vue du physicien. Supposons qu'un sujet conscient S perçoive deux objets matériels *a* et *b*, situés à quelque distance l'un de l'autre : *a* et *b* seront dits extérieurs l'un à l'autre. Le réalisme, peut-on soutenir, consiste à projeter l'extériorité « objective » — si l'on veut bien nous passer cette expression — de *a* à *b* sur l'extériorité de *a-b* à S. Dans le triangle *aSb*, les sommets sont interchangeable. L'anti-réalisme n'a pas de peine à montrer que cette projection analogique est trompeuse. L'extériorité de *a* à *b* est une extériorité posée, affirmée par S, qui évidemment, dans le triangle, a un rôle privilégié.

Ou plutôt, continue-t-on, il est absurde de parler de triangle, car cela revient à matérialiser S comme une chose, à le confondre avec un corps. Une fois S réduit à l'état de chose, il est inconséquent de s'imaginer qu'il peut continuer à supporter l'affirmation de l'extériorité de *a* et de *b*. Le réaliste ne s'aperçoit pas qu'il a inconsciemment recours à un esprit — son propre esprit — auquel il donne cette fois la charge de constituer l'extériorité de *a*, de *b* et de S, qu'il considère tous à la fois, comme S d'abord considèrerait *a* et *b*. On connaît le jeu dans lequel on propose de faire quatre triangles équilatéraux avec six allumettes : on s'y escrime en vain, jusqu'au moment où l'on s'avise de la troisième dimension. Le réaliste fait une trouvaille du même genre, mais le malheur est qu'il sort, lui, des règles du jeu, et qu'il donne sans s'en apercevoir raison à

l'idéaliste : pour mettre les choses à côté de l'esprit, et l'esprit à côté des choses, il doit employer son propre esprit, sa propre affirmation, qui, elle, ne peut être à côté des objets qu'elle affirme. En deux mots : 1° tout réalisme doit être d'abord un réalisme de l'espace ; 2° tout réalisme de l'espace est absurde, presque par définition, pour la raison que l'idée d'extériorité absolue se détruit elle-même. Elle signifierait, en effet, isolement absolu, donc négation de spatialité.

Nous ne croyons pas avoir trahi l'argumentation anti-réaliste. Le thème de la fausse extériorité revient comme un leit-motiv dans le livre ancien de Weber <sup>1</sup> et, sous des formes diverses, il se trouve dans les ouvrages récents de M. Brunschvicg.

Et pourtant, à notre avis, l'argument de la fausse extériorité n'est pas solide. Il représente le type parfait de l'argument-glu, qui colle à la main droite quand on l'enlève de la main gauche. Nous paraissions aller de S en S', de S' en S'' sans fin. Les arguments de ce genre, comme James le fait remarquer à propos de la réfutation dialectique du scepticisme ou du pragmatisme <sup>2</sup>, qui sont « censés exécuter d'un coup de fusil une attitude mentale », se sont toujours montrés extraordinairement inefficaces. Pratiquement, une certaine extériorité du sujet et de son objet ne saurait être niée par personne. Les corps *a* et *b* peuvent être dans une chambre voisine où S se rend pour vérifier l'idée qu'il s'en faisait d'avance ; ils peuvent être les cimes inaccessibles des Alpes. Il ne nous paraît donc pas tellement déraisonnable, plutôt que de conclure comme l'anti-réalisme, d'attendre que la science et la philosophie aient élaboré une conception de l'espace dans laquelle il y aura une véritable extériorité. Dès maintenant, deux remarques en ce sens peuvent être faites, l'une d'ordre philosophique, l'autre d'ordre scientifique.

1. Weber cite, pour la critiquer, la distinction de Renouvier <sup>3</sup> entre l'extériorité et l'altérité. L'altérité c'est « l'extériorité essen-

1. *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*. « Cette indépendance apparente des choses pensées vis-à-vis de la pensée n'est autre que leur localisation dans l'espace, principe de la diversité, de la multiplicité, et de l'unité dans la coexistence. » (p. 82.) « Lorsque nous pensons que l'objet de l'affirmation s'en distingue nécessairement comme existence, nous subissons l'illusion de l'extériorisation et de la localisation dans l'espace. » (p. 82.) Cf. p. 61. p. 140, et p. 266 sqq.

2. W. JAMES, *Le pragmatisme*, Flammarion, p. 287.

3. RENOUVIER, *Nouvelles Monadologie*, p. 6-7.

tielle et radicale.... Il ne faut pas confondre cette idée de l'externe avec l'intuition spatiale qui ne fait que lui donner une forme dans la sensation ». C'est, à notre avis, Renouvier qui voit juste, sauf réserves que nous ferons plus tard. En quoi consiste l'« ici » de S ou de S' ? Ce ne peut être que son champ de conscience *pris dans son ensemble*. On se demande, en effet, par quel critérium on pourrait déterminer dans l'étendue visuelle sensible un point qui serait spécialement l'« ici » de S. La seule tentative concevable serait de choisir le point sur lequel se porte l'attention, et qui coïncide le plus souvent avec ce qui, dans le champ visuel, correspond à la tache jaune. Mais parler de l'attention comme d'un être se portant sur une surface, à la manière d'une abeille allant de fleur en fleur, est est métaphore plus que contestable, et l'on ne comprend vraiment pas comment un détail marginal de notre sensation pourrait être décrété moins « ici » que la zone focale. Notre conscience est, pour reprendre une expression déjà employée par Whitehead, une « unité préhensive ». Si donc, identifié avec S, je perçois *a* et *b*, il faut aller encore plus loin que le philosophe anti-réaliste : non seulement *a* et *b* ne sont pas vraiment extérieurs à S, mais ils ne sont même pas extérieurs l'un à l'autre. S, *a* et *b* sont irrémédiablement ici et non pas là. La notion d'extériorité est parfaitement vide si on lui retire sa valeur symbolique, sa valeur d'allusion.

Ainsi transposée, la thèse anti-réaliste devient donc : « Il n'y a de réalité possible qu'ici ». La proposition est hardie.

Au philosophe anti-réaliste qui nous répondra qu'après tout il accepte la conséquence, puisque son « ici » est vaste comme l'univers de la science, et que nous n'avons toujours pas prouvé l'extériorité, ou plutôt l'altérité réelle, nous répondrons qu'il s'est déjà trahi, comme un sujet psychanalysé réagissant à un mot inducteur, en comprenant l'allusion d'altérité contenue dans la sensation. Par définition, en effet, on ne prouve pas une altérité, puisqu'on ne la saisit que réfractée symboliquement dans l'espace perceptif, dans la forme ici présente de la sensation. On ne la prouve pas plus qu'on ne réfute le sceptique, — la glu s'attache à l'une ou l'autre de nos mains. Mais cet échec dialectique n'a pas d'importance, à une époque où la science édifie une conception réaliste de l'espace, ou, si l'on veut, pour parler plus modestement, précise ses allusions à la part d'altérité réelle qui est le propre de l'espace physique.

2. Dans l'univers de Minkowski, la zone neutre (au point de vue temporel) entre le passé et le futur absolu, la zone neutre dans laquelle deux événements peuvent toujours être rendus simultanés par le choix approprié d'un système de référence, dans laquelle les intervalles sont, suivant la commode expression anglaise « *space-like* » et non « *time-like* », cette zone doit être considérée comme un « ailleurs » absolu. De toute évidence — personne ne soutient le contraire — en désignant cet ailleurs absolu, le savant ne quitte pas le plan de la construction intellectuelle. Il conçoit cette zone, sans y être, et c'est justement pour cela qu'il parle d'« ailleurs » absolu. Si, dans la même seconde, je pense à la maison voisine, puis aux nébuleuses les plus lointaines, cela ne prouve pas que la pensée va plus vite que la lumière. Elle reste « ici », ainsi que ses constructions, même quand elle symbolise l'« ailleurs ». L'idéalisme ne cesse d'insister sur cette restriction évidente, comme si elle pouvait porter toute une philosophie, alors qu'elle applique, au contraire, à la science et à la pensée elle-même la loi qu'elle énonce — c'est-à-dire la loi qui sépare l'« ici » et l'« ailleurs » — en lui apportant une première confirmation.

Nous n'avons pas le droit de postuler qu'il n'y a qu'un domaine et qu'un étage dans l'espace. Parce que, par définition, notre « ici » est une unité, nous n'avons pas le droit de mettre une majuscule à ce mot. En pensant à la fois notre domaine et ce qui autre que lui, nous paraissent survoler<sup>1</sup> les deux termes et par conséquent les unifier. Mais ce thème du « survol » qui reparait toujours n'est qu'une pure illusion, dont il est facile de montrer les racines psychologiques — le principe en est la duplication, sur le plan abstrait, du corps-image de notre vision<sup>2</sup> — et que la conception moderne de la géométrie rejette nettement. Les surfaces de Gauss, l'espace de Riemann, le continuum de la relativité générale, ces êtres géométriques ont ceci de commun et de nouveau que l'espace y est considéré de proche en proche, par l'étude des relations de points infiniment voisins. La notion de distance, dans ces géométries, est ainsi profondément différente de celle de distance abstraite, survolée, embrassée d'un seul coup, sans intégration.

1. Cf. L. BRUNSCHVIG, *Introduction à la vie de l'esprit*, « Nous planons par l'esprit au-dessus de ces deux termes », (notre individualité et le monde extérieur).

2. Cf. R. RUYER, Les sensations sont-elles dans notre tête ? *Journal de psychologie*, 1934.

En conséquence, dans l'exemple schématique du « triangle » *Sab*, 1<sup>o</sup>) si *a* et *b* sont considérés comme objet de pensée, ils sont en réalité l'« ici » de *S* ; 2<sup>o</sup>) mais, considérés dans leur être, ils sont dans un « ailleurs », dont l'intervalle à l'ici de *S* n'est pas une donnée immédiate (comme elle devrait l'être si elle s'appuyait sur l'esprit), mais se construit en quelque sorte de proche en proche, le long d'un chemin non idéal, mais naturel : une géodésique. Après coup, sans doute, nous pouvons toujours « penser » l'intervalle et avoir ainsi l'illusion de l'« idéaliser » : l'« ailleurs » redevient l'« ici ». Mais cette idéalisation vient toujours trop tard, par définition.

L'altérité que l'on peut définir aujourd'hui n'a donc pas le caractère abstrait de celle de Renouvier. A celui-ci, en effet, comme à Leibniz, on pouvait faire justement l'objection que rien ne nous montre pourquoi, après tout, l'altérité nouménale devient, dans le plan des phénomènes, de l'extériorité, pourquoi la thèse de l'altérité nous conduit à l'espace plutôt qu'à la dialectique périmée et monotone du Même et de l'Autre. Au contraire, l'« ailleurs » absolu de l'univers de Minkowski a, de plein droit, un caractère spatial, puisqu'il est déterminé par une constante physique, par une vitesse, celle de la lumière. Ce n'est donc pas vers Platon que nous sommes orientés, ni vers Leibniz, mais vers une métaphysique toute géométrique, dans laquelle « ici » ne signifie pas « cette monade », ni « ailleurs » une autre monade, mais où « ici » est une forme spatio-temporelle, un règne de liaisons, lui-même élément d'un règne plus vaste <sup>1</sup>. Dans l'un de ces règnes, le plus inférieur et le plus vaste, on retrouvera l'unité chère à l'anti-réaliste, cette unité qu'il a seulement le tort de chercher à un mauvais niveau, trop élevé, au niveau de notre conscience. Il ne faut pas oublier, en effet, que l'« ailleurs » dit absolu des physiciens n'est ainsi nommé que par contraste avec l'« ailleurs » accessible dans le temps. Il ne nous interdit pas, bien au contraire, de croire qu'un règne vaste comme le monde existe en soi, sinon instantanément. Ce règne est cela même que l'on a en vue quand on admet la conception réaliste de l'espace et du temps. Parce que l'on échoue à chercher l'unité soit, avec l'idéalisme, au niveau de la pensée, soit, avec l'ancienne physique, au niveau

1. Cf. La thèse si profonde de C. D. BROAD, *The Mind and its place in nature* : « Le monde physique, comme tout spatial ne peut être conçu que par analogie avec le champ visuel. » p. 202.

d'instantanés vastes comme le monde, il serait absurde de conclure que l'unité n'est qu'un préjugé. Nous refusons de choisir entre la philosophie du Même et la philosophie de l'Autre. C'est dire que nous choisissons de croire aux formes réelles et à une véritable extériorité de *S* et des êtres correspondant aux objets *a* et *b*, extériorité portée par la réalité de l'espace.

#### L'ANTI-RÉALISME CRITIQUE ET L'INOBSERVABLE.

Un grand progrès a été accompli dans la science lorsque, particulièrement avec Heisenberg, les physiciens sont devenus conscients d'une distinction expérimentalement définie entre l'observable et l'inoobservable. L'observable, c'est essentiellement, et même, comme le fait remarquer Jeans <sup>1</sup>, exclusivement, les « impacts de photons », en tant qu'ils sont en rapport immédiat avec des effets produits sur des instruments ou sur des organes sensoriels. L'inoobservable, c'est tout le reste : les êtres et les événements qui ne sont pas ici, les électrons tournant autour d'un noyau sans changer d'orbite, les atomes qui ne rayonnent pas d'énergie, etc. Il semble donc, et les adversaires du réalisme n'ont pas manqué de le souligner, que la physique contemporaine a en quelque sorte transposé concrètement, en la confirmant sur le plan de l'expérience, la thèse de l'anti-réalisme critique : le réel ne saurait être indépendant des conditions de la connaissance.

Ici encore, il nous semble que l'anti-réalisme n'a pas le droit de s'arrêter à mi-chemin. A partir de la distinction fondamentale d'Heisenberg, il faut choisir entre deux voies :

1<sup>o</sup> Ou bien en tirer tout une philosophie, renoncer d'abord au réalisme pour tous les « inobservables », puis remarquer que les « impacts de photons » qui ne concernent pas nos propres organes sensoriels sont eux-mêmes de pures inférences, de purs inobservables ; édifier en somme une sorte de transposition scientifique du solipsisme, qui, finalement, ne pourra plus être distinguée du solipsisme tout court, à la suite de la remarque que même les impacts de photons qui sont censés produire une sensation sont aussi des inférences et que seules nos sensations peuvent être considérées comme réalités immédiates.

1. J. JEANS, *The new background of science*, p. 171 sqq.

2° Ou bien renoncer à cette trop belle déduction logique et se borner modestement, comme Heisenberg, à écrire un nouveau chapitre de la physique. D'où vient la supériorité du chapitre de physique sur cette contestable philosophie ? Précisément de ce qu'il n'est qu'un chapitre, et que les restrictions critiques ne viennent qu'après coup pour limiter un réalisme trop aventuré et non pour le nier stérilement. Il serait absurde de dire que depuis Heisenberg les astronomes, par exemple, étudient, non pas des nébuleuses ou des étoiles, mais « certains impacts de photons ».

C'est, à notre avis, en vertu d'un préjugé pseudo-philosophique analogue, en vertu du même souci exagéré d'une douteuse logique <sup>1</sup>, qu'il est encore de mode de dire, après Mach, que la science n'étudie, à un certain point de vue, que des sensations, comme si les formes révélées par les sensations, de même que par les impacts, n'étaient rien. Mais l'instinct non sophistiqué du savant lui fait conserver un langage réaliste. L'astronome croit connaître des êtres qui sont des nébuleuses ou des étoiles, et cela ne l'empêche pas de faire vraiment de la « critique », de tenir compte des conditions physiques, physiologiques, psychologiques de sa connaissance. Sans doute, la connaissance, comme tous les événements, a des conditions limites. La découverte de ces conditions limites, avec Heisenberg, aura quelque chose de plus frappant, de plus solennel, que l'élimination, par les procédés courants, des déformations que l'on pourrait appeler, par contraste, homogènes aux phénomènes. Mais l'existence de conditions limites est justement ce que l'on pouvait attendre dans l'hypothèse réaliste qui fait de la connaissance un événement naturel. Dans la vie courante, nous savons, nous sentons instinctivement que notre connaissance vient surprendre des choses existantes et ne les modifie pas essentiellement. Si nous vivions à l'échelle atomique, notre impression serait toute différente. Mais cette différence même, dont on voit si bien les causes physiques, comment serait-elle compatible avec la vérité générale de la critique idéaliste ?

#### L'ANTI-RÉALISME ET LA RELATIVITÉ.

Toutes les discussions philosophiques sur la relativité physique

1. Qui gâte, à notre avis, les travaux d'ailleurs si intéressants de l'école de Vienne.

sont dominées, comme l'a parfaitement montré Lovejoy <sup>1</sup>, par une triple confusion. Sous le même mot de relativité on confond : a) la *conditionnalité* : l'existence expérimentale d'un être est sous la dépendance de quelque chose d'autre ; b) la *perspectivité* : ce que j'appelle pour simplifier un « objet » apparaît (langage réaliste), ou existe (langage idéaliste), sous des formes différentes, suivant le point de vue où je suis placé ; une médaille apparaît, ou est, tantôt un cercle, tantôt une ellipse ; c) la *respectivité* : le sens commun quelquefois méconnaît, mais souvent soupçonne, que certains caractères sont respectifs et d'autres absolus ; une chose est « plus grande qu'une autre », ou « à droite d'une autre », mais non pas « plus grande » ou « à droite » absolument. Au contraire, il semble au sens commun qu'une chose peut être dite de telle couleur, de telle forme, de telle longueur, sans qu'il soit nécessaire de la référer à une autre chose, relativement à laquelle elle aurait cette couleur ou cette longueur. Or, la théorie de la relativité restreinte a montré que plusieurs caractères que l'on croyait absolus étaient en fait respectifs. Ainsi, la simultanéité, que l'on croyait autrefois une relation entre deux termes, apparaît aujourd'hui comme une relation entre trois termes. Dire que « *a* et *b* sont simultanés » cela ne signifie rien, pas plus que dire « *a* est à droite ». Il faut dire « *a* et *b* sont simultanés, relativement à *k* ». Or, tandis que les caractères absolus sont souvent incompatibles, les caractères respectifs sont beaucoup plus accommodants : il n'est plus absurde de dire aujourd'hui que *a* et *b* sont à la fois simultanés et non simultanés, puisqu'il reste à spécifier le système de référence choisi.

On voit aisément le profit que l'idéalisme et la critique anti-réaliste peuvent tirer de la théorie relativiste. N'est-ce pas un préjugé — moins que cela, une imagination — qui peut encore nous faire croire à un être caché derrière les points de vue ? N'est-on pas conduit, ou reconduit, à une philosophie de la pure relation, à une « ontologie » des points de vue ? Petzold, Mach précédaient, dans leur positivisme absolu, les tenants de l'idéalisme. Le réalisme est anti-positif, et par conséquent anti-scientifique.

Avant toute discussion, nous voudrions souligner l'extrême invraisemblance de cette interprétation anti-réaliste de la relativité.

1. A.-O. LOVEJOY, *The revolt against dualism*, p. 90 sqq.



Invraisemblance d'autant plus grave qu'elle ne choque pas en nous un préjugé abstrait — nous convenons qu'il est du devoir de tout philosophe d'en faire bon marché — mais ce que l'on pourrait appeler notre instinct géographique des choses. Supposons un aviateur — pour utiliser encore une fois ce personnage fictif indispensable — volant, à une vitesse voisine de celle de la lumière, au-dessus de la ville de Paris. Selon les formules de Lorentz, toutes les rues, tous les monuments, toutes les longueurs, lui apparaîtront, ou seront, contractées dans le sens de son mouvement. Dira-t-on que la géographie de Paris est en conséquence relative au système de référence choisi ? Évidemment non. L'ordre, l'agencement des détails reste immuable, n'est relatif à rien. Dans les exposés sur la relativité, on isole un caractère dont on montre la respectivité, et il reste au lecteur la vague impression que tous les caractères, *pris ensemble*, sont également relatifs. Des physiciens, pour prendre un autre exemple, animés de mouvements variés, observent la trajectoire décrite par un objet jeté de la portière d'un train. Les trajectoires observées ne sont pas semblables pour les différents observateurs ; il est même difficile de voir ce qu'il y a de commun entre elles, ce que pourrait donc être le noyau de réalité caché derrière les points de vue. Mais si les observations portent sur l'habillement, les traits physiques des voyageurs du train, dirait-on encore que les ensembles ordonnés de détails qui se correspondent dans tous les systèmes de référence sont relatifs à ces systèmes ? Alors, pourquoi serait-il absurde de croire à une réalité indépendante des points de vue ? C'est moins une hypothèse que l'expression du fait. Sous le couvert de la perspectivité ou de la respectivité d'un caractère pris isolément, il ne faut pas faire passer en fraude la relativité, dans tous les sens du mot, de l'ensemble des caractères.

Autant que notre instinct géographique, c'est notre instinct historique qui est heurté par l'interprétation anti-réaliste. Dans ma connaissance actuelle d'un événement passé, l'existence d'un noyau de réalité indépendant est un postulat encore plus indispensable : le passé est évidemment un invariant. Le caractère malheureusement perspectif des diverses histoires de la Révolution Française passe encore généralement, malgré tout le talent de M. Brunschvicg, pour la conséquence de la faiblesse et de la partialité humaines et non pas pour une preuve en faveur de l'idéalisme. Perspectivité

n'est pas respectivité. Si donc un historien étudie l'époque contemporaine de la même façon qu'il étudie les siècles passés, ses préjugés lui feront commettre des fautes analogues, mais qui ne nous empêcheront pas de croire à la réalité des événements contemporains. Mais alors, par raison de continuité, quand nous reviendrons des observés complexes aux observés plus simples de la physique, il sera bien difficile de tracer la frontière où devra commencer le règne absolu — si l'on peut dire — de la relativité, que demande l'anti-réalisme.

Les philosophes ne peuvent guère compter sur les savants pour les fixer sur ce point, car les savants ne s'entendent pas. La question, mise au net, revient à celle-ci : la pièce de monnaie qui passe devant, ou devant laquelle passent, des observateurs animés de mouvements divers, lui arrive-t-il réellement quelque chose, est-elle réellement contractée, n'a-t-elle une réalité que dans les rapports abstraits des divers systèmes où elle est observée ? Ou bien ces contractions diverses sont-elles des apparences perspectives laissant inaltéré son noyau de réalité ? Tantôt les savants et leurs commentateurs paraissent choisir la première alternative, en insistant sur l'égale justesse des jugements des différents observateurs <sup>1</sup>, tantôt ils adoptent la seconde, sinon pour le ralentissement du temps, du moins pour la contraction des longueurs, « qui n'est qu'une conséquence de notre manière de considérer l'événement, et non un changement réel de la réalité physique <sup>2</sup> », tantôt enfin, ce qui est pour le moins curieux, ils adoptent les deux à la fois <sup>3</sup>.

La vérité est que ces flottements des savants n'ont pas d'importance tant que l'on se tient sur le terrain solide de l'univers de Minkowski. Les jugements de longueurs ne sont pas également vrais, mais également faux, puisque la longueur n'est qu'une abstraction, la réalité — la distance propre — étant indivisément spatio-temporelle. Mais alors, en quoi la relativité peut-elle donner argument à l'anti-réalisme ? Du moment qu'un absolu, qu'un invariant est

1. D'ABRO, par exemple, reprend vivement Bergson pour avoir invoqué, à propos de la contraction des longueurs, l'illusion ordinaire dans laquelle deux hommes qui s'éloignent l'un de l'autre apparaissent l'un à l'autre de plus en plus petits. *The evolution of scientific thought*, p. 145. Cf. LOVEJOY, *Op. cit.*, p. 143.

2. M. BORN, *Die Relativitätstheorie Einsteins*, p. 192.

3. Ainsi EDDINGTON, *La nature du monde physique*, Payot, déclare la contraction « exacte, mais pas réellement exacte » (p. 50). D'ailleurs Eddington, dans son commentaire, adopte en fait la deuxième alternative.

trouvé, il faut bien qu'existe ce noyau de réalité postulé par le réaliste. Pour des observateurs le long d'une route, les grandeurs apparentes des arbres sont différentes et contradictoires. Mais ils s'avisent rapidement d'une constante : le produit de cette grandeur apparente par l'éloignement. C'est ce qu'ils expriment brièvement en disant que les arbres sont tous de même hauteur. Parce qu'une constante est un produit, elle n'en est pas un moins bon indice de réalité. L'interprétation idéaliste semble toujours en rester à la première partie, négative, de la théorie relativiste. Celle-ci montre que la réalité doit être cherchée un peu plus loin que nous croyions, elle ne nous conduit pas à nier cette réalité. La relativité nous permet donc parfaitement de distinguer du cas précédent le cas où les arbres sont réellement de hauteurs inégales. De même, le principe de relativité ne nous oblige pas du tout à confondre l'apparence elliptique d'une pièce circulaire, et l'apparence circulaire d'une pièce elliptique, puisqu'il admet un système propre, un temps propre, et une masse invariante — sauf par libération d'énergie — à côté de la masse, ou des masses, relatives au système de coordonnées choisi. On doit s'étonner que les commentaires anti-réalistes de la physique relativiste s'expriment toujours comme si la science était devenue incapable de distinguer une médaille circulaire d'une médaille elliptique. La distinction est-elle donc si subtile entre « rejeter l'espace absolu et par conséquent les longueurs absolues pour mettre à sa place l'espace-temps », et « rejeter ce que l'on peut désigner imparfaitement comme la forme absolue, la forme réelle des êtres physiques » ? La différence entre les deux thèses est, en tout cas, fondamentale, et c'est pure fantaisie que d'attribuer la deuxième thèse à la physique moderne. Faisons rouler sur une surface plane deux médailles, l'une — parlons le langage commun — circulaire, l'autre elliptique. Prétendra-t-on que pour des observateurs animés de mouvements convenables, elles seront indiscernables ? Comment le pourrait-on, puisque la première pièce, bien que présentant, à cause de la contraction de Lorentz, un aspect elliptique pour un observateur suffisamment rapide, fera néanmoins décrire à son centre de gravité une ligne droite, tandis que le centre de gravité de la deuxième qui, elle, est de forme réellement elliptique, décrira une ligne sinueuse. Nous pouvons donc continuer à croire que si nous montons péniblement un escalier, c'est

tantôt parce que réellement l'escalier est raide, tantôt réellement parce que nous sommes rhumatisants.

Il y a bien cependant des cas où il est impossible de choisir entre les deux facteurs, mais alors c'est que *réellement* la dissociation est illusoire, et tel est précisément le cas pour le mouvement, contrairement au cas de la pente de l'escalier, ou de la forme de la pièce de monnaie. Dire que le mouvement est relatif, c'est dire que sa réalité n'est rien en dehors de la déformation qu'il implique, et que le mouvement d'un mobile isolé n'a pas de sens. La déformation, pas plus que la forme spatio-temporelle, n'a donc pas un caractère respectif, ou comme le dit V. F. Lenzen, « triadique ». Le caractère respectif ou triadique d'une proposition n'est jamais une preuve en faveur de l'idéalisme, c'est simplement le signe qu'une abstraction artificielle a été commise. D'un réalisme trop peu subtil, ce n'est jamais à l'idéalisme, c'est toujours à un réalisme plus subtil, mieux informé, qu'il faut en appeler. Et un réalisme plus subtil se trouve toujours être un réalisme du complexe, un réalisme de la structure.

#### L'ANTI-RÉALISME ET LA TECHNIQUE

Cette forme neuve et vivante de l'anti-réalisme est plus intéressante que les autres, mais plus difficile à saisir. Des thèses qui se présentent d'abord sous une forme paradoxale se muent insensiblement en affirmations inattaquables.

Le tempérament anti-réaliste est caractérisé par l'horreur du tout fait, au point qu'il a peine à admettre, malgré l'évidence, même le tout fait du passé, et que, à la question d'origine, à la question de l'histoire de la vie ou de la conscience, l'idéaliste répond généralement en faisant la sourde oreille, et en nous assurant qu'il n'a rien entendu. Il devait donc utiliser à son profit l'expérience « techniciste » de notre époque, y voir une preuve en faveur de la philosophie qui conçoit la vérité comme réciprocité de la pensée et de son objet, comme conquête technique, et pour laquelle la méthode axiomatique n'est pas seulement une méthode des mathématiques, mais des sciences expérimentales. « Une solidarité indéniable réunit dans la science contemporaine pensée et expérience, au point que l'on ne saurait dire si le plan de l'atome est une carte ou un projet,

s'il relève d'une science descriptive ou d'une technique <sup>1</sup>. » L'expérience du savant est active comme celle de l'ingénieur, « le savant invente la nature ». C'est pourquoi la physique d'aujourd'hui est moins une science de faits qu'une science « d'effets ». « Il faut que l'effet se produise dès qu'il est rationnellement possible <sup>2</sup>. » Les postulats qui sont à la base du modèle d'atome de Bohr et de sa physique non-maxwellienne sont du même ordre que les postulats non-euclidiens <sup>3</sup>.

Quelle que soit la très grande valeur de ces formules si on les prend comme une description de l'activité scientifique, elles laissent transparaître, si l'on en fait un argument contre le réalisme, un postulat contestable. Le postulat, c'est que l'activité humaine n'est pas un fait naturel, n'est pas un fait dans la nature. Or, quand un ingénieur dessine et fait fabriquer une nouvelle machine, le mode d'apparition de cette machine est sans doute complexe et inusité ; un être surhumain pourrait admirer les voies tortueuses de la nature dans cette production, passant bizarrement par le détour d'un appareil nerveux. Mais la machine n'en prend pas moins sa place dans le système général des choses, elle n'obéit pas à d'autres lois fondamentales que les autres choses. L'homme invente, mais il invente comme tous les êtres, à sa place et à son rang. L'anti-réalisme, bien entendu, ne méconnaît pas la collaboration de l'homme et de l'expérience, mais il n'en tire pas la conclusion qui s'impose, à savoir que l'homme, même comme savant, comme mathématicien ou comme ingénieur, est objectivement un phénomène naturel. « Quand la Nature, a déjà remarqué Cournot <sup>4</sup>, veut faire de la chimie, elle emploie comme nous des cornues, des alambics, et quand elle veut faire de la mécanique, elle emploie comme nous des leviers, des poulies, des canaux, des soupapes. Cette rencontre de la Nature et de l'homme dans la construction des mêmes engins... est l'une des meilleures preuves que le système de nos sciences est bien fondé sur des raisons naturelles, indépendantes des conceptions et des artifices de l'esprit humain. »

Nous voyons du dedans notre activité, nos inventions, mais pourquoi postuler que l'activité et les inventions des choses n'ont pas,

1. BACHELARD, *Les intuitions atomistiques*, p. 136.

2. BACHELARD, *La pluralisme cohérent de la chimie moderne*, p. 220.

3. BACHELARD, *Les intuitions atomistiques*, p. 146.

4. COURNOT, *Considérations sur la marche des idées*, I, p. 249-50, Boivin.

elles aussi, une dimension de réalité interne ? N'est-ce pas une forme nouvelle d'anthropocentrisme que de prendre à la lettre des expressions comme « l'effet Zeemann », l'« effet Stark », « l'effet Compton », ou de soutenir que les innombrables composés organiques de laboratoire sont vraiment les « créations » de l'esprit humain ? Donnons un peu de jeu à notre imagination; représentons-nous une expérience de laboratoire à l'échelle des dimensions astronomiques, voyons grandir, comme une nébuleuse lointaine, les mains, le visage du chimiste, et rendons justice aux molécules qui se construisent d'elles-mêmes, s'arrangent elles-mêmes selon leur nature, font, comme elles peuvent, tout ce qu'elles peuvent. Les mains, le cerveau du chimiste, ou, si l'on veut, son esprit, dans le ciel lointain, n'ont fait qu'accélérer le hasard des rencontres, ils ont donné un champ à l'activité des éléments chimiques, mais leur responsabilité est encore plus indirecte que celle de Richelieu dans les œuvres des académiciens contemporains.

Renversons les rôles. Supposons qu'une sorte de géant néronien s'amuse à expérimenter sur l'humanité comme un chimiste sur les acides gras ; nous comprendrions très vite que les noms qu'il donnerait à ses « effets » s'appliqueraient pourtant à des réalités spécifiquement humaines. Si l'astrophysique moderne est devenue comme une annexe du laboratoire, en ce sens que les conditions de température et de pression régnant à l'intérieur des étoiles réalisent de véritables expériences qui peuvent confirmer des vues théoriques, cela prouve que la technique de laboratoire est interchangeable avec des faits naturels.

II. Nous nous trouvons maintenant devant une deuxième position de l'anti-réalisme. Cette correspondance même de la technique et de la nature devient un nouvel argument : entre toutes les expériences, entre toutes les techniques et tous les phénomènes, entre tous les esprits, « il y a une œuvre d'objectivité ». Un réel brut ne suffirait pas à assurer cette cohérence qui signale plutôt l'incarnation d'une idée, la matérialisation d'une épure intellectuelle. « Il apparaît donc bien, derrière les phénomènes chimiques de premier examen, un plan nouveau de l'être, véritable noumène chimique que nous ne touchons jamais par l'expérience, mais qui nous est indispensable pour comprendre l'expérience. » « Le problème de la clas-

sification domine le problème de la connaissance d'une substance particulière <sup>1</sup>. »

Encore une fois, nous voyons très bien ce qu'il y a de vrai dans ces remarquables formules, mais nous ne voyons pas leur valeur d'argument <sup>2</sup>. Réalisme ne signifie pas nécessairement pluralisme absolu, pluralisme incohérent. Il y a convergence entre la table de Mendéléef et la découverte d'un atome nouveau, convergence entre les effets d'un modèle de laboratoire bien construit et les phénomènes observés dans la nature, convergence entre les bonnes solutions des candidats qui dans un examen font le « même » problème, convergence entre le rendement d'un « même » moteur (numériquement) à des moments différents, ou d'un « même » moteur (structuralement, dans une fabrication en série) à des endroits différents. Le problème de l'unité ou de la convergence ne fait qu'un avec le problème de l'universel ou le problème de l'induction. L'identité numérique, la persistance d'un être, n'est peut-être qu'un cas particulier de l'identité structurale, et le langage courant a sans doute été métaphysiquement bien inspiré quand il a employé le mot « même » indistinctement lorsque deux élèves font le « même » problème, en trempant leur plume dans le « même » encrier. Une chose ne pourrait sans doute pas continuer à être ce qu'elle est, elle ne pourrait pas évoluer d'une manière régulière si elle ne pouvait, et même si elle ne devait ressembler à une autre chose ; s'il n'y avait dans l'univers comme une sorte de cristallisation systématique. C'est très mystérieux : on dirait que les êtres concrets participent à un ordre du possible qui leur impose un plafond ou des glissières, et c'est pour cela que dans la science, la rationalisation du possible précède et prépare la rationalisation du réel, et que la chimie particulièrement, comme on le voit avant tant de netteté dans le principe d'exclusion de Pauli, semble finalement étudier surtout les rapports du possible et du réel.

Il est assez étrange, mais sans doute logique au fond, que l'horreur anti-réaliste du tout-fait dans le monde physique paraisse conduire à un tout-fait d'un autre ordre. On ne peut rejeter l'harmonie naïve du réalisme naïf que pour insister sur l'harmonie,

1. BACHELARD, *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne*, p. 68.

2. On doit noter d'ailleurs, que le but de M. Bachelard est de donner une idée juste de la science, bien plus que de discuter des doctrines philosophiques qu'il estime sans doute également inadéquates.

l'accord de la pensée et des choses, ou des pensées entre elles. Nous ne sommes pas convaincu qu'il faille abandonner le réalisme physique. Si je me donne pour tâche de ranger de toutes les façons possibles *a, b, c* et *d*, il y aura un plafond de possibilités qui limitera les combinaisons effectives. Si j'invente un jeu nouveau avec des règles nouvelles, je constituerai de même un autre plafond. L'intervention du « je » dans ces exemples n'a rien de mystérieux. Comme dans le cas de la technique, il ne représente qu'une circonstance particulière. Dans l'hérédité mendélienne, et dans bien d'autres cas, les combinaisons possibles se passent du « je », et même de l'« esprit ». Toute explication scientifique consiste au fond à montrer qu'un phénomène se range dans un cadre de possibilités : ce cadre des possibles est lui-même un phénomène qui se range dans un autre cadre. Dans le cas de la physique quantique, il se trouve que nous avons remonté jusqu'à un cadre de possibilités que nous ne savons rattacher à rien : les règles du jeu paraissent alors arbitraires et, en conséquence, la réalité paraît résider entièrement dans le langage mathématique par lequel on l'exprime. L'axiomatique physique prend l'allure de l'axiomatique mathématique. Mais il reste à savoir s'il n'y aurait pas derrière tout cela un caractère commun de la réalité, dont les mathématiques pures, après tout, font aussi partie.

Ce qui fait illusion, c'est que, à un moment donné, dans la recherche, l'esprit anticipe et devine le système (le cadre de possibilités), avant que l'expérience soit complète. L'expérience vient ensuite comme pour remplir le cadre préparé par l'esprit et dont l'esprit se fait honneur. Mais on aurait la même impression au cours d'un jeu de puzzle, lorsque l'on n'a plus que quelques pièces à placer, ou au moment où l'on résout ce test d'intelligence qui consiste à continuer une série de chiffres disposée selon un certain ordre à découvrir. Au début on patauge, puis on devine le principe du remplissage. Le cadre de possibilités est lui-même un être réel, il n'a rien de surnaturel, d'idéal. Simplement la Nature, comme nous-même, crée moins souvent un nouveau cadre qu'elle ne remplit ceux qui existent déjà. Cette distinction entre le remplissage, le fonctionnement d'une part, et la création, l'émergence d'autre part, est fort importante — bien qu'elle n'ait rien d'absolu, car le remplissage d'un cadre, en général, le déforme et prépare ainsi peu à

peu un être nouveau et un nouveau possible<sup>1</sup> — mais elle ne correspond pas avec la distinction du réel et de l'idéal. Tout est réel et naturel, la création du jeu d'échecs, comme le fait de jouer une partie d'échecs ; la fabrication d'une machine comme le fait de se servir de cette machine ; le cerveau du mathématicien vraiment inventeur qui crée un symbole nouveau, ou celui du mathématicien qui continue simplement à défricher le domaine ouvert par un génie original ; l'apparition d'un type organique nouveau comme la reproduction à des millions d'exemplaires de ce type organique. Les naturalistes, découragés de tenter des explications particulières devant la profusion des espèces vivantes, disent quelquefois que « tout ce qui était possible s'est réalisé ». Ce n'est pas littéralement vrai : un domaine d'une telle immensité a été ouvert avec l'apparition de la cellule vivante qu'il est impossible de dresser en biologie l'équivalent de la table de Mendéléef. Mais cette table, théoriquement, existe, et nous pouvons le dire sans être infidèle au réalisme physique que nous défendons, puisque le possible pour nous ne désigne pas autre chose que les degrés de liberté impliqués par les liaisons qui font un être *donné*. L'ordre systématique dans la chimie et la physique ne contrastent avec l'ordre biologique que par la plus grande simplicité de la réalité qui le supporte. Le possible primitif est certes mystérieux, mais mystérieux comme l'être lui-même, puisqu'il n'est qu'une façon de le parler.

Nous retrouvons donc, contre l'anti-réalisme de la technique et du possible, les conclusions auxquelles nous étions arrivés dans la critique des arguments tirés de la relativité. Il y a un réel indépendant de tout esprit, de toute systématisation intellectuelle, mais ce réel n'est pas une substance ou un élément substantiel, c'est une forme et un cadre de liaisons donné. On peut dire qu'une théorie scientifique prend successivement trois aspects : 1<sup>o</sup> tant qu'elle est imparfaitement au point, elle fait l'effet d'un instrument conventionnel, d'une vue de l'esprit ; 2<sup>o</sup> dès qu'elle se perfectionne, elle semble comme se matérialiser : l'atome, l'électron, deviennent presque des choses visibles ; 3<sup>o</sup> enfin, comme c'est le cas aujourd'hui pour l'électron, la « chose » s'évanouit de nouveau, et ne laisse plus qu'une sorte de structure à l'état pur, un règne de relations. Mais il

1. Sauf peut-être dans le domaine de la micro-physique.

est évident que le stade 3 est un perfectionnement du réalisme, et nullement un retour au stade 1.

III. Finalement, la critique anti-réaliste semble souvent se réduire à une thèse plus générale encore et que tout réaliste peut approuver. Cette thèse n'est autre que l'idée centrale de Cournot : il y a dans les œuvres rationnelles, scientifiques, techniques de l'homme un phénomène de récurrence ; ces œuvres ont pour base l'homme comme être vivant mais dans leur nature, dans leur essence, elles échappent au plan de la vie et manifestent plutôt des affinités avec le plan des réalités matérielles : « La psychologie empirique [c'est-à-dire organique], est séparée de la logique ou de la psychologie rationnelle par toute l'épaisseur des sciences. » La science et la technique s'accroissent indéfiniment comme des minéraux, tandis que les générations humaines qui successivement y travaillent, passent et meurent comme tout ce qui vit. Newton et Poincaré suivent la voie de toute chair, mais d'autre part, ils participent à l'œuvre d'objectivité de la science, dans la mesure où la science après eux n'est plus ce qu'elle était avant eux. « La moindre preuve de géométrie rétablit le royaume invisible des esprits<sup>1</sup>, »

La métaphore est belle, et même vraie, mais ce royaume des esprits n'est, pour parler plus prosaïquement, que la manière d'être d'un étage de réalité. Se soumettre à l'objet, obéir aux lois de l'objet, ce n'est pas participer à l'Esprit universel, c'est se déplacer dans le système du réel. Si un ignorant, un géomètre, un philosophe sont jetés par une fenêtre, ils redescendent au rang des corps physiques et décrivent tous trois une parabole : ce n'est pas un autre genre d'accord que l'on trouve dans une démonstration géométrique.

Nous sentons qu'il y a un son juste dans la philosophie idéaliste au moment où elle nous parle de « participation à l'Un ». Que tout ait des lois immanentes, même les œuvres que nous entreprenons avec une émotion, une fièvre toute humaine ; que ces lois surtout soient cohérentes, qu'elles assurent la ressemblance des phénomènes du même ordre, malgré la variété de leur conditionnement, cela prouve assurément une unité des êtres, unité qui pour nous demeure mystérieuse et abstraite, et à laquelle nous ne pouvons nous empêcher de chercher avec raison une face concrète et,

1. ALAIN, *Propos sur l'éducation*, p. 323.



pour ainsi dire, vivante. Nous nous sentons parents de tout ce qui est unifié par la science, et nous éprouvons une sorte d'horreur xénophobe devant les domaines où l'unité causale semble rompue. Mais la question subsiste : le réalisme est-il donc nécessairement synonyme de pluralisme incohérent ?

\*  
\* \*

Il y a un réalisme puéril. Il y en a même plusieurs. Puérile l'exigence d'intuition devant certaines notions scientifiques telle que la rotation propre de l'électron ou le corpuscule de lumière, puisque vouloir intuitionner, c'est demander, comme l'a montré Perrin <sup>1</sup>, à voir avec notre rétine, ce qui est physiquement un non-sens. Puéril aussi le réalisme qui consiste à transformer en chose ce qui n'existe que comme opération. Mais la critique du réalisme puéril ne saurait nous conduire qu'à un autre réalisme. Les opérations dites intellectuelles se déroulent encore dans le monde réel, et les mathématiques, comme la technique, doivent être remises à leur vraie place parmi les phénomènes naturels. Elles sont, suivant l'expression de A. Denjoy, que R. Poirier reprend et approuve, « des phénomènes de calcul ». On peut toujours matérialiser une axiomatique, c'est-à-dire construire un appareil physique où les conventions et définitions préliminaires à la chaîne déductive existeront comme liaison d'organes. Cette thèse scandalise par son apparente grossièreté. Elle fait, de plus, l'effet d'un cercle vicieux. Elle risque de rappeler le temps où le physicien cherchait contradictoirement des modèles mécaniques de phénomènes mécaniques. Aujourd'hui, dirait-on, les mathématiques représentent, au contraire, la véritable matière première de la physique. Nous croyons, en effet, qu'il y a bien là un cercle, ou plutôt — par allusion à Cournot — une « récurrence ». Des liaisons d'ordre élémentaire peuvent être « jouées » par des êtres d'une grande complexité, grâce à l'artifice d'un montage conventionnel, d'une axiomatique. Les symboles mathématiques ne sont pas autre chose que des liaisons auxiliaires qui permettent à l'esprit humain de reproduire, en éliminant l'excessive richesse de son étage, le comportement de réalités plus simples et plus fondamentales. Quoi d'étonnant alors si ce qui pour nous est abstrait,

1. J. PERRIN, *L'orientation actuelle des sciences*, p. 25.

représente presque tout le concret de ces réalités plus simples ? Quoi d'étonnant surtout s'il y a accord entre le comportement de ces réalités simples et le fonctionnement de notre montage mathématique ? « Le calcul tensoriel, selon le mot si juste de Langevin, sait mieux la physique que le physicien lui-même <sup>1</sup>. » Cela revient à dire : « Laissons fonctionner le montage qui a déjà fait ses preuves, il reproduira mieux la manière d'être et d'agir de la réalité physique qu'il symbolise que ne pourraient le faire des expériences mentales improvisées et sans rigueur. » L'aspect mystique de la formule se dissipe, en même temps que son aspect idéaliste, quand on songe qu'il y a quelque chose qui sait encore mieux la physique que le calcul tensoriel, et c'est l'univers physique lui-même. Le calcul ne « sait » la physique que parce qu'il est un phénomène dans l'univers. •

« On ne peut, sans lui enlever sa signification profonde et sa vie intérieure, isoler une science abstraite, fût-ce la mathématique, de ses origines intuitives <sup>2</sup>. » Mais cette façon de parler est encore équivoque. Il faut être plus radical et remarquer, avec René Poirier : « Nous sommes d'un seul tenant, nous n'avons au fond qu'un seul procédé de pensée, qu'une seule emprise sur les phénomènes, qui est d'en imiter symboliquement le devenir par des figures matérielles taillées en lui-même <sup>3</sup>. » « Il n'y a aucune différence essentielle entre la manière dont une allégorie logique ou numérique rationalise le réel et celle dont le fait un schéma de structure, une hypothèse figurative <sup>4</sup>. » C'est ce que l'on pourrait résumer en disant que la mathématique n'est pas une science, mais tout à la fois une science et une réalité — ou mieux peut-être, une réalité auxiliaire de la science.

La physique théorique est aussi pour une grande part axiomatique. Comme le remarque Gonseth <sup>5</sup> avec humour, après avoir cité le mot bien connu d'Einstein — « Pour autant que les théories mathématiques s'appliquent à la réalité, elles ne sont pas sûrement valables et pour autant qu'elles sont sûres, elles ne s'appliquent pas

1. Rapporté par BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique*, p. 54.

2. GONSETH, *Les fondements des mathématiques*, p. 96.

3. R. POIRIER, *Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps*, p. 131.

4. *Ibid.*, p. 145. Nous avons soutenu la même thèse dans *l'Esquisse d'une philosophie de la structure*, Alcan, S. 248, sqq.

5. GONSETH, *Les fondements des mathématiques*, p. 12.

à la réalité » — ce mot s'applique sans y changer une virgule, à la physique théorique, et pourtant Einstein hésiterait sans doute à écrire : « Pour autant que la théorie de la relativité s'applique au réel, elle n'est pas sûrement fondée, et pour autant qu'elle est sûre, elle ne s'applique pas au réel ». Pour dissiper l'équivoque, il suffit d'affirmer hardiment qu'en effet une physique théorique, au sens fort du mot, ne serait pas non plus une science, mais un phénomène, une sorte de phénomène de « duplication imparfaite du monde », qu'un naturaliste stellaire comparerait peut-être au mimétisme étrange de certains papillons. Il n'y a science et connaissance que par le va-et-vient établi entre la construction et le modèle, entre l'hypothèse figurative et le reste du monde ainsi figuré. Mais la science ne cesse pas d'être un fait. Le cerveau — ou l'esprit — humain, fonctionnant comme une sorte de machine — ou de système — dont les liaisons sont fournies par les propriétés définies une fois pour toutes des algorithmes, reproduit, par son fonctionnement, le fonctionnement de certaines autres parties de l'univers. Réalité à côté d'autres réalités.

R. RUYER.

## MOI ET NON-MOI

*Essai d'une philosophie réaliste.*

1. « Dans ce monde, il n'y a que moi qui existe. Quelle que soit la chose qui m'apparaît, distincte et séparée de moi, elle n'est que fantôme et illusion, enfantement de mon esprit.

« Oui, il paraît qu'il existe une nature, un ciel plein d'étoiles, un univers plein de mondes tournant avec le nôtre et autour du nôtre. Mais tout n'est qu'apparence : cette nature existe parce que je la pense ; ces mondes tournoient dans ma pensée ; et les lois qui gouvernent leurs évolutions, ma pensée ne les découvre pas, mais les crée dans l'acte de les penser.

« Je peux douter de tout, mais non pas d'une chose : je pense. Donc la pensée est la seule chose sur laquelle je me tiens debout pour me sauver. Et quand je dis pensée, je ne veux dire que *ma* pensée, parce que celle des autres n'existe que dans la mienne ; elle est à eux uniquement parce que je la leur attribue.

« La pensée est l'essence même de l'être, la réalité des réalités, en dehors de laquelle il n'y a que l'obscur, le vide, zéro, rien. Faites que je pense : tout est créé. Que je cesse de penser : l'univers cesse d'exister.

« Evidemment, par pensée je n'entends pas le raisonnement syllogistique brut : les hommes sont mortels. Pierre est un homme. Pierre est mortel. Et pas davantage l'enchaînement logique de plusieurs syllogismes entre eux. Le terme *pensée* est pris dans une signification plus large : il veut dire *conscience*, la conscience que j'ai de moi-même, *auto-conscience*.

« Pour faire la critique de cette conception, on fournit des exemples puérils. On dit : est-il donc possible que ce soit le prisonnier, enfermé dans le cachot, qui fasse exister, en les pensant, le mur qui est devant lui, la chaîne qui lui lie mains et pieds, le

grillage qui l'empêche de s'évader et de recouvrer la liberté qu'il a perdue ?

« En réalité, le prisonnier peut, au besoin, rêver que mur, chaîne et grillage n'existent plus, et par là, s'il ne sort pas de prison, il ne sort pas davantage de sa pensée ; de même qu'il peut se réveiller de son rêve et se retrouver devant mur, chaîne et grillage. Et aussitôt qu'il les aura encore devant lui, il recommencera à les penser comme une limite, et les pensant comme une limite, il ne sera pas davantage sorti de sa pensée. Je peux accepter le mur et je peux ne pas l'accepter, me résigner à lui ou me briser la tête contre les pierres dont il est fait, comme Pierre des Vignes, mais dans les deux cas, de ma pensée, c'est-à-dire de moi, qui, en acceptant le mur ou en ne l'acceptant pas, le pense de toutes façons, je ne sortirai jamais.

« Rien d'extérieur n'existe ; tout nous est tragiquement intérieur, la félicité comme la douleur, la réalité comme le rêve, la nature avec ses océans et ses montagnes, comme le concept le plus abstrait et le plus élevé auquel la pensée logique puisse arriver, celui au-dessus duquel il n'y a pas d'autre concept, et devant lequel l'œuvre de la raison humaine, comme au bout d'une impasse, fatalement s'arrête : le concept d'*existence*. »

2. Les critiques les plus intelligents des théories solipsistes ont tous affirmé l'inutilité d'une critique dirigée contre les assertions solidement enchaînées de ces doctrines, chaîne logique de corollaires logiques, déduits d'une primitive et fondamentale vérité : la résolution totale de la réalité dans la pensée.

Quelqu'un s'est obstiné, serrant de près le système solipsiste, à le pousser de marche en marche jusqu'aux conséquences les plus insoutenables (démonstration par l'absurde), et l'a enfin triomphalement immobilisé dans une position contraire à toutes les vérités suggérées par le bon sens.

Le solipsisme a déclaré qu'il pouvait se passer du bon sens et a accepté avec tranquillité les absurdités qu'il aurait dû repousser.

Il y a du reste deux espèces de solipsismes : l'un au sens large (l'actualisme), l'autre au sens étroit. La différence entre les deux porte sur une lettre : pour le solipsisme au sens large, il n'y a que Moi (*M* majuscule) ; pour le solipsisme au sens étroit, il n'y a que

moi (*m* minuscule). Des deux, cependant, le phénix de la rigueur logique n'est pas le premier, c'est le second : étant donné que le premier, l'actualiste, qui en général aboutit à faire éternellement place nette de toute espèce de distinctions, est obligé pour se définir d'avoir recours à une distinction entre le moi empirique et le moi transcendantal qui a la valeur exacte du talon d'Achille. Le premier coup à jouer, pour un critique, c'est de se refuser à cette distinction, et d'obliger le solipsisme au sens large à le devenir au sens étroit.

Mais, pour aboutir à une critique irréfutable, il faut remonter jusqu'à la source ; battre constamment en brèche un point unique, l'assertion de l'identité de la pensée avec le réel ; démontrer, avec des moyens critiques, la dualité irrémédiable du monde et de la pensée.

3. Tout le tort de la doctrine solipsiste consiste en cette déficience énorme de compréhension psychologique, qui lui a permis de concevoir l'essence de l'âme comme un *logos* ; alors qu'au contraire elle n'est qu'un désir : désir illimité de quelque chose qui manque, désir brut à sa racine — c'est-à-dire *libido* —, et sublimé en *curiosité* dans le champ de la pensée.

Ou bien ma pensée est un *désir de comprendre*, et dans ce cas, je peux la concevoir telle qu'elle est, à la recherche perpétuelle d'une vérité absolue qui toujours lui manque ; ou bien elle n'est pas désir, et alors son activité, son *devenir* manque de raison et de but. Je ne puis la concevoir qu'arrêtée, comme une montre dont le ressort est brisé.

Entre rationnel et irrationnel, ce n'est pas au rationnel que revient la priorité. La volonté aveugle, l'impulsion brutale et instinctive est dans l'homme quelque chose de primordial.

Arthur Schopenhauer (quoique idéaliste, lui aussi, sur le terrain gnoséologique) l'affirmait, il y a déjà un siècle, et dans les termes les plus explicites, au moment où il faisait, non pas de la pensée, mais du vouloir, de la volonté aveugle de vivre, la racine du monde et des maux qui le tourmentent. Et pour peu qu'on approfondisse la pensée du philosophe allemand, on sait en quel sens il faut entendre le terme de volonté qu'il adopte.

« Le caractère de l'intelligence par rapport à la volonté est tout

à fait secondaire ; la volonté se sert de l'intelligence comme d'un instrument propre à ses fins, en l'obligeant, comme une servante, à coordonner les pensées autant que possible selon les lois de l'association et de l'abstraction, en vue de se pouvoir orienter dans tous les cas qui se présenteront devant elle. A la base de la connexion des idées est la volonté. La volonté guide l'intelligence dans l'assemblage des concepts et dans la formation des vérités. L'élément a-logique avec lequel s'identifie l'essence du réel conditionne l'élément logique et l'oblige continuellement à créer des vérités utiles à ses fins, pour son propre service. »

La pensée humaine n'a d'autre valeur que celle d'un résumé d'expériences socialement utiles, faites au cours des siècles par les générations les plus diverses, et mises en commun pour former un patrimoine auquel nous aussi, derniers héritiers, avec notre expérience personnelle, essayons d'ajouter quelque chose chaque jour.

Arraché à la réalité sociale où elle est née, la pensée de l'homme n'a plus de sens ; un être humain isolé depuis sa naissance dans une île déserte retournerait à l'état d'animalité primitive. Et qu'est-ce qui, au bout du compte, distingue le délire du fou de la pensée dite sensée ?

Inutile de chercher la différence dans la pensée en soi ; de ce point de vue l'une équivaut à l'autre. L'homme sensé associe les idées, le fou aussi les associe : chacun à sa façon. Il n'est pas encore démontré que la pensée du fou, comme de celui qui rêve, n'ait pas de signification. La signification existe toujours, même dans la pensée la plus absurde, de celui qui délire comme de celui qui rêve. La psychanalyse l'a démontré.

La véritable et capitale différence consiste en ceci : que, des deux pensées, l'une est socialement utile, et l'autre non ; l'une est en mesure de protéger la vie de celui qui la formule, l'autre le livre sans défense à toutes les forces de la nature, dont il sera victime à la première occasion. De plus l'une est, pour ainsi dire, négociable, l'autre ne l'est pas, d'où la valeur toute conventionnelle, au fond, de nos raisonnements.

La raison, en d'autres termes, n'a de valeur que comme *instrument*, dont notre volonté aveugle de vivre se sert, pour s'affirmer chaque jour davantage dans le cercle des forces physiques qui l'entourent et menacent de l'accabler. Est vrai, en conséquence,

tout ce qui nous est utile, faux tout ce qui nous nuit. Le vrai coïncide avec le bien, le faux coïncide avec le mal.

4. Il serait naïf de croire que la pensée humaine, même la plus abstraite, même la plus logique, pût se soustraire à l'influence du désir. Tout au plus pourra-t-elle le sublimer. Mais le ressort intérieur du processus de notre pensée n'en est pas moins de nature libidique : le plaisir de comprendre. La joie de saisir et de maîtriser l'argument.

Du reste, la pensée logique, effectivement désintéressée, n'existe que dans l'abstrait. Pensée concrète, réelle, signifie pensée psychologique, amalgame curieux d'images et de mots, de phrases inachevées, de contingences associatives, que le désir d'arriver à une vérité donnée s'efforce de coordonner, et que les inhibitions inconscientes de toute espèce tendent à faire dévier du but.

Le désir est pour cette pensée comme une tunique de Nessus ; c'est son éternel tourment, mais en même temps son œstre, l'impulsion qui la pousse à progresser. Elle ne peut l'arracher de son épaule et le rejeter sans arracher aussi des lambeaux de sa chair vive.

Celui qui réellement ne désire plus rien, ne pense plus. Le véritable bouddhiste vit dans l'immobilité la plus complète du corps et de l'esprit, en une contemplation à la fois mystique et stupide, vide de toute pensée. Le sceptique qui ne croit plus à rien — il le dit — continue encore de penser, parce qu'animé encore par le désir de convaincre les autres qu'il vaut mieux ne croire à rien que croire à quelque chose.

Le terme même de philosophie démontre la vérité de cette thèse : le philosophe ne sait pas, il désire savoir. La science n'est pas une possession statique, mais une recherche continue, animée par un désir.

Cette pensée psychologique concrète forme le substrat inéliminable de la pensée logique discursive. La pensée logique n'est qu'un choix, une copie au net des résultats les plus utiles obtenus par la pensée concrète ; c'est une pensée arrangée, rajustée, afin de faire bonne figure ; qui feint le désintérêt pour ne pas paraître suspecte ; et aussi d'être née ainsi, toute faite, pour la même raison qui empêchera toujours une femme d'avouer combien d'heures elle a consacrées à se faire une beauté.

5. Et nous voilà arrivés, je crois, au point décisif, au passage le plus délicat de notre critique de l'idéalisme. Si l'essence de notre vie est le désir, critère ultime pour distinguer le caillou de l'animal et de la plante, ce qui vit de ce qui ne vit pas, le désir est toujours désir de quelque chose qu'on voudrait avoir, mais qu'on n'a pas, et qui est donc hors de nous.

Désirer présuppose par définition un *objet* qu'on ne possède pas, donc externe ; car si l'objet du désir était interne, de ce fait nous le posséderions déjà, le désir n'aurait plus de raison d'exister, et cesserait d'être tel. Et dès lors qu'en vivant nous ne faisons que désirer, il nous faut admettre, non seulement le manque d'objets multiples particuliers, mais encore la transcendance continuelle d'un objet, sa continuelle non-possession, une dualité perpétuelle entre le sujet qui désire et l'objet qui est désiré. Et tout le tragique de la vie humaine, au fond, consiste en cela, que notre désir ne s'éteint jamais, renaît de ses cendres mêmes, encore que satisfait. Une chose possédée, on en désire une autre, ainsi de suite à l'infini. Et aucune d'elles jamais ne se révèle capable de nous assouvir véritablement.

D'où l'éternelle inadéquation du moi au non-moi, l'éternelle insuffisance du monde externe par rapport à l'interne, de l'univers à l'âme humaine, et vice versa.

Détruite du point de vue d'une pensée pure, désintéressée, qui n'existe pas, la dualité renaît aussitôt du point de vue d'une pensée concrète, conçue comme désir continu.

Le mot *réalité* n'est pas antinomique au mot *pensée* ; un concept même est réel, tout comme un arbre ou un édifice, quoique pourvu d'une réalité purement conceptuelle, qu'il faut distinguer de la réalité matérielle. La réalité matérielle, quoique vulgairement désignée par antonomase comme *la* réalité, n'est pas la seule. Il y a deux réalités : la physique et la psychologique.

La véritable, irrémédiable antinomie, est entre *désir* et *réalité*, dès lors que par *réalité* on entend non pas l'existence effective d'une chose, mais la concrétisation d'un rêve, la réalisation d'un désir ; ici les deux mondes, encore que connexes, seront toujours externes, irréductibles entre eux, pour la simple raison qu'on désire seulement ce qui, dans l'un, n'existe pas, et qu'on présume ou qu'on espère pouvoir trouver dans l'autre.

Inutile de dire que l'idéalisme n'est pas la négation d'un monde

extérieur. Il est la constatation que l'exigence de ce monde ne peut être tirée que du monde interne, pensée ou désir à votre choix.

Au vrai, prétendre que, dans un système de pensée, l'affirmation de l'exigence d'un monde externe n'ait pas lieu en ce monde interne, et grâce à lui, est... une belle prétention.

Notre réalisme se justifie pleinement du fait que c'est au bout du compte le monde externe qui nous contraint, et contre notre désir, à prendre acte de son existence (essayez de l'oublier !) ; car, à nous tout seuls, nous ne serions jamais en disposition, ni contents de le faire.

6. Et, pour revenir à l'exemple de l'homme enfermé dans une prison, conçue comme pensée pure, la prison qui l'enferme ne lui sera pas davantage externe, mais interne ; interne comme lui est interne son désir d'en sortir et la représentation du cachot dans lequel il est contraint de vivre.

Mais la prison lui redevient externe, ipso facto, dès qu'il n'est plus une simple pensée qui pense, mais s'incarne, comme il ne peut s'empêcher de le faire, dans la partie la plus vive et la plus vraie de soi : son désir d'en sortir. Un prisonnier, comme sujet, n'est pas un Euclide, ou un Archimède, bref, un raisonnement désintéressé ; sa pensée, c'est un *désir de s'évader, fait personne*, entravé par un *quid* qui s'appelle cachot, un *quid* qui nie ce désir et qui pour cette raison lui est externe. Justement parce qu'il le nie.

Il est à remarquer qu'on ne peut pas dire non plus : « Ceci est un cas particulier, sans portée. Le prisonnier comme sujet est un sujet empirique, lié à des conditions particulières de temps et de lieu. Le Sujet dont nous parlons, il faut l'écrire avec une S majuscule ; et c'est le sujet absolu, libre de toute condition particulière, la Pensée pure, commune à tous, numériquement Une. »

Non. Parce que ce Personnage, la Pensée avec un P majuscule, numériquement Une, c'est justement lui, le prisonnier par excellence, un désir continu de s'évader d'une réalité qui sans désemparer le persécute, ou qui de toute façon ne le satisfait pas, — de la dépasser et de la comprendre, sans jamais y réussir ; de se l'intérioriser, sans jamais l'épuiser ; de l'expliquer définitivement, sans l'expliquer. Les parois de la prison s'élargissent toujours, à l'infini ; le prisonnier s'agrandit. Mais le prisonnier reste prisonnier, et la prison reste prison.

7. En d'autres termes, l'objet n'est pas objet parce que je le pense, il est objet parce que je ne le désire pas et qu'il est là ; parce que je le désire et qu'il n'est pas là. Je veux qu'un certain télégramme m'arrive, et il n'arrive *pas* ; qu'une lettre déjà envoyée par moi puisse revenir en arrière, et elle ne revient *pas*.

L'indépendance la plus absolue à l'égard de mes caprices et de mes repentirs régit et gouverne les choses humaines ; voilà pourquoi je suis obligé de les considérer comme externes.

Au raisonnement du solipsiste : ce mur qui est devant moi est dans ma pensée, et toutes mes pensées sont intérieures à moi qui les pense, donc, ce mur m'est intérieur ;

Nous substituons cet autre : ce mur me gêne. Je voudrais le franchir et ne peux pas. S'il était à mes ordres, il s'en irait, mais il ne s'en va pas. Donc ce mur m'est extérieur.

Seul un être purement hypothétique, dont les désirs, comme par la vertu d'une mystérieuse harmonie préétablie, marcheraient toujours en accord avec le train des choses dans l'univers, ne pourrait pas s'apercevoir de l'extériorité du monde physique par rapport à lui.

Mais il suffit qu'un seul de ses désirs vienne à subir le refus des choses, pour que la dualité du monde interne et du monde externe, une fois constatée, reste établie pour toujours, fêlure irréparable dans la masse jusque-là compacte d'un cristal, fracture sans remède.

Le prisonnier pourra, je veux bien, avec le temps, se résigner à sa prison, et son désir d'en sortir s'éteindre définitivement ; mais il suffit qu'une seule fois, en un seul moment, il ait voulu en sortir et n'ait pas pu : désormais la séparation entre lui et sa prison se poursuivra à jamais.

Si ce que nous venons de dire est vrai d'un point de vue purement rationnel, cela est vrai encore d'un point de vue ontogénétique ; c'est exactement ce qui arrive au nouveau-né.

D'abord il ne fait pas la distinction du moi et du monde extérieur : moi et non-moi ne diffèrent pas pour lui ; il sent comme moi tout ce qu'il perçoit (moi égocosmique de Federn).

La fracture entre son monde et le monde qui n'est pas sien se produit brusquement, du jour où on lui refuse quelque chose ; alors, pour la première fois, il s'aperçoit qu'il existe un *autre* que

*lui*. De la phase du moi égocosmique ou passe à celle du moi *égo-centrique* ; tout est autour de moi, à mes ordres.

Ce n'est que peu à peu, avec le temps, avec l'expérience, et dans la mesure où il devient adulte, que l'homme apprend à renoncer au narcissisme initial et à s'apprécier adéquatement soi-même : à comprendre que sa petite personne n'a qu'une utilité modeste, qu'elle peut même disparaître sans que l'univers en souffre ou que quelqu'un s'en aperçoive.

8. Au concept de désir on ne saurait d'autre part opposer celui de crainte. La crainte n'élimine pas le désir, elle le confirme, elle le suppose. Elle n'est que son aspect négatif, comme le négatif photographique en face du diapositif. Celui qui craint, désire. Celui qui désire, craint.

Craindre et désirer coexistent dans l'âme comme les deux faces de sa vie, l'une exposée à la lumière, et l'autre à l'ombre, comme deux attitudes simultanées vis-à-vis de quelque chose qu'on attend.

Nous pouvons même dire que dans le concept d'*attente* ou d'*expectative*, crainte et désir convergent ; mais on ne peut établir aucune loi précise d'interdépendance. On peut s'attendre à une chose justement parce qu'on la désire, mais aussi parce qu'on la craint, et vice-versa. Et le fait qu'elle se réalise effectivement est à son tour indépendant tant de la crainte que du désir. Une chose ne se réalise pas parce que je la désire, de même qu'elle ne se réalise pas parce que je la crains. Dans les deux cas elle peut se réaliser ou non. En d'autres termes, de mon désir ou de ma crainte, de mon attente ou de ma non-attente à la réalisation effective d'une chose, il n'y a nul lien déterminant, de quelque sorte qu'il soit.

Et c'est pour cela que les deux mondes, celui du désir-crainte (attente) et celui de la réalisation effective, non seulement peuvent mais doivent être considérés comme indépendants, bien que liés entre eux.

L'un est interne, par conséquent l'autre externe par rapport à nous.

9. Quant à la multiplicité réelle des sujets singuliers, là aussi, si par essence du sujet nous entendons le fait de penser, chaque pensée individuelle peut retomber dans la généralité unique de la Pensée.



Mais chaque sujet singulier n'est qu'un vouloir singulier. Une Volonté Unique à la Schopenhauer est, elle aussi, une abstraction ; ce qui existe concrètement, c'est une multiplicité de petites volontés individuées, qui se heurtent l'une à l'autre, et qui sont extérieures l'une à l'autre, non pas qu'elles veuillent des choses diverses, mais *justement parce qu'elles veulent toutes la même chose*.

Rien de plus étranger et de plus divisé d'avec soi-même que deux chiens qui prétendent au même os, que deux hommes qui aspirent à la même position sociale. Mais ce n'est pas de cela que nous voulons maintenant nous occuper.

La plus grande des apories dont on accuse le réalisme, c'est que deux mondes hétérogènes, infinis tous les deux, et dont l'un exclut l'autre, coexistent sans connexion.

Ou bien tout est spirituel, dit-on, ou bien tout est matériel. Il ne peut y avoir qu'un seul monde.

La connexion des deux mondes pour la psychologie traditionnelle reposait sur la sensation. Mais aucun solipsiste ne peut plus accepter comme connexion un phénomène qui présuppose le monde extérieur, mais ne le démontre pas. Présupposition illusoire, que la raison balaie cent fois.

Pour nous, qui avons fait de l'âme un désir — qui va de la concupiscence à l'amour, de l'avidité bestiale à la recherche du savoir — le *trait d'union* entre le dehors et le dedans, le passé et le présent, l'individu et l'espèce, ne peut se trouver que dans l'instinct.

L'instinct est dans l'homme une région neutre et un terme moyen en tous les sens. Un pont entre deux mondes. Il est à nous et il n'est pas à nous. Il nous est intérieur et il nous est extérieur. C'est un poids et une poussée. Une impulsion brutale et une force plus intelligente que nous. Un *logos* et un *a-logos*. Et grâce à lui finalement le problème gnoséologique se renoue au problème moral. Toute la morale de l'homme repose sur la maîtrise de ce « soi » qui est lui et qui n'est pas lui à la fois.

L'homme primitif en est à considérer encore le corps, son propre organisme physique, comme une *chose à lui*, comme *soi*. Pour nous, le corps avec ses faiblesses, avec sa physiologie, avec son anatomie, sa santé, jouit d'une plus grande indépendance dans notre évaluation,

Mais il faut faire un pas de plus et reconnaître avec Freud l'exis-

tence d'un *territoire étranger* même *dans* notre moi. Anneau de liaison dans l'espace : tout ce qu'il y a de mécanique et d'instinctif dans le psychique constitue la partie de nous la moins à nous, la plus proche du corps, la plus enracinée dans le système nerveux, la plus directement connexe au monde physique extérieur.

Dans le temps : grâce à l'instinct, le passé n'est jamais mort ; il est en nous quelque chose de vif et de déterminant ; les expériences de l'espèce s'accumulent en lui et nous obligent à être et à faire même ce que nous ne voudrions pas.

On peut le définir : l'âme du passé qui survit encore dans le présent ; ou, comme on l'a dit avec justesse, la *mémoire de l'espèce*.

10. Nous en venons à penser à Bergson : « La durée est le progrès continu du passé, qui s'insinue dans l'avenir et s'accroît en avançant ; le passé, dans son intégrité, prolongé jusqu'au point, vit en lui, actuel et actif. Nous ne pensons pas seulement avec une petite partie de notre passé ; c'est avec notre passé entier que nous désirons, voulons et agissons. »

Acte pur ! s'écrie ici l'idéiste. Non, parce que notre vie n'est pas un acte conscient de la pensée ; c'est un acte inconscient de volonté, de volonté aveugle, instinctive, de se réaliser ; non pas *pure*, mais *contaminée* à sa racine, dans son essence même, par toutes les fins pratiques, libidiques, qu'elle se propose, et par son effort continu pour dompter un monde qui lui résiste, inerte ou contraire. Convoitise toujours présente à soi-même, qui pèse sur nous, même lorsque nous croyons nous mouvoir dans les régions les plus élevées de la spéculation désintéressée, alors que nous ne faisons qu'aller à la recherche d'un piédestal pour notre amour-propre.

Au reste, arrêtons-nous ici. Et réfléchissons sérieusement : notre vie est-elle à nous ou n'est-elle pas à nous ? Vivons-nous ou sommes-nous vécus ?

Le problème de la liberté humaine s'ouvre à nos yeux.

MARIO BERNABEI.

(Traduit par A. CACCAVELLI et M. SOURIAU.)

## NOTES SUR L'IDÉE D'ÊTRE

### DIALECTIQUE DE L'IDÉE D'ÊTRE.

L'être, pour Parménide, est une plénitude, plus exactement une densité. Mais cette densité, de déterminée, devient avec Méliossos, indéterminée, et dans la première hypothèse du *Parménide* de Platon, elle devient un vide.

Le rôle de Platon et d'Aristote, au sujet de l'idée d'être, paraît avoir été double. D'une part, on trouverait chez eux les éléments d'une critique de l'idée d'être ; l'être, dit Platon, est sur le même pied que le non-être et n'est pas plus facile à connaître que lui ; l'être n'est pas l'ensemble des êtres, mais une idée qui est autre par rapport à certaines autres idées ; il est une idée en relation avec d'autres. Et Aristote montre que l'idée d'être n'est pas unique, pas plus que ne l'est l'idée même d'unité ; il ne faut pas chercher un être unique, mais, pour chaque genre d'être, ce qu'est l'être et l'un ; et l'idée d'être sera l'analogie des relations entre chacun de ces êtres et l'être de chacun. Mais d'autre part Platon fait voir que cet être, par le fait même qu'il est un troisième terme par rapport à à chacun des termes en relation, est quelque chose d'irréductible. Il faut noter aussi qu'il parle d'un être qui est parfaitement être. Aristote, par son affirmation de quelque chose qui est fondamentalement être, par sa théorie de la substance, contribue de son côté à préparer la conception néo-platonicienne d'une hiérarchie d'êtres et par là la conception scolastique.

Descartes ne fait en un sens que parachever la conception scolastique quand, à la suite des philosophes du Moyen-Age qui admettaient une sorte d'équivalence des transcendants, il identifie être et valeur, et édifie une hiérarchie d'êtres qui est une hiérarchie de valeurs.

C'est à un renversement de ces différentes théories de l'être que nous assistons avec Kant : l'être n'est pas une relation, comme tendaient à le faire croire les critiques platonicienne et aristotélicienne de l'idée d'être ; il n'est pas une qualité et une valeur, comme tendaient à le faire croire les parties constructives de ces philoso-

phies, reprises par les scolastiques et par Descartes. Il n'est ni copule, ni prédication. Il est position.

Mais, ajoutera Hegel, reprenant une idée de Platon, cette position ne se fait jour que par la négation. L'être est négativité en même temps que position.

Mais, ajoutera à son tour Bergson, la négativité est seconde ; ou, en tout cas, la négation est seconde ; c'est l'affirmation qui est première.

Et cette affirmation est affirmation d'une plénitude.

Nous nous retrouvons devant l'affirmation de Parménide, mais cette fois-ci prononcée devant un monde héraclitéen.

### ÊTRE ET JUGEMENT.

Platon, Aristote, ont montré qu'il faut distinguer : être et être vrai. Et cela était d'autant plus nécessaire que le verbe être, en grec, signifiait aussi bien : c'est, et : c'est vrai. Mais il convient de noter aussi que l'identité de ces deux sens est fondée ; affirmer qu'une chose est, c'est affirmer que le jugement qui l'affirme est vrai. L'idée d'être implique l'existence d'un être qui affirme l'être. L'idée d'être, comme toute idée, n'a de place que dans le monde des jugements, dans l'univers du discours.

### ANTINOMIES DE L'IDÉE D'ÊTRE.

Mais il faut dire aussi que, comme toute idée, l'idée d'être est l'affirmation de quelque chose d'autre que ce qui affirme, la position par notre pensée de quelque chose qui est en dehors de notre pensée, la position de quelque chose qui est en dehors de la position.

Ce quelque chose nous résiste et, en même temps, comble nos désirs ; pour Maine de Biran, pour Scheler, l'être est ce qui résiste ; pour Marcel, et aussi pour Biran et pour Scheler, il est ce qui comble notre attente.

L'être est ce qui se produit, et ce qui est permanent ; et l'esprit hésitera toujours, pour se le représenter, entre l'idée d'une substance et l'idée d'un événement.

L'être se voit par son action, mais, plutôt que cette action, il est le centre d'où elle rayonne.

L'être est relative indépendance ; mais il est en même temps dépendance ; il est existence, c'est-à-dire qu'il se détache sur un fond sombre, et il est connaissance, — si on prend ce mot au sens où l'a pris Claudel, c'est-à-dire participation, communion. Dans un premier moment, l'être se clôt sur soi comme l'ici et le maintenant, et c'est ce que j'ai nommé existence. Mais dans un deuxième moment, il est participation à tout le reste, à l'autre, à ce qu'il n'est pas, et qu'il est cependant. Et c'est ce que j'ai nommé connaissance.

Encore faut-il dire que ces antinomies elles-mêmes présupposent une position assez artificielle du problème, suivant laquelle il y aurait comme en face l'un de l'autre nous et l'être, alors que nous sommes encastrés dans l'être et l'être encastré dans nous. Il y a entre la pensée de l'être et l'être une communication souterraine ; la pensée de l'être est être aussi.

Fusion du séparé, séparation de ce qui est uni, — on revient par cette voie vers l'essence du hégélianisme.

Dans le jugement, on retrouve cette double fonction. Le mot : être sépare et le mot : être unit.

Suivant qu'elle inclinera vers l'une ou l'autre de ces pentes, la pensée ira vers l'analyse et identifiera compréhension et dissection ; on bien, allant vers la synthèse, ne sera satisfaite que si elle croit être au sein de l'absolu .

#### L'ÊTRE ET L'IDÉE D'ÊTRE.

Nulle part on ne voit mieux que dans l'idée d'être ce qu'on pourrait appeler le mariage et le divorce simultanés du langage et de la réalité. L'idée la plus abstraite, la plus vide ; le sentiment le plus plein ; et l'un signifie l'autre. (On pourrait en dire de même pour les idées de : ici, et de : maintenant <sup>1</sup>.) De sorte qu'après avoir dit : l'idée d'être est être, il serait possible de dire que l'être n'est pas ; je veux dire qu'il y a une telle abondance d'être dans l'être qu'il ne peut être désigné par le petit mot : est.

Jean WAHL.

1. Dans sa critique de l'idée d'être, comme dans celle de l'ici et du maintenant, Hegel a cru pouvoir conclure du fait que les mots sont indéterminés, à l'indétermination des sentiments que ces mots expriment. Pour lui, comme l'a si bien fait remarquer M. Koyré (Hegel à Iena, *Revue Philosophique*, 1934, p. 283), la langue incarne l'esprit ; et la vie de la langue est la vie de l'esprit.

## II

### DE LA NATURE DE L'EXISTENCE

#### UNE INTERPRÉTATION DE L'A POSTERIORI <sup>1</sup>

Nous voulons partir de la situation spécifique de l'homme dans le monde pour comprendre le fait qu'il peut y avoir en général *expérience* pour lui. L'expérience est l'indice de cette situation spécifique ainsi que de l'intimité entre l'homme et le monde, dans la mesure même où elle exprime la communication entre eux.

Elle est, d'après Kant, une connaissance *a posteriori*, ce qui, du point de vue anthropologique, veut dire une connaissance *après coup* : l'homme est installé dans le monde de manière à l'atteindre après coup. Il « vient au monde » ; c'est qu'initialement il en est exclu. Il n'y est pas intégré et équilibré, il n'est pas taillé pour le monde. Aussi ne peut-il pas en avoir d'avance une notion matérielle. Il doit rattraper le monde qui, d'ores et déjà, a une avance sur lui.

Nous allons d'abord éclairer cette postériorité du monde, cette insuffisance d'intégration et cette extranéité de l'homme au monde en confrontant l'existence humaine avec l'existence animale, que nous n'allons, d'ailleurs, déterminer que *grosso modo* et rapidement.

L'on considère d'habitude l'animal comme un être instinctif qui, relativement indépendant de l'expérience et de la mémoire, est familier avec le monde où il est installé et qui, sans recourir à l'apprentissage, sait s'y comporter. Le sphex trouve sans le chercher le centre nerveux de la proie qu'il paralyse, de même que l'oiseau migrateur trouve le sud. Le monde est donné d'avance à l'animal comme le sein au nourrisson, comme l'existence d'un sexe à l'autre. *C'est un monde qui n'a pas besoin d'être appris. C'est une matière*

1. Première moitié d'une conférence faite dans la « Kantgesellschaft », Francfort-sur-Main, 1930.

*donnée a priori*. Cette matière anticipée est la condition de l'existence animale ; plus qu'une *conditio sine qua non*, elle en est comme le *con-ditum*, la *dot* de l'animal. L'animal ne vient pas au monde, son monde vient avec lui. Le principe qui régit cette « matière *a priori* » est aussi simple que frappant : la demande de l'animal et l'offre du monde coïncident. L'intégration spécifique de l'animal au monde pourrait être désignée par le terme « d'adéquation au besoin ». L'animal ne demande pas plus que le monde ne saurait en principe lui donner, même si la chose demandée n'est pas toujours à sa disposition. Son être est garant de l'existence de sa matière *a priori* comme le poumon garantit l'existence de l'air, la bouche celle de la nourriture, et la nageoire celle de l'eau.

Cette matière *a priori* est certes propre aussi à l'homme, à l'enfant surtout : le monde déterminé par l'homme est également garanti comme existant. Mais le fait de l'« *a priori matériel* » ne détermine ni n'épuise la situation spécifique de l'homme dans le monde. La « matière *a priori* » de l'homme n'est précisément pas son monde propre, et n'est pas de nature à combler graduellement l'abîme qui sépare l'homme de l'animal.

Mais la matière *a priori* de l'animal joue en même temps le rôle de *barrage*. Car l'animal n'atteint et ne trouve que ce dont il porte en lui le message. Ses perceptions ne vont pas au delà du contenu déjà anticipé. La force des liens qui le rattachent à un monde déterminé, traduite dans la prescience pré-expérimentale qu'il en a, l'empêche de briser librement ces liens. A proprement parler l'animal n'apprend rien de véritablement nouveau. Il est pris dans le réseau des liens qui le rattachent au monde, il est esclave de ses anticipations. Tout ce qui leur reste extérieur échappe totalement à sa prise (comme le prouvent incontestablement les expériences de psychologie animale) ou le choque comme la surprise d'une matière réfractaire à l'élaboration, et qui ne constitue précisément pas son monde. Il ne saurait l'englober à son devenir ni, partant, en avoir souvenir. Ou encore, étrangères à ses anticipations, ces données sont « étranges » et décrivent une situation intermédiaire : l'animal est sollicité par un voisinage tout proche mais indéterminé, senti mais sans qualité, ni perçu ni incorporé à son monde familier : c'est sa ruine.

L'animal, certes, perçoit, lui aussi. Mais que signifie la perception

quand elle n'est pas une expérience de l'inédit ? La matière donnée *a priori* présente ce défaut fondamental de rester indifférente à l'égard de sa réalisation actuelle. La totalité multiple de l'anticipé reste en quelque sorte toujours virtuelle. Certes l'anticipation prévoit les contenus susceptibles de devenir actuels. Mais elle ne décide rien sur le fait si tel ou tel élément est actuel *hinc et nunc*. Il lui faut pour cela communiquer avec le monde qui se déplace continuellement, se mettre au pas de sa progression, avoir une expérience qui demeure « au courant ». Si l'expérience animale (par opposition à l'expérience humaine) ne fournit pas d'acquisitions nouvelles, elle n'est pas, non plus, copie pure et simple du monde *a priori*. C'est une liste où s'inscrit à chaque instant ce qui de l'ensemble anticipé devient présent. Puis cette perception n'est nullement perception d'un objet. Le contenu perçu n'est pas un objet distinct qui se réalise selon le schéma husserlien en comblant l'attente d'une représentation anticipée, ou intention. Le manque qui se trouve ici comblé, c'est celui du *besoin*, état de l'être tout entier qui dans la perception est coextensif au monde. Celui qui retourne à l'air après en avoir été privé ne le perçoit pas, ne superpose pas l'air à une représentation qu'il en aurait eue précédemment. Il est « assouvi », c'est-à-dire possède ce qu'il doit posséder et ce pour quoi il est fait. De même le contenu perçu joue pour l'animal le rôle de l'« assouvissement ».

Si l'on considère ces caractères généraux de l'*a priori matériel* comme expression de la manière spécifique dont l'animal est installé dans le monde, il faudra conclure que l'être instinctif est lié au monde d'une manière ferme. C'est lui-même qui est implanté dans le monde, pour prendre le mot *instinct* dans son sens étymologique. Ce ne sont pas les idées qui sont implantées en lui (que ce soit d'une manière incompréhensible ou sous forme d'une vieille expérience mécanisée, comme le veut Darwin). L'animal est en quelque sorte l'expression d'un certain *coefficient d'intégration*. Il ne faut pas partir d'un animal existant en dehors de tout rapport au monde et qui, après coup, prendrait à l'égard du monde telle ou telle attitude. Bien au contraire : un être est animal, en tant qu'il réalise dans un degré déterminé une intimité avec le tout auquel il appartient, non sans manifester en même temps par ses mouvements et le fait de son individualité une certaine liberté à l'égard

du monde. Cette liberté, comparée à l'existence de la plante qui reste là où elle est enracinée, est incontestable. Mais nous n'avons pas à insister sur cette liberté. Du point de vue de la liberté humaine l'animal ne peut nous intéresser ici que par son intégration spécifique. Il faut partir de là, c'est-à-dire préciser la proportion dans laquelle un être est coextensif au monde et dans laquelle il est soi-même, pour pouvoir les déterminer comme animal ou comme homme. Chaque différence spécifique que l'on prend d'habitude pour un absolu ne saurait être interprétée que comme « index de situation », comme index de la proportion dans laquelle un être est soi-même, ou coextensif au monde, de la mesure dans laquelle il est libre, ou intégré. Le concept schellingien de la « puissance » (« *Potenz* ») justifie ce point de départ, puisque cette expression, dans son sens spéculatif, indique une différence ontologique, celle par exemple qui sépare le conditionné et l'inconditionné, la dépendance et l'indépendance, l'obscurité et la lumière.

A l'être possédant un *a priori* matériel et intégré au monde dans l'adéquation au besoin, s'oppose l'homme. Privé de matière *a priori*, tributaire des réalités qu'il n'est pas et qu'il lui faut réaliser au préalable, il est si étranger, si mal ajusté au monde, si détaché de lui, qu'il se pose la question étrange de la réalité du monde extérieur.

Le problème du monde extérieur, qui consiste habituellement à se demander si et comment l'homme arrive à l'expérience d'une réalité extérieure, est certainement mal posé. Certes Heidegger a montré que la vie est en général le fait « d'être d'ores et déjà installé dans le monde » (*Je-schon-in-der-Welt-sein*). Toutefois, il ne faut voir dans cette thèse qu'un point de départ de sa doctrine. Ses publications sur le néant la dépassent de beaucoup. Mais si l'on y voyait, comme il arrive très souvent une thèse définitive, il faudrait la combattre. Elle passerait, en effet, purement et simplement à côté du fait inquiétant de cette séculaire position du problème du monde extérieur. Elle ne cherche pas, en quelque sorte, la condition anthropologique de la question sur la réalité du monde extérieur. L'éventualité — qui donne naissance à ce problème — de ne jamais atteindre ce monde, imaginaire peut-être, est elle-même l'indice d'une situation existentielle, du fait que l'homme n'est pas dans le monde tout naturellement, qu'il y est étranger, qu'il en

est détaché et libre. Indice à prendre au sérieux. Si la vie humaine consistait, en effet, à être tout naturellement installée dans le monde, la question de la réalité du monde extérieur — qui n'est pas un problème inventé, mais une véritable panique philosophique — ne saurait jamais inquiéter l'esprit humain. Des problèmes ne peuvent être ni inventés, ni réfutés. Ils témoignent toujours d'un mode d'être humain. Ils sont donc des éléments de preuve qu'on ne doit pas négliger, bien qu'il faille en user avec prudence<sup>1</sup>.

Ni l'un ni l'autre point de départ ne sont donc acceptables : on ne saurait poser d'abord l'homme pour lui-même et ensuite le monde à titre de possibilité *sui generis* et faire d'avance de l'expérience du monde une *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Mais il est tout aussi inadmissible de poser le fait « d'y avoir d'ores et déjà été » comme une proposition fondamentale sur l'homme ou la vie humaine. L'animal, lui aussi, vit d'ores et déjà dans le monde. Ce n'est que pour lui que la proposition « dans » a tous son sens. Le fait d'« être dans le monde » est une détermination trop formelle et trop insuffisante, tout comme « le fait de ne pas y être », impliqué dans l'expression « monde extérieur ». Il s'agit d'échapper à cette alternative de réunir en une seule catégorie la distance et l'intériorité, le dehors et le dedans, de comprendre la distance en tant que distance qui, dans le monde, sépare l'homme et le monde, et l'inhérence en tant qu'inhérence distancée. C'est encore Schelling qui dans ses recherches sur la dialectique du conditionné-inconditionnel a rendu possible, et a même fourni une telle synthèse catégoriale. Pour qu'il y ait existence conditionnée, il faut, d'après Schelling, que cette existence soit un soi-même ; autrement la condition et le conditionné fusionneraient ; il faut donc que sur un certain plan elle soit inconditionnée. De même ici : pour que quelque chose puisse être intégré au monde, il faut qu'il le soit en tant que « soi-même » ; il lui faut un relief propre, il ne doit pas se dissoudre dans cette intégration. Aussi l'homme, qui, d'une part, est bien dans le monde et en constitue même une partie<sup>2</sup>, en ressort, d'autre part, d'une manière spécifique ; il ne doit le connaître qu'après coup ; il doit au préalable l'invoquer par le logos ; il n'anticipe pas sur sa matière, il en méprise

1. Voir la manière dont Hegel a exploité ce type de démonstration dans sa démonstration de l'existence de Dieu.

2. Nous ne pouvons que mentionner ici ce fait d'être aussi une partie du monde qui, appliqué à l'homme, constitue le fond vrai du matérialisme.

l'effectivité, qui n'est que contingence, fait brut, empirisme, règne du particulier. Il dépasse par l'invention le monde qui vient et s'offre à lui. En tant que réalisateur il est si indépendant de sa réalité, si libre à son égard que la détermination d'« être d'ores et déjà dedans » n'est même plus suffisante à titre de caractéristique formelle. Le problème de la liberté, voilà le motif fondamental et inexprimé, mais qui résonne derrière le problème [dit du monde] extérieur.

Que signifie cette liberté ? Rien de transcendantal au premier abord ; rien de moral. Et elle ne prendra pas cette signification au cours de cet exposé. Elle exprime le fait de l'individuation ou plutôt de la « dividualité » ; le fait qu'un être déterminé (l'homme) possède son être d'une manière relativement autonome et bien spéciale détaché de l'être comme Tout.

Liberté toujours relative dans la mesure où elle traduit la négation d'un certain coefficient d'intégration. Mais nous engageons par là aussi l'être comme Tout, car nous lui attribuons le pouvoir de s'aliéner soi-même par différenciation et « dividualité », par division en êtres et individus déterminés. La maturité et l'indépendance de ses produits réussis est la rançon de sa force de production. Nous n'allons pas dépasser au cours de ces développements cette notion de liberté, ni ne toucherons à la liberté comme libre arbitre ou autonomie. Non pas que ce soient là les formes dérivées de la liberté, elles sont, au contraire, ses formes les plus aiguës. Mais l'étude exclusive de la liberté sous la forme aiguë qu'elle présente dans telle ou telle éthique (dans le néo-kantisme, etc.), a rétréci ce problème en sacrifiant le rôle propre qu'il est appelé à jouer dans la philosophie générale.

Dans la crainte de se rendre coupable d'une μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (μετάβασις dans le domaine de la non-liberté) on ne s'est pas aperçu qu'on participait implicitement à l'ἄλλο γένος ; car interdire méthodiquement de franchir les limites d'un domaine donné, assurer qu'un domaine particulier peut être traité d'une manière indépendante, c'est affirmer en même temps qu'en fait il est indépendant et isolé. Toute division en domaines, fût-elle méthodique — suppose une métaphysique négative ; métaphysique qui, malgré son programme, étant involontaire, n'est pas critique.

Nous nous refusons donc dès le début de rétrécir ainsi les horizons de la théorie de la liberté. La fonction métaphysique et prédominante de la liberté ne saurait se révéler que si on éloigne ce concept de la région où on le situe habituellement. Ici nous nous sentons encore une fois tributaires de Schelling et surtout de sa polémique contre Fichte. La notion de liberté a un sens double. Elle signifie d'abord quelque chose pour celui qui est libre ; elle est une possibilité déterminée d'être. Elle énonce, d'autre part, quelque chose sur la réalité, dont l'être libre est affranchi. Elle énonce quelque chose sur l'être total, puisqu'un être déterminé se détache de lui, n'est plus soumis à sa juridiction et dispose d'un champ de vie propre. Le point de départ du problème de la liberté est dans le fait que l'homme, étranger au monde, est détaché de lui, et livré à soi-même. La liberté n'est initialement ni une décision ni une autonomie morale.

Si l'on pose l'homme comme un être livré souverainement à soi-même, détaché et indépendant du monde, on ne saurait cependant interpréter l'expérience à laquelle nous revenons maintenant, comme un caractère purement secondaire et comme une action de sauvetage entreprise après coup. Il est interdit de déduire l'expérience de la liberté, car le critère nous manque pour déterminer le premier terme de la déduction. Qu'est-ce qui justifie ici le *prius* ou le *posterius* ? Admettre que la communication avec le monde doive contre-balancer la distance qui nous en sépare n'est qu'un préjugé. Il n'est pas impossible de s'imaginer un déséquilibre foncier de l'homme, un état où ses compensations ne seraient pas à la mesure de ses lacunes. Toutefois la communication spécifique représentée par l'expérience doit dès le début être mise sur le compte du fait humain d'être dans le monde et d'être libre à son égard et inversement. Les deux arguments, d'ordre également pragmatique, seraient valables, l'un et l'autre : il faut une expérience, car l'homme est séparé du monde ; la séparation est supportable puisque l'homme a une expérience. Ces deux arguments sont spécieux. L'*a posteriori* est un caractère *a priori* de l'homme ; l'élément de *postériorité* inhérent aux expériences *a posteriori* est inclus *a priori* dans l'essence de l'homme. De par son être l'homme peut avoir et aura au cours de sa vie des rapports avec le monde, tous marqués du coin de l'*a posteriori*. Il les « aura » — le futur ne doit pas prêter à malentendus, pourvu que l'on conçoive d'avance l'homme comme un être essentiellement



temporel et possédant un avenir. Cet avenir, en tant que tel, appartient *a priori* à l'homme malgré l'indétermination des événements qui viendront le remplir. L'homme ne s'attend donc pas aux matériaux déterminés à l'égard desquels il est libre, mais il pressent la rencontre de l'inconnu. Ses pouvoirs *a priori* sont purement formels, mais c'est précisément le type d'*a priori* qui caractérise un être voué à une connaissance essentiellement *a posteriori*.

Puisque l'on ne saurait attribuer la priorité ni à la distance (liberté) ni à la communication (expérience), il faut, pour déterminer le coefficient spécifique de l'intégration de l'homme au monde à la fois distant et intégré, révéler leur simultanéité, montrer que la distance à l'égard du monde est incluse dans la communication même avec celui-ci.

Exemple : le « face-à-face » du sujet et de l'objet, l'existence d'un objet en tant que réalité jetée devant le sujet, sont habituellement posés comme faits fondamentaux de la théorie de la connaissance<sup>1</sup>. Mais ces caractères sont plus qu'un index de la théorie de la connaissance, ils expriment la *position* de la connaissance, c'est-à-dire la position de l'homme tout entier, la simultanéité de l'inhérence et de l'écart, la liberté de l'homme dans ce monde à l'égard de ce monde. La connaissance n'est qu'une action entre d'autres qui témoignent de cette position générale. Tandis que l'animal est ballotté entre deux extrêmes — ou aucune distance ne le sépare de sa « matière *a priori* » ; ou absolue et infranchissable elle se creuse entre lui et une matière venue d'un au-delà étrange et imprévu — l'homme échappe à cette alternative : il y a pour lui des objets donnés à distance. C'est pourquoi l'expérience visuelle est le modèle même de l'expérience humaine : la vision est le sens de la distance κατ' ἐξοχήν. C'est lui qui, dans le champ de l'extériorité, fixe et localise le vis-à-vis. Le vu est là, le voyant ici. L'odeur n'est jamais là-bas, il y a odeur là où je la sens. La distance n'est pas réalisée. L'expérience devient impersonnelle : situation où la polarisation du sujet et de l'objet se neutralise (« cela sent... »).

Dans la mesure où l'expérience s'applique à tout et vagabonde, capable de découverte et de curiosité, elle s'affirme comme libre,

1. L'assouvissement, qui caractérise un être totalement intégré au monde et dont nous avons parlé plus haut, nous prouve cependant que le monde ne doit pas nécessairement être rencontré sous cette forme de connaissance.

comme sans attaches avec une matière déterminée *a priori* qui barrerait le chemin des autres. D'après la définition négative de la connaissance *a posteriori* formulée par Kant<sup>1</sup>, celle-ci nous apprend « que la nature de ceci est telle ou telle, mais non pas qu'il ne saurait en être autrement ». Cette définition acquiert ici un sens positif : tant que l'homme installé dans le monde y garde son indépendance pour envisager avec indifférence un revirement possible de ce monde, il l'atteint selon le mode de la connaissance *a posteriori*, c'est-à-dire, il peut en avoir une expérience. C'est précisément la généralité du monde de l'expérience possible et l'étendue des communications qu'il fournit après coup, qui prouvent l'indifférence qu'il inspire à l'homme.

Le monde de la « matière *a priori* » de l'animal est toujours son monde à lui. L'expérience de l'animal ne dépasse pas les limites des données dont son propre être lui garantit l'existence. La nature pour lui n'est donc jamais « en soi ». Tel n'est pas le cas de l'homme. Dans la mesure où il est libre à l'égard du monde, qui lui apparaît comme étranger, indifférent, et à distance, il a l'expérience et la connaissance des êtres en soi, c'est-à-dire d'une nature. L'être naturel ne rencontre que son monde étriqué. L'être détaché de la nature, l'homme, qui n'est pas que nature, rencontre une nature.

Mais si ce pouvoir de négliger dans les choses leur appartenance au moi, et de découvrir « autre chose » en tant qu'autre chose, découle de la liberté de l'homme à l'égard du monde qui n'est pas « sien », en effet, c'est dans le θεωρεῖν — relation à distance avec le monde — que se trouve un indice fondamental de la liberté humaine. En disant « indice fondamental » nous nous opposons aux tentatives si fréquentes de nos jours de dénigrer la théorie pour en faire une simple dérivée — ultime et indirecte — des principes plus profonds de l'existence humaine. L'activité « théorétique » devient comme le dernier jaillissement ou la sublimation de la vitalité pure (chez Freud) ; elle devient un mode de la πρᾶξις chez certains sociologues<sup>2</sup> et aussi dans un certain sens chez Heidegger. La lutte contre l'autarchie du « théorétique » s'appuie, certes, sur des raisons légitimes, à condition toutefois de prendre la prétention autarchique

1. Critique de la raison pure, introduction, B, II.

2. Non pas chez Marx même : voir « Marx über Feuerbach » dans Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klass. deutsch. Philos. de Fr. ENGELS, page 62, (Stuttgart, Dietz, 1920).

de la raison pour un symptôme et non pas pour une erreur qui n'exprime rien. Mais il est tout aussi arbitraire de subordonner la théorie, fonction particulière de l'existence humaine, à la pratique, qui n'est pas une fonction moins particulière. La théorie et la pratique sont au même titre, et sans aucun droit à la préséance, des indices de la liberté. La liberté de la *πραξις* exprime le fait que l'homme sait compenser dans une certaine mesure son extranéité au monde et son détachement : il se crée des relations avec le monde qui, sans l'asservir aux choses, les lui soumettent. L'*a priori* purement formel prend le sens primitif de la priorité d'un acte qui *imprime* une *forme* au monde. En tant que *homo faber* l'homme façonne le monde, le change par son intervention, transporte en lui son propre devenir ; il crée en lui de nouvelles et imprévisibles espèces, constitue un monde à lui, une « superstructure » <sup>1</sup>. L'homme est donc assez adapté à sa situation : il a besoin, pour vivre, d'un autre monde, il lui faut dépasser par la voie de l'invention le monde qui s'offre à lui : mais il est libre pour cela. Le monde, dont l'offre concordait avec la demande de l'animal et où l'animal était parfaitement équilibré, est au-dessous de la demande et des prétentions impossibles de l'homme : mais il est capable de combler cette *insuffisance* après coup (un après-coup conditionné *a priori*). Il est taillé pour un monde qui n'existe pas ; mais il est à même de le rattraper, de le réaliser après coup <sup>2</sup>.

1. On désigne d'habitude par « superstructure » des constructions théorétiques et idéologiques, sous lesquelles se dissimule la vie pratique. Mais dans la mesure, où elles s'imposent au monde naturel, ce sont les constructions *pratiques* elles-mêmes, qui sont les premières superstructures. Elles aussi sont en quelque sorte « idéologiques » ; car en créant son monde à lui, l'homme saisit souvent le monde naturel à l'aide de ses catégories pratiques : il fait des « événements » des « facta », des faits ; comme s'il les avait accomplis, lui-même ou un autre.

2. Le monde dû à l'homme, n'est pas seulement toujours absent, toujours à créer et à administrer ; on ne saurait même prévoir pour l'homme aucun monde déterminé. L'homme en effet, ne transforme pas seulement le monde donné en un monde déterminé et en monde à lui ; celui qu'il vient d'établir, déjà il le transforme en un autre. L'homme n'est pas taillé pour ce monde-ci ; mais il n'est taillé pour aucun autre. Tout ce qui lui importe c'est de vivre dans un monde à lui, créé par lui. Ce fait de ne pas être fixé est la condition *sine qua non* de sa liberté pour une *histoire* : sans attache avec le monde il n'a pas, par opposition à l'animal, à jouer aucun rôle déterminé ; toujours différent il peut et doit emprunter les styles les plus variés ; dans l'histoire et en tant qu'histoire il ne change pas seulement de masque, il se transforme.

L'homme ouvert ainsi pour l'histoire se prête malgré la variété de ces mondes possibles à une anthropologie. Le fait même de l'histoire doit être mis d'avance sur le compte du concept et de la situation spécifique de l'homme dans le monde.

On ne saurait faire dériver le désintéressement et la distance spécifiques qui appartiennent à la vie « théorétique », et déjà à la simple contemplation, de l'intérêt qui accompagne la formation et l'administration du monde propre à l'homme. En soustraire après coup cet intérêt ce n'est pas atteindre le désintéressement qui caractérise la théorie. La *θεωρία* est aussi une preuve immédiate de la liberté dans la mesure où elle exprime le fait que l'homme ne possède pas seulement le pouvoir d'être installé dans le monde de manière à en garder une certaine distance, mais qu'au delà de ce pouvoir il est en fait d'ores et déjà installé dans le monde sous cette forme. La théorie et la pratique sont les branches même de l'arbre de la liberté : l'une et l'autre sont proprement humaines, car l'animal n'a ni théorie, ni pratique.

L'animal n'a pas la pratique. Car, par opposition à la pratique humaine, qui crée toujours du nouveau, l'ouvrage de l'animal (par exemple celui des fourmis et des araignées) est *a priori* prescrit tout comme sa matière. Ce qu'il fait comme ce qu'il trouve est immuable et n'admet pas le choix. Son œuvre s'accomplit comme une fonction organique. Ses créations ne sont pas à contours moins nets, ni d'une morphologie moins constante que les fruits de sa fonction reproductrice. Ses productions restent au stade de la reproduction et n'atteignent pas celui de la construction libre. Les différents éléments de la construction, si toutefois on est en droit de parler ici d'éléments, ne sont pas expérimentés autrement que dans leur appartenance réciproque et primaire, commandée par le tout à construire. Donc jamais comme matière. On pourrait objecter : l'existence même de l'animal est cause constante de modifications dans le monde ; en mangeant et en respirant il transforme une chose en une autre. Mais cette modification est, elle aussi,

Non point en ce qu'elle développe ses possibilités *a priori* positives et déterminées (Hegel) ; mais, au contraire, en ce que l'*a priori* manque à l'homme et que l'homme n'a pris d'avance aucune résolution et n'a rien prévu. Bref : tout en renonçant à déterminer la destinée de l'homme dans le monde, nous voyons la différence spécifique de son essence précisément dans ce renoncement forcé ; dans le fait que l'homme n'a pas d'essence constante, qu'il n'occupe pas de situation fixe dans le monde et n'est pas d'avance destiné à jouer tel ou tel rôle ; qu'il est libre d'apprendre du nouveau, d'avoir et d'être toujours un monde nouveau. Quand dans le concept de l'homme on souligne que c'est une existence non fixée (non fixé est aussi peu négatif que « libre ») l'histoire pleine d'expériences de mondes et de styles humains ne s'oppose plus à l'anthropologie philosophique, l'histoire c'est précisément l'homme dans son manque de fixité.

d'ordre vital et non pratique. Le processus n'exprime que l'assimilation : l'animal incorpore quelque chose à sa substance et cette incorporation n'est qu'un autre nom de l'intégration dont nous avons parlé, c'est-à-dire de la façon même dont le monde est là pour l'animal.

La distance que, dans le monde, l'homme garde à l'égard de celui-ci n'est pas seulement la condition du θεωρεῖν et du πραττειν, elle se confirme aussi dans l'expérience esthétique, pour laquelle Kant a trouvé ce nom paradoxal de « plaisir désintéressé ». Kant n'a pas posé la question, pourtant si kantienne, de la condition de la possibilité d'un tel désintéressement. Mais n'est-ce pas dans la situation fondamentale de l'homme en tant qu'« inhérence avec distance » que se trouve la *conditio sine qua non* de l'esthétique ? C'est seulement à partir de là que certains problèmes de l'esthétique deviennent intelligibles, par exemple celui de la beauté de la nature. Le pouvoir d'atteindre la nature présuppose, comme nous l'avons vu, la distance que l'homme garde à l'égard du monde ; cette distance l'oblige à créer des instruments, des outils et des « effets » en général. Et c'est cette distance qui, finalement, le rend capable de créer ces objets quasi-libres, les œuvres d'art, d'avoir une expérience artistique et d'éprouver le « plaisir désintéressé ».

Après avoir passé rapidement en revue les différents domaines que la liberté rend possibles, nous allons essayer d'éclaircir le sens de la liberté humaine et de l'extranéité de l'homme par rapport au monde en insistant sur des formes spéciales. Partons du « théorétique » ; voyons les faits suivants (liés les uns aux autres) : la possibilité de séparer l'existence de l'essence, dans laquelle M. Scheler (dans son ouvrage sur *La place de l'homme dans le kosmos*) nous a fait voir une prérogative humaine ; la possibilité de la négation, de la représentation et, en particulier, de la représentation de l'absence ; enfin, la possibilité du ψευδὴς λόγος.

Faire *abstraction* de l'existence d'une chose, c'est en être indépendant, ne pas lui être intégré en tant qu'être, en être libre. L'animal ne vise qu'à la matière qui lui est donnée, dont l'être, *conditio* et *conditum* de sa propre existence, est aussi indubitable que celle-ci. Viser cette matière et la viser en tant qu'existant, c'est tout un : l'animal « l'a ». Il ne peut être question pour lui de détacher et d'isoler l'essence ni d'envisager le cas où la matière à laquelle il

est intégré puisse ne pas exister. Il en est autrement de l'homme <sup>1</sup> : il lui est relativement indifférent si l'objet qu'il peut atteindre à distance et faire ressortir d'une masse d'autres objets est ou n'est pas. Son existence n'y est pas engagée et n'en dépend pas. Si l'homme est capable de séparer par la pensée l'existence de l'essence, c'est-à-dire s'il peut former des idées et des abstractions, c'est que son existence est indépendante et libre à l'égard de l'existence et de la non-existence d'un objet déterminé ; qu'il est habitué de concevoir un monde à lui, qui n'existe pas encore et qui ne reçoit son existence que par lui-même. C'est donc la liberté qui est la condition de l'intention dirigée sur les essences, la condition de l'abstraction. Par là il est bien compréhensible, que la représentation, contre-partie de la perception, doit être considérée, elle aussi, comme fonction de la liberté : car elle se dirige sur son objet après en avoir exclu et neutralisé l'être. Mais elle n'est qu'une formation tardive du pouvoir humain de concevoir ce qui n'est pas <sup>2</sup>.

L'animal, qui, par opposition à l'homme, ne vit que dans les horizons de la matière *a priori*, ne comprend pas l'absence ; il n'est capable ni de représentation, ni de recherche. Il ne cherche pas ; tout au plus peut-il, s'il lui manque quelque chose, vivre dans une déception constante de la vraie possession ; il n'agit pas pour trouver ce qui lui manque, il est agité par la privation. Mais il ne fait pas de l'absence un objet positif de la représentation. Comprendre positivement l'absence, donner un sens positif au Néant, former une image, c'est quelque chose qui n'est possible que là où un objet déterminé cesse de jouer le rôle de la condition *a priori* de l'existence du sujet, et où le sujet sait réaliser effectivement ce qui n'est pas. Autrement dit, comprendre l'absence suppose la perspective de la liberté humaine, où l'homme, dévoré par ses exigences impossibles d'un monde qui ne s'offre pas par lui-même, est *obligé* de le construire ; où, d'une façon fondamentale, il s'attend à

1. Sauf en ce qui concerne la matière *a priori* à lui : son corps. L'amputé ne peut pas penser à sa jambe sans la penser comme existante. Car penser ne peut signifier pour lui que disposer de mouvements de cette jambe.

2. Maître ECKHART attribue à la représentation en tant que représentation de l'absence une valeur telle qu'elle devient le symptôme de la ressemblance de l'homme avec Dieu (voir la 10<sup>e</sup> des *Deutsche Predigten* : « Même on hiver, dit-il, je perçois une rose bien qu'il n'y en ait point. Ainsi active dans le néant, l'âme ressemble à Dieu qui lui aussi agit dans le néant. »)

constater l'absence de ce monde qui lui est dû, où il est capable de dépasser la réalité par la réalisation.

En se représentant d'une manière indifférente ce qui n'est pas présent, en formant des projets sur ce qui n'est pas encore, l'homme ne traduit pas toute l'originalité de son pouvoir de comprendre l'absence. Il la révèle dans son pouvoir de lâcher le présent dans l'adieu, possibilité suprême et dernière de communion avec le monde, dans le renoncement. Or, c'est en lui-même que l'homme trouve le pouvoir de s'arracher au monde. Il donne *congé* à ce qui passe, il reprend sa liberté tout en s'y accrochant ; tout en accompagnant ce qu'il abandonne et sans le concevoir comme fini. Certes, cet acte de tendre la main pour la retirer, cette manière de comprendre l'absence sans être à sa hauteur, mouvement contradictoire et touchant des adieux, est fondé sur le fait que l'homme, tout en étant étranger au monde, s'est *commis* avec les choses qui passent. Mais qu'il puisse abandonner ces choses auxquelles il a tendu la main, c'est à sa liberté qu'il le doit : aucun monde de matière *a priori* ne lui est donné d'avance (l'absence de telle ou telle chose n'est ni inconcevable, ni anéantissante) ; l'homme ne dépend que d'un monde donné après coup, sur lequel on ne saurait compter, car il est toujours prêt à se dérober. L'adieu n'est donc pas un fait rare et contingent entre beaucoup d'autres, ce n'est pas un exemple quelconque de la compréhension de l'absence. Dans l'effroi et la résolution de tout affronter, l'adieu est la compréhension même de l'absence. L'adieu se mêle à la possession ; la possession dure encore, mais cet « encore » annonce déjà sa fin. Dans le fait de « ne plus posséder » l'adieu demeure. On pense à un mort qui se survit parce qu'il était perdu <sup>1</sup> déjà comme vivant. Puisque d'ores et déjà le monde est marqué pour l'homme par la négation, cette négation peut subsister par elle-même. « Ce qui n'est plus » devient un être, puisque l'être ne pouvait déjà pas inspirer confiance. Ce pouvoir humain de faire du *μὴ ὄν* un *ὄν*, de saisir le non-être ou l'absence comme tels et de suivre les absents dans leur absence, possibilité qui apparaît dans l'adieu ou dans la piété du souvenir indique certes la liberté de l'homme à l'égard de tout contenu existant, mais ne l'épuise pas. La possibilité de transformer le *ὄν* en *μὴ ὄν* correspond aussi à cette liberté. Elle se réalise dans le mépris, dans la destruction, mais

1. Cf. saint AUGUSTIN, *Confessiones*, IV, 2 et sq.

aussi dans le pardon qui veut effacer ce qui a été. Double possibilité qui se révèle de la manière la plus éclatante dans le pouvoir extraordinaire de *mentir*. L'homme peut violer le fait, se basant sur l'affirmation de son existence propre et indépendante, il peut opposer à ce qui existe une fin de non-recevoir ou de proclamer l'existence de ce qui n'existe pas ; il peut renier ce qui est (Θεαίτητος, ὃ νῦν ἐγὼ διαλέγομαι, πέτεται <sup>1</sup>). Nous voilà amené à l'introduction du *Sophiste* du Platon où le Philosophe s'étonne de la possibilité du mensonge, du *ψευδὴς λόγος*, dont l'inintelligibilité provoque toute l'argumentation ultérieure sur *τὸ εἶναι τοῦ μὴ ὄντος* : comment se fait-il qu'on ne se contredise déjà pas par le simple fait d'énoncer « *ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι* ». Cette difficulté ne saurait être levée ici, comme dans le *Sophiste*, par une *κοινωνία ἰδεῶν* ou une élévation du *μὴ ὄν* au rang du *ἕτερον*, donc à la dignité d'« être relatif ». Notre recherche, parti d'un point de vue anthropologique, s'engage dans une autre direction. Si le fait de pouvoir mentir est considéré comme une possibilité de l'homme (Platon parle, en effet, de la *διατριβὴ* du sophiste), il nous faut maintenir ce caractère. Il n'en suit certainement pas que la constatation pure et simple du pouvoir de mentir doive soudainement, et sans discussion, être posée comme une définition de l'homme, et que tous les problèmes du non-être qui en résultent pour Platon doivent purement et simplement être mis de côté. Mais si ces problèmes doivent être maintenus, ce n'est pas en tant que questions sur le *μὴ εἶναι* ou le *ἕτερον εἶναι* du *λεγόμενον* ; mais du *λέγων*, de l'homme lui-même. Le fait du *ψευδὴς λόγος* ne doit pas être compris comme *μίξις* du genre *μὴ ὄν* au genre *λόγος* ou *δόξα*, mais comme symptôme du non-être spécifique de l'homme, c'est-à-dire de son « ne pas être ce monde-ci », ou, positivement, de sa liberté à l'égard du monde, qui se réalise ici en tant que liberté de la *φάσις* et l'*ἀπόφασις* : le pouvoir pratique de transformer le monde est rejeté, pour ainsi dire, sur le domaine théorique, dans lequel il se réalise sous la forme du mensonge.

En dernière analyse, ce que le *ψευδὴς λόγος* ou la *ψευδὴς δόξα* comporte de démenti ne repose donc pas sur le *ψευδὲς εἶναι* nettement formulé, mais sur la liberté du *λόγος* même ; sur la liberté d'affirmer ou de nier ; donc sur le fait que l'homme est étranger au

1. V. *Sophiste*, 364 a.

monde et qu'il se pose ainsi et doit se poser la question de l'être. Car seule la question provoque le double jeu de la φάσις et de l'ἀπόφασις. Le pouvoir d'infliger un démenti à l'être et la liberté de lui prêter ceci ou cela ne reposent pas, en fin de compte, sur le fait que le ψεῦδος est positivement possible, mais sur le fait que l'homme n'est pas en possession d'un monde purement et simplement, et que, d'une manière générale, il professe SUR le monde un λόγος ou une δόξα ; que ce λόγος (pour ainsi dire) s'impose au monde (même quand il est vrai) puisque le monde ne peut pour ainsi dire pas se refuser à être invoqué en tant que ceci ou en tant que cela. Dans cet « en tant que » germe le démenti ; et la liberté de l'homme à l'égard des contenus du monde. L'erreur ou le mensonge n'en est que la forme extrême et l'exploitation. Les cartes de la liberté sont alors découvertes de manière à frapper davantage l'attention. « L'erreur est quelque chose de positif en tant qu'opinion qui se sait et s'affirme et qui est professée sur ce qui n'est pas en soi », dit Hegel<sup>1</sup>. Le pouvoir de modifier, de détruire et de créer implique déjà le démenti que l'homme libre de toute attache avec un être de nature déterminée inflige à la réalité. La possibilité de transformer le ὄν en μὴ ὄν et le μὴ ὄν en ὄν n'est que la conséquence de cette liberté.

Günther STERN.

(Traduit par E. L.)

1. *Logique*, partie II, éd. Meiner, p. 56.

## LA DIALECTIQUE DE VIE, EXISTENCE, ESPRIT

Il suffit de jeter un coup d'œil sur la philosophie contemporaine pour reconnaître qu'il s'y passe quelque chose de nouveau. On ne fait plus de la philosophie, comme on peut faire de la botanique ou de la zoologie, mais la philosophie *se fait*, elle s'accomplit dans l'existence humaine en tant que son expression essentielle et son langage propre. La philosophie n'est plus soumise à l'arbitraire, au bon vouloir ou au savoir-faire d'un individu, elle est l'exigence qui se pose devant l'homme. Se dérober à cette exigence ne serait plus un fait d'une portée théorique plus ou moins grande, mais signifierait une fuite de la vie réelle dans le vide d'une existence factice. C'est cette nouvelle condition de la philosophie et de l'activité philosophique — car le centre de gravité se trouve de plus en plus non dans la forme objective d'une philosophie systématique, mais dans l'acte même de l'exercice de la philosophie — qu'il nous faut regarder de près, si nous voulons nous mettre à l'unisson avec le *leitmotiv* de la philosophie contemporaine.

Jusqu'ici la philosophie passait pour une science théorique ayant droit aux vérités générales, assurées logiquement et gnoséologiquement. Son objet était non le contenu philosophique de la plénitude de vie, d'existence réelle, de finitude humaine, mais leurs conditions de possibilité, leurs fondements et leurs limites en tant que formes constitutives de l'esprit<sup>1</sup>. Il est par contre caractéristique pour la philosophie d'aujourd'hui qu'elle ne va pas à l'universel, aux formes et aux conditions de possibilité de l'objet ou de la connaissance. Cette philosophie se reconnaît comme née de la conscience d'une grande crise et d'un grand bouleversement, de la détresse de la vie humaine, du désespoir de l'existence et de

1. Bien entendu la philosophie de Hegel, par exemple, prétendait aussi, et à juste titre, non seulement saisir la réalité, mais être elle-même cette réalité. Notre caractéristique schématique des philosophies antérieures ne sert ici qu'à esquisser en même temps les objections qui pourraient nous être faites.

l'échec constaté de la compréhension de l'univers. Nous sommes en présence d'un revirement : le regard, qui a été dirigé sur le Tout, sur l'universel, l'être en général, le rationnel, s'est tourné vers le *hic et nunc* de la vie et de l'existence de l'homme et vers les questions qui en ressortent immédiatement et irrémissiblement. La méditation humaine, qui planait dans le lointain du Tout et de l'univers, a été rejetée vers l'homme même, l'homme d'une condition déterminée, par et dans laquelle il existe et vit, médite et interroge, agit, prend ses décisions et est affecté par le destin et par la mort. Si les philosophies antérieures avaient pour thème essentiel Dieu, l'univers et l'homme en général, le problème décisif pour la philosophie contemporaine est l'existence humaine particulière, la prise de conscience de son existence par un homme.

L'homme peut de différentes manières devenir *l'objet* de l'investigation philosophique. Et c'est justement cette position d'objet qui rendait impossible la prise de conscience vraie de son existence. Dans le domaine de l'objectivité on ne saisit pas tout le poids et toute la rigueur de la subjectivité pure. La philosophie nouvelle ne veut pas faire de l'homme un objet soit de la biologie ou de la technologie, soit de la psychologie ou même de la métaphysique ; elle ne veut pas le dépouiller dans le domaine de l'universel de sa condition d'existence spécifique. Elle ne veut plus, pour sauvegarder une intuition universaliste et l'unité de l'esprit, faire taire l'interrogation de l'homme sur soi-même et sur sa situation. Ce qu'elle veut, c'est se concentrer sur cette interrogation en tant qu'une question posée par un moi et un toi et y répondre, comme une existence répond à une autre existence.

C'est en partant du sentiment que la détresse de l'homme doit être attaquée et surmontée dans son existence la plus concrète, qu'a été menée la lutte contre la philosophie idéaliste allemande, en tant que système et en tant que conception du monde. Il est indubitable que non seulement la théologie dite dialectique, mais aussi toute la nouvelle philosophie de l'existence a choisi pour cette lutte un terrain faux. C'est-à-dire que la lutte a été menée uniquement dans la sphère de l'immédiat qui entoure la rencontre de l'homme à l'homme et le rapport vécu de « moi » à « toi ». En partant de ce terrain, on peut établir une philosophie de la vie et une philosophie de l'existence — qui sont ici justifiées en droit

et en fait — mais on ne peut pas aboutir à une philosophie idéaliste.

En fait, cette sphère de l'immédiat, mise tout particulièrement en valeur par la philosophie de la vie, donne accès à un des faits décisifs de l'existence humaine, au fait de la rencontre. Aussi ce n'est pas un fait fortuit que le problème de la compréhension occupe, lui aussi, une des positions centrales dans la philosophie d'aujourd'hui. Il ne s'agit guère ici d'une tolérance compréhensive ou de « l'objectivité » intellectualiste d'une pénétration psychologique, mais d'un rendez-vous effectif dans le lieu existentiel d'autrui, d'une participation et d'une co-existence avec sa situation, dans ce qu'elle a d'essentiel et d'irrémissible. Cette compréhension n'implique aucun jugement de valeur. C'est le fait pur de la rencontre. Il s'ensuit pour la philosophie que l'homme qui la professe ne se retranchera plus en sa qualité de philosophe derrière la pensée universaliste et systématique de son œuvre <sup>1</sup>, il ne devra pas — parce que « théoricien » — renoncer à la vie avec ses devoirs actuels, il ne pourra désormais apporter une résignation héroïque en face de l'intensité de la vie. Il devra, au contraire, s'exprimer comme quelqu'un qui veut acquérir la certitude de sa propre existence, qui en connaît l'aléa persistant et total, et non pas comme quelqu'un qui est, ou plutôt fait semblant d'être, ici l'homme du désir et de l'espérance et là un penseur philosophe théoricien.

Le philosophe n'a le droit et ne peut parler que des choses uniques, postulées inconditionnellement par son existence à lui, éprouvées, connues et reconnues par lui comme en étant la plus immédiate et la plus profonde exigence.

*La philosophie contemporaine vise ce qui est la postulation absolue hic et nunc de l'homme dont l'existence est la philosophie, ce qui l'affecte, le bouleverse et le reforme dans chaque situation particulière. Tout l'être humain du philosophe est engagé d'une manière absolue dans la position même de son interrogation. C'est la raison pourquoi les problèmes de la vie et de l'existence ont pris une position centrale, pendant que l'esprit, en tant qu'idée, substance et puissance*

1. Ici de même je m'abstiens de tout jugement de valeur. Sans doute le renoncement héroïque de la philosophie purement théorique gardera pour toujours son droit et sa grandeur. Il suffit de rappeler les écrits de Henrich RICKERT. Sa discussion avec la philosophie de l'existence à propos de ce problème est d'un grand intérêt.



de la réalité a été relégué à l'arrière-plan. Et le trait caractéristique de notre époque autant que de notre activité philosophique est qu'elle expose sa détresse, son désespoir, sa situation critique dans les domaines de la vie et de l'existence et non pas dans le domaine de l'esprit. Elle ne veut pas voir les moments de la vie propre de l'esprit, du caractère absolu de la personnalité, de l'historicité, en somme les moments de la dialectique essentielle de l'esprit. Elle sépare violemment les moments particuliers de cette dialectique pour les opposer les uns aux autres au lieu de les comprendre et de les embrasser d'une manière nouvelle dans leur opposition et leur unité. Et c'est parce qu'il en est ainsi que la philosophie de l'idéalisme allemand ne se trouve pas en position de combat contre les philosophies de l'existence et de la vie. Même historiquement la contre-attaque de la philosophie de la vie était dirigée non pas contre la véritable philosophie de l'esprit, mais contre un rationalisme superficiel et un optimisme raisonnant. La vraie philosophie idéaliste des Kant, Fichte, Schelling et Hegel est née d'une toute autre ambiance, elle est née de la croyance à la puissance de l'esprit, à l'élévation morale du libre arbitre et, en général, du sentiment de l'essor intensif des possibilités humaines. Sa foi en la liberté est la foi en un absolu. Or cette ambiance spirituelle n'est plus la nôtre. Et c'est pourquoi nous ne pouvons plus nous retrouver dans ces systèmes. Strictement parlant, nous ne pouvons plus vivre et faire revivre ces systèmes. Ceci ne doit pas être considéré comme un jugement de valeur : nous voulons uniquement repérer notre situation actuelle. Mais il paraît néanmoins qu'il y a en nous un appel vers la grandeur et la puissance de ces conceptions révolues, que justement de nos jours nous sommes conscients de toute la valeur d'une telle attitude et que notre tâche est de comprendre à nouveau et de reconstituer cette unité essentielle de la vie, de l'existence et de l'esprit. Et que cette nouvelle synthèse créatrice doit se faire dans le domaine de l'esprit et non pas dans celui de l'existence en tant qu'abolition de la vie et de l'esprit.

L'antagonisme de la vie, de l'existence et de l'esprit dans toute la diversité des courants de la philosophie contemporaine ne peut nous faire oublier que ces termes sont issus d'une unité originelle de l'esprit. Ce n'est pas fortuitement que ces termes sont venus désigner les philosophies qui s'opposent réciproquement : c'est

parce qu'ils représentent les résultats — intensifiés, hypostasiés et empreints d'une nouvelle sensibilité — d'un double processus de ramification et de division d'une seule réalité, d'un seul concept concret. Il est d'un intérêt non seulement psychologique, mais aussi métaphysique, que c'est la philosophie de la vie qui s'est tournée contre l'intellectualisme et le technicisme. Elle réclamait que l'on parte de la vie et que l'on ne s'occupât que d'elle. La vie de l'homme devenait problème. Or, cela ne signifie rien d'autre que l'homme a voulu s'évader du domaine des médiations dans la pure et naïve immédiation afin que le propre de sa philosophie soit non plus la conscience de soi-même, mais la vie, son processus et ses virtualités. La philosophie en elle-même doit égaler la vie.

Nous touchons ici sans doute à un des problèmes éternels de la philosophie. Cette conception de la vie a été le plus fortement exprimée dans la position, l'attitude et dans toute l'atmosphère du *Sturm und Drang* allemand, comme il est représenté par Herder et Hamman. Les sens et les passions occupent le centre de l'existence, dominée auparavant par l'entendement, la réflexion et la modération. Hamman entremêle chaotiquement toutes les choses, il met bas toutes les cloisons et toutes les bornes de la raison théorique et pratique. La première étape de toute philosophie de la vie est la revendication de la vitalité, de l'*eros* et de la puissance, considérée en tant que puissance spécifique de la vie. Si la philosophie de la vie ne pose pas cette revendication, elle demeure sans vigueur. Le *Sturm und Drang* possédait un sentiment tout particulier de cet élan. Et il lui a donné une expression, dont la juste conséquence est la renonciation consciente à la philosophie en tant que science. Le *Sturm und Drang* s'exprime en fragments extatiques, en hymnes, il abhorre la forme rigide de la pensée pure.

Cette attitude est conséquente. Elle est imbuée de l'antagonisme de l'intérieur et de l'extérieur, du contenu et de la forme. Elle connaît l'insuffisance de toute forme et sait que c'est seulement d'une voix entrecoupée que l'homme peut parler des choses ultimes. Quelque chose d'analogue se passe de nos jours dans la philosophie de la vie de Ludwig Klages. Mais déjà chez lui cette attitude présente des contradictions très nettes dès qu'elle veut se réaliser en une philosophie. Une philosophie de la vie, de l'*eros*-élément de nature et des passions ne peut pas être constituée par les moyens

de l'esprit, elle ne peut surtout être constituée consciemment au détriment de l'esprit, comme une philosophie « anti-esprit ». Il y a là une contradiction intenable. Il est vrai qu'un conflit est toujours immanent à toute philosophie de la vie dans la mesure où elle veut, en tant que philosophie, être vie et, en tant que vie, être philosophie. Mais chez Klages cette contradiction, qui est peut-être tout particulièrement celle de l'homme moderne, devient trop apparente. Klages avait traversé les deux expériences de la spiritualisation et de la matérialisation de la vie ; sa conception de la philosophie lui semble les avoir surmontées. Mais il ne voit pas que cette philosophie anti-intellectualiste, qui est la sienne, est l'expression non seulement de la vitalité créatrice, mais aussi de l'esprit créateur. L'opposition entre la vie et l'esprit n'est pas dépassée chez Klages, et il est probable que cela est impossible de par sa nature à une philosophie de la vie pure. Klages ne s'aperçoit pas que la vie tout court et la vie de l'esprit, en tant que deux modes de comportement de l'existence humaine, ne sont pas en opposition inconciliable, et que le véritable problème, qui est au centre de ses énoncés, est celui des rapports qui existent entre l'être vital et l'être de l'esprit, entre le plein de la vie humaine dans une situation concrète d'une part, et la connaissance intellectuelle, la philosophie élaborée et le système absolu et achevé, de l'autre. Klages se met d'une façon radicale du côté de la vie, de la vie conçue comme un absolu, pour laquelle même la sphère personnalisée du moi n'est qu'une dégradation et une spiritualisation antivitalité. Mais le fait est que la vie même pose des problèmes qui ne se limitent pas à l'être vital, à l'*eros* et à l'ivresse extatique, mais contiennent en eux toutes les possibilités de la vie de l'esprit et de ses expériences. Ce fait est le point critique de la manière de philosopher de Klages. Simmel possédait une compréhension très profonde et subtile de ces questions ; il avait le sens du tragique de la vie. Et ce sens donne à sa philosophie la dimension de profondeur spirituelle.

Il s'agit du rapport entre la notion générale de la vie et entre la notion de la vie, événement proprement vécu. Ce problème de distinction doit surgir non seulement devant la philosophie de la vie, mais également devant la philosophie de l'existence et celle de l'esprit. Parce que la notion de la vie — événement vécu — et la valeur qui lui est attribuée est de première importance pour

notre manière actuelle de philosopher ainsi que pour toute réflexion philosophique.

On a parfois caractérisé la philosophie de la vie en disant que les deux notions en question sont identiques pour elle<sup>1</sup>. L'idée est juste, mais elle doit être déroulée en sa dialectique, elle ne doit pas être affirmée comme une idée toute faite et immuable. Une philosophie de la vie, si elle s'affirme en tant qu'une philosophie, c'est-à-dire si elle revendique la vérité, aussi subjective que cette vérité puisse être, est obligée de fournir elle-même un concept de la vie. En effet, le propre de cette philosophie est de vouloir éliminer l'universel, comme étant inexistentiel et non subjectif, et cependant, en tant qu'existence, s'opposer sans cesse à ce relativisme et attribuer de la valeur absolue à ses affirmations. C'est pourquoi la deuxième étape de toute philosophie de la vie doit être celle de pouvoir *formuler* une notion de la vie.

Ce faisant, la philosophie de la vie dépasse l'immédiation du courant de la vie et devient immédiation réfléchie, sans que cet acte soit à son tour soumis à une réflexion. Sa réflexion a pour objet la vie directement vécue ; la philosophie de la vie cherche une forme philosophique, c'est-à-dire valable et nécessaire, sans s'appesantir sur la signification que son acte de réflexion possède, tant pour la vie — comme élément passif et actif — que pour la réflexion elle-même. Parce qu'il en est ainsi, la tâche de saisir la relation entre la vie, notion générale, et la vie, événement directement vécu, sera plus difficile qu'elle ne le paraissait.

La vie s'écoule dans l'immédiation, tant qu'elle ne prend pas conscience de son combat interne, tant que l'homme ne dégage pas, au moyen de sa réflexion, sa vie propre, vécue et éprouvée par lui de sa participation à la Vie. Certes, l'homme peut éprouver sa vie dans l'immédiation, mais pas jusqu'à la profondeur catégorique de l'épreuve subie. En un certain sens toute philosophie de la vie possède un moment tragique. Cela est vrai tout particulièrement pour Simmel et, dans une certaine mesure, pour Klages ou Scheler. Dans cette notion de vie éprouvée et subie il y a un sentiment de la toute-puissance de la vie intégrante, de sa poussée irrésistible, de son caractère impersonnel et de l'incapacité de

1. A ce sujet, Ph. LERSCH, *Lebensphilosophie der Gegenwart*.

l'homme de faire face à cette vie et à la maîtriser. Ce n'est toutefois que sur un degré plus élevé de la réflexion que ce grave problème fait sentir tout son poids. Et c'est le destin tragique de la conception de la conscience vidée de contenu, de ne plus saisir en soi cette sphère de la vie douée d'un contenu existentiel absolument personnel. Or, c'est cette sphère qui importe de plus à la philosophie contemporaine tout entière : elle en est la découverte spécifique et nouvelle. C'est elle que cette philosophie veut exposer dans tout son contenu comme étant la sphère totale et spécifique de l'homme. Heidegger parle du délaissement de l'existence, de l'angoisse et de l'inquiétude, de la résolution préalable et de la disposition à la mort. Il se peut que ces phénomènes aient été vus par Heidegger trop psychologiquement, c'est-à-dire en tant que des états donnés, trop ontiquement et pas assez comme des expériences purement métaphysiques. Il s'agit, en fait, de la sphère située entre la vitalité pure et entre l'esprit pur. On la nomme communément l'âme. Ainsi Klages parle de l'esprit comme de l'antagoniste de l'âme. La vision globale, refusée à l'intellect, doit se faire en partant du foyer de l'âme humaine. L'âme seule posséderait la faculté de pénétrer à fond la vie et de l'appréhender.

Or, jamais l'âme ne peut être séparée de l'esprit, parce qu'en tant qu'elle est l'endroit affecté par le destin et la culpabilité, par les décisions transcendantes, par les conflits tragiques et le salut métaphysique, c'est la vie de l'esprit qui se joue en elle ; la lutte et la controverse dans l'homme même s'accomplissent comme le combat de l'esprit dans l'âme ; les deux sont indissolublement unis. Dans la sphère de l'âme habite la souffrance de la vie, dont l'intensité va jusqu'à l'affliction et le désespoir, mais aussi jusqu'à l'espoir et la croyance à la vie, en tant qu'instance suprême. Il s'agit de donner une expression philosophique de cette sphère. Quand l'homme désespère de ne pouvoir saisir et modeler la réalité en concepts, au fond ce n'est pas son désir de penser vitalement qui en est la cause, pas plus que le désir de concevoir philosophiquement la réalité entière, tout « l'être-dans-l'univers » ; la cause est dans sa volonté la plus intime de faire sa philosophie de et par cette sphère de sa vie foncière, d'avoir une vision du Tout en partant du foyer intérieur de son âme, et non pas dans sa volonté de comprendre, d'analyser, de penser et de dominer. L'homme a le droit de

vivre consciemment, c'est-à-dire, il peut relever et exalter ou approfondir sa vie, mais il n'est pas donné à l'homme de passer par dessus des attaches de sa vie ou de les vouloir supprimer dans une attitude distante de résignation théorique. Dilthey a formulé cette condition en disant : « Il faut partir de la vie, cela ne signifie pas qu'il faut l'analyser, mais qu'il est nécessaire d'épouser ses formes et d'en tirer les conséquences intérieures. La philosophie est une action qui élève à la conscience et pense jusqu'au bout la vie, c'est-à-dire le sujet avec ses relations, en tant qu'être vivant » (*Werke*, 5, LVIII).

Nous sommes toujours devant le problème de la pensée et de l'être, du concept et de la donnée immédiate, du rationnel et de l'irrationnel. La philosophie croyait toujours qu'elle doit se décider en faveur du rationalisme ou en faveur de l'irrationalisme. On pourrait dire que Hamann est un irrationaliste marqué et que Hegel est par contre fortement rationaliste. Or, ces schèmes ne sont pas valables, ils n'ont jamais atteint leur but, chacun d'eux n'a jamais pu rendre compte ni de son propre contenu ni du contenu opposé. Il est significatif que l'exaltation la plus intense de la philosophie de la vie et de l'irrationalisme peut aussi déchoir dans un immense vide rationaliste. Certes, Hegel a fait avec sa méthode dialectique et sa philosophie du concept concret la plus grandiose tentative de vivifier et de concrétiser l'un par l'autre le rationnel et l'irrationnel, en ne privant aucun d'eux — et c'est le point le plus important — de son essence. Mais le reproche de rationaliser l'irrationnel a été élevé toujours non seulement contre Hegel, mais même à l'endroit de la philosophie de la vie. C'est cette rationalisation qui doit être surmontée définitivement. Cela n'est possible que dans une forme du concept qui n'est pas immédiate, mais qui, dans sa réflexion sur soi-même et sur son contenu, acquiert la conscience de sa médiation propre et de sa distance nécessaire à l'égard de la vie immédiate.

Une autre tentative de résoudre ces problèmes se présente dans la philosophie proprement existentielle. Il est très important que cette philosophie pose le problème de telle manière que, d'une part, la sphère de la vitalité, des sens et des passions — au moins dans la philosophie de Martin Heidegger — est gardée en vue, mais ne devient pas la base essentielle de la vie et du comportement humain,

et que, d'autre part, le moi, dégradé et refoulé dans la philosophie de la vie, redevient d'une première importance, en tant que l'existence de l'existant. Le pôle de la philosophie de la vie est la vie tout court, la primauté de sa puissance effective, l'heur et le malheur de la créature dans la vie immédiate ; par contre, l'axe de la position philosophique spécifiquement existentielle est la question de l'accès de l'existence à l'être. Autrement dit, toute philosophie de l'esprit pose la question de la signification de l'être, la philosophie de la vie revendique la puissance vitale de la vie, et pour la philosophie de l'existence le problème est le *hinc et nunc* de l'homme qui s'interroge sur son existence devenue problématique pour lui-même. Cette philosophie récuse la théorie de la connaissance en raison de son caractère purement formel. Elle cherche une nouvelle forme existentielle pour un contenu qui se rapporte absolument et exclusivement à la philosophie de l'homme concret et particulier. L'objet de la philosophie existentielle est l'être même, en dehors de son sens généralisé pour l'homme en général. *Si la philosophie critique pose la question de la possibilité de la connaissance, la philosophie existentielle demande comment l'existence peut être affectée par l'être.* Elle va encore plus loin : l'existence en tant que telle, comme une modalité de l'être, devient problème. On doit poser la question comment est-elle possible ; sa présence pure et simple ne peut plus être considérée comme une prémisses de la connaissance théorique. Cette existence est le thème unique de l'ontologie fondamentale de Heidegger. Jaspers parle aussi constamment de « l'existence possible ». C'est là un développement radical de l'interrogation de Kierkegaard, pourtant — et cela est la marque de notre époque — chez Jaspers cette interrogation est corrigée, consciemment et inconsciemment, par la tendance caractéristique des philosophies kantienne.

L'homme d'une existence particulière se rapporte à l'être, à soi-même comme existence et au monde en tant qu'à son « être-dans-l'univers ». Il ne s'agit pas de concevoir les modalités du comportement — cela impliquerait de nouveau la question du sens rationnel et la distinction, d'après une idée de valeur, des degrés possibles de l'existence — l'homme doit être analysé, décrit et manifesté dans et par cette existence propre à lui. L'existence ne doit plus être « l'objet » de réflexion. Cette énonciation n'est pas tout à fait

nouvelle, quoique les philosophies de la vie et de l'existence la revendiquent avec exclusivité. Ainsi Hegel surmonte, lui aussi, la scission avec son concept qui se conçoit soi-même et avec la conscience de soi qui se réalise soi-même. Mais la tendance de la philosophie actuelle est d'éliminer complètement la sphère de l'objectivité. Si vrai qu'il puisse être que l'homme ne doit être pris comme objet, c'est-à-dire comme chose et comme un simple médium, il n'en est pas moins nécessaire de ne pas perdre de vue la sphère des objectivités essentielles, indispensables même pour ces manières de philosopher. La réflexion dirigée sur la vie — laquelle réflexion peut parfois n'être que l'acte intensif d'éprouver et de subir la vie — prend néanmoins distance de cette réalité omnipotente, se dégage de la vie en général en tant qu'événement particulier. S'il en était autrement, on ne pourrait pas parler de la contrainte de la vie et de ses conflits tragiques. L'homme peut se sentir de mille façons au cœur de la vie et uni avec elle, il lui reste quand même la volonté d'existence personnelle, avec son aspiration vers l'affirmation de soi-même et vers l'abandon de soi-même, tout particulièrement dans les sphères mêmes de l'*eros* et de la volonté de puissance. L'expérience du destin, des puissances impersonnelles, des instances absolument surhumaines nous désignent ces formes des objectivités. L'*eros* n'est pas un sentiment vague et non plus un simple appel du « lointain », qui n'aurait cure des formes figuratives de l'individualisation, de l'opposition et de l'unification avec l'objet aimé. En d'autres termes : même l'*eros* — élément de nature, l'*eros kosmogonos*, — engendre forme et existence, est un *eros* créateur, et c'est cela qui rend possible la « rencontre » qui est le noyau du phénomène de l'amour. L'objet aimé doit justement être un objet « opposé » dans le sens métaphysique du terme pour que l'union avec lui soit l'accomplissement de l'acte de l'amour. Il faut surmonter l'objectivation rationaliste qui s'arrête à la forme objective, l'hypostasie et par cela même la défigure, pour apprécier le fait métaphysique de la création des formes et des modèles métaphysiques objectifs, qui n'est possible que dans le commerce et la rencontre des existences. La philosophie de la vie aurait dû posséder un sens profond de ces faits, car il est le propre du sentiment pur de voir l'homme aimé d'une façon toute particulière, comme personne d'autre ne le voit et ne le comprend. A moins que cela ne

soit qu'une simple phrase, nous sommes justement en présence de l'acte créateur de toute rencontre et de tout commerce.

La philosophie de la vie, par exemple celle de Klages, n'a pas perçu et reconnu ces formes objectives, profondément authentiques, par contre la philosophie de l'existence y dirige tout particulièrement son regard. Par voie de conséquence Klages, doit renoncer au spirituel, du moins à l'esprit en tant que puissance créatrice de la vie. Quel que soit le mérite positif de la mise en valeur de la sphère vitale et de celle de la vie de l'âme — et nous reconnaissons ce fait — il faut dire que l'on a toujours l'impression qu'il s'agit chez Klages d'un échec subi devant l'esprit, et un échec de cette sorte ne peut et ne doit pas être érigé en système de philosophie. Il nous faudra encore revenir à l'important problème de l'échec subi, mais il est toutefois certain qu'il n'est pas possible de se libérer de la puissance ou bien de « l'impuissance » de l'esprit en se débarrassant de lui purement et simplement et en mettant à sa place l'impersonnalité et l'arbitraire irresponsable de la vitalité pure. Voici les énoncés de Karl Jaspers qui sont tout à fait significatifs à l'égard de cette situation d'échec : « Lorsqu'il s'agit d'un abandon de la voie de la connaissance et d'une renonciation, parce que l'on n'a pas réussi à dominer l'infini, l'échec ne contient pas de vérité. Il n'en contient pas, non plus, lorsque, ayant voulu — à tort — saisir dans la connaissance l'être même, on a renoncé par dépit à la connaissance en général. L'échec sans vérité feint une ignorance et il est la cessation de tout effort <sup>1</sup>. » Je sais que ces jugements ne peuvent être appliqués sans restriction à la philosophie de Klages ; il me semble pourtant qu'ils désignent le point décisif de sa philosophie de la vie. Si ce danger est manifeste chez Klages, on doit toutefois reconnaître que les mots suivants de Jaspers conviennent également à caractériser sa situation : « Son échec a été subi par lui, comme un acte volontaire, c'était un échec d'une authenticité vraie devant l'historicité à laquelle il était contraint <sup>2</sup>. »

Toute philosophie de la vie et de l'existence doit être prolongée dans cette direction, parce qu'une solution de ses problèmes les importants se trouve là.

1. K. JASPERS, *Max Weber, deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*, p. 55.

2. *Op. cit.*, p. 75.

La philosophie de l'existence veut également surmonter la corrélation rationaliste de sujet-objet. Il est caractéristique pour l'ontologie de Heidegger qu'elle ne cherche pas cette solution dans la direction de la rencontre émotive et du commerce des existences, dans le prolongement des objectivités essentielles, que nous venons d'esquisser. Heidegger cherche la solution du problème dans l'inquiétude existentielle, dans l'angoisse de l'existence devant son glissement dans le Rien. Il est significatif, et encore plus caractéristique peut-être pour notre situation actuelle, que Klages refoule le moi personnel comme la déchéance de la vie, et que, de même, Heidegger, chez qui l'existence particulière est hypostasiée plus qu'elle ne l'a jamais été dans l'individualisme radical, ne fonde pas l'existence personnelle sur les structures de la rencontre, sur des relations humaines positivement créatrices. En outre, il faudrait examiner les catégories existentielles de l'inquiétude, de l'angoisse, de l'« être-dans-l'inadéquat », du délaissement et de la culpabilité pour savoir si elles sont de vrais éléments ontologiques de l'existence en tant que telle, ou si elles ne sont plutôt, selon la formule de A. Gehlen <sup>1</sup>, que des états affectifs d'une situation déterminée du comportement humain. Ceci nous mènerait à la constatation que les catégories existentielles ne se rapportent pas aux profondeurs de la vie éprouvée, auxquelles se rattache la philosophie de la vie. Cette dernière pouvait approfondir d'une manière décisive et jusqu'à son fond la notion de l'événement vécu immédiat ; la philosophie de l'existence doit, par contre, renoncer à exprimer le plus profond de l'individualité en tant que manifestation créatrice. Elle décèle les structures de l'existence, qui, certes, sont des structures de l'être, mais qui ne représentent pas l'être effectivement vécu. Elle veut que l'existence manifeste directement l'être et ne fait pas l'ontologie de la sphère « vécue » où la question de la compréhension se repose nécessairement ; elle en fait une modalité dérivée de l'existence. L'attitude spécifique de la philosophie existentielle est d'être plus rationaliste que la philosophie de la vie, parce qu'elle fixe « ontologiquement » les structures de l'existence et fait de leur caractère ontologique l'objet de la réflexion, tandis que la philosophie de la vie pure renonce à cette sorte d'« ontologisme ». Et c'est pour cette raison que la philosophie de l'existence ne peut pas

1. Arnold GEHLEN, *Idealismus und Existentialphilosophie*.

insérer dans son ontologie l'élément vécu, l'événement d'existence et d'être en tant qu'une *entité* qui n'est autre chose que la sphère spécifiquement personnelle de toute existence humaine. Le domaine de la vie immédiate et effective, analysé avec une telle finesse par Dilthey, est de nouveau délaissé par la philosophie existentielle et la prétention de cette philosophie d'être la philosophie totale est, à juste titre, mise en doute aussi bien par la philosophie idéaliste que par celle de la vie et par la théologie dialectique. Cette philosophie part de l'existence, et pourtant elle n'exprime pas cette existence. Et c'est là le point où il faut transcender autant la philosophie de la vie que la philosophie de l'existence, et ce dans le sens d'une union et d'une véritable synthèse de la vie et de l'existence.

Ce pas décisif s'accomplit dans la philosophie de Jaspers. Cette philosophie ne prétend pas être une ontologie fondamentale, elle s'appuie sur la plénitude des expériences effectives de l'homme, ayant le souci de ne pas se perdre dans les sentiments et dans les simples données de la vie. Cette philosophie se développe à partir de la sphère qui nous occupe. Il importe de marquer que cette philosophie possède un fort accent de transcendance. Cette tendance apparaît plus particulièrement dans la reconnaissance de la pensée religieuse. En considérant la transcendance, non pas uniquement comme le rapport de l'existence à l'être, un mouvement ne dépassant pas la finitude, mais comme un *transcensus* vers une réalité absolue, vers Dieu, faisant de la transcendance un devoir irrécusable de l'homme, Jaspers pose la possibilité de la « rencontre », de l'expérience de « moi » à « toi », de la communauté, et partant de l'histoire et de la culture. On peut néanmoins reconnaître même dans la philosophie de Jaspers la note passive, une certaine attitude expectative, qui est le lot commun de toute phénoménologie, mais en même temps cette philosophie insiste sur le moment kantien de l'activité, ce qui veut dire que dans sa conception de la vie, de l'expérience et de l'existence humaine, elle donne la primauté à l'activité formatrice, à la création nouvelle des formes spirituelles sociales et historiques. Car, si important et si nécessaire que puisse être l'exploration de l'ultime profondeur de chaque être particulier, de l'existence qui plonge dans son existentialité, il y a un danger à confiner tous les problèmes de la vie humaine et tous les domaines

de l'expérience dans le tréfond de l'existence personnelle. Ce n'est pas un hasard — et le fait ne tient pas seulement à une situation existentielle spéciale — que la profondeur de Kierkegaard se détruit elle-même, et que tout en étant véritablement tragique, elle est stérile. Elle est tournée vers la mort et non pas vers la vie. De même toute philosophie existentielle, si elle ne franchit pas la finitude empirique et ne s'oriente pas vers la vie créatrice, infinie dans sa renouvelation continue, s'immobilise devant la mort. L'existence qui paraît être isolée chez Heidegger — on ne peut pas avoir un jugement définitif à ce sujet, son œuvre étant encore inachevée — ne permet pas d'embrasser toute la portée et toute l'importance de la notion d'existentialité, c'est-à-dire tout ce qui dépasse l'existence de tous les jours et son inquiétude et atteint la plénitude de l'être humain, en tant qu'humain et en tant que participant à la culture. Chez Heidegger, l'être historique, si peu qu'il en parle, n'est en principe que l'être temporel compris entre la naissance et la mort et voué radicalement à la finitude. Mais le vrai être historique ne peut jamais être délimité par des points quelconques. L'être historique, en tant que partie de l'expérience humaine — et cela transparaît déjà dans la philosophie de Jaspers — est plutôt l'être qui dépasse la finitude et tend essentiellement vers la transcendance. La philosophie de la finitude pure s'interdit délibérément les éléments les plus profonds de l'existence humaine, les éléments qui ne restent pas confinés dans la sphère émotive et dans celle de la fantaisie, mais qui sont doués d'une puissance créatrice de former la culture et de réaliser l'esprit. Dans l'historicité de l'existence intervient nécessairement la dialectique du fini et de l'infini, du relatif et de l'absolu. On ne peut pas laisser cet absolu de côté surtout s'il s'agit d'une ontologie fondamentale. Partout et toujours l'absolu est l'instance qui porte la philosophie, qui la limite et la rend possible. Et ce n'est que grâce à l'absolu que la philosophie existentielle elle-même évite la destruction immanente et ne tombe pas dans le relativisme pur, dans la contingence et la temporalité.

Il n'en faut pas moins répondre à la question, pourquoi chez tant de penseurs les thèmes de l'existentialité et de l'historicité n'étaient que sous-jacents, pourquoi c'est seulement de nos jours que l'on revendique avec autant de passion une existentialité mani-



ferme dans son expression radicale de finitude. Il faudrait dire que dans la non-manifestation de l'existentialité résonne toujours le sentiment de l'infini et de l'absolu. On a pu désigner ce fait comme étant la hybris des époques antérieures à nous et de leurs systèmes philosophiques. C'est tout de même l'expérience relevée et présentée par elles qui doit, peut-être, nous aider à dépasser la philosophie existentielle. La position transcendante qui est indubitable dans la philosophie existentielle ne concerne tout de même que la transcendance de l'existence<sup>1</sup>, ainsi le principe de la finitude n'est pas surmonté et il n'en résulte qu'un élargissement immanent de la finitude. La principe absolu, ce principe dirigeant et fondamental de toute philosophie, qui se révèle aussi bien dans la philosophie spéculative que dans la philosophie critique, est ici non exprimé et non reconnu. On peut dire que l'identité hégélienne du fini et de l'infini, réalisée en surmontant leur opposition, est un phénomène hybride de la spéculation et que la réalité vouée à l'échec des tentatives pareilles. On peut dire, comme l'a fait la philosophie critique, que l'absolu n'est qu'une notion-limite, qui doit, en tant que telle, être conçue dialectiquement. Il n'en reste pas moins vrai que l'on a nécessairement recours à la dialectique et que *l'infini en tant que négation de finitude pure et fermée en elle-même est ce fait humain, qui seul peut mettre en branle et retourner l'existence humaine, c'est-à-dire lui octroyer la grâce et la rendre créatrice*. C'est cette expérience qui donne à toute philosophie la profondeur et l'absence de limite, mais aussi, un principe créateur et formateur. La philosophie de la vie, quand elle nie radicalement la limite de la finitude de l'existence, et quand elle voit dans le moi, dans l'affirmation de la personnalité, la défection de l'infinité de la vie, reconnaît, elle aussi, l'infini. Si l'on voulait faire ici des analogies avec la mystique, on pourrait dire que la philosophie de la vie veut regagner l'unification immédiate avec la totalité de la vie, la pure vitalité primitive, tandis que la mystique veut s'unir au principe divin de toutes choses à travers les médiations d'une vie accomplie. Comparée à la notion de l'infini courante dans la philosophie de la vie, la notion de la finitude pure dans le sens de Heidegger n'est pas une défection, mais est l'élément existentiel constitutif. Le fait de l'infini ne

1. Voir à ce sujet S. MARCK, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, Tübingen, 1929-31.

signifie pour cette notion rien d'autre que l'existence s'évadant dans l'universalité et dans la généralité factice. Les deux philosophies n'arrivent pas ainsi à saisir le fait de l'existentialité spécifiquement historique, sous-jacente et latente. Toute historicité sous-jacente réalise en soi la dialectique du moi en tant que de la personnalité existentielle, de l'objectivité en tant que de la donnée transsubjective et de l'absolu en tant que de la notion-limite inconditionnelle. L'historicité non-manifestée laisse apparaître l'existence personnelle, comme étant déterminée par la finitude, mais orientée essentiellement vers l'infini et vers le transcendant. Quand Fichte disait que l'on reconnaît à la philosophie l'homme et à l'homme sa philosophie, il avait conscience du fait que l'état de l'homme et l'état du philosophe sont opposés, mais qu'en même temps et concrètement il y a une identité entre eux, que l'homme est toujours responsable de sa philosophie et inversement.

La philosophie où l'existentialisme est manifeste éprouve des grandes difficultés du fait que l'existentialisme ne s'encadre dans aucun système. Il n'est en soi qu'un domaine d'expériences qui peuvent être mises en un système philosophique sous leur forme non-manifeste ou bien après avoir passé par la réflexion, mais qui ne peuvent pas entrer dans un système, pour en devenir le problème central sous leur aspect manifeste et immédiat. Pour cette raison l'opposition entre être-homme et être-philosophe — laquelle opposition n'est toujours qu'abstraite et non pas existentielle proprement dite, et qui, en cette qualité, est sentie surtout dans le domaine de l'immédiat — n'est peut-être pas surmontée par une identification ontique : homme-philosophe. Autrement dit : On ne doit pas considérer comme d'éléments ontologiques des descriptions des expériences humaines avec leurs prémisses non énoncées, en les dépouillant de leur caractère spécifique d'expérience vécue et en les transformant de cette manière en éléments existentiels. Il reste un *hiatus* entre la participation immédiate à la vie ou l'ivresse extatique et entre la compréhension philosophique du même phénomène. Dans la sphère de l'immédiat on ne peut pas franchir cet *hiatus*, de même que l'on ne peut pas supprimer les oppositions entre l'intérieur et l'extérieur, entre la nature et l'histoire, qui dominant la philosophie de la vie. La valeur positive de la position de la question existentielle par rapport à son but — qui est la

suppression de ces oppositions — est égale à la difficulté que l'on a de mener à bout le problème inauguré par l'existentialisme manifeste.

La sentence de Fichte apparaît dans toute sa signification dès que l'on veut philosopher scientifiquement sans « oublier » l'existence et sans se dissoudre dans la vie universelle, mais aussi sans hypostasier l'existence et en « n'oubliant » pas pour l'existential manifeste la donnée transexistentielle. Cela ne veut pas dire qu'il faut se tenir au caractère scientifique de la philosophie dans le sens donné à ce terme, par exemple par Rickert. Le développement de la philosophie en Allemagne a marqué des points qui resteront acquis pour toujours, et le mot de Heidegger qu'aucune science n'atteint la rigueur de la métaphysique possède une signification profonde. Il est valable pour toute la pensée philosophique, car la philosophie est à chaque moment de par sa vérité et sa portée l'instance majeure de toute science particulière et de la somme des sciences. Ce qui constitue le moment spécifiquement philosophique, notamment la compréhension conceptuelle de la forme et du contenu, et cela dans leurs rapports réciproques, dans leur dialectique et leur unité, peut et doit être envisagé d'une manière autre et différente de celles qui étaient possibles dans les philosophies de la vie et de l'existence. Ce problème apparaît sous une figure tout à fait nouvelle et différente — si on reconnaît l'autonomie de l'esprit et si on croit à la vie de l'esprit, à sa puissance et à son caractère de substance et de sujet —, quand l'esprit est considéré comme le principe qui rend possible l'existence, parce qu'il est le principe créateur de la forme. Le point de départ de toute philosophie de l'esprit est la certitude de la liberté spirituelle, et cette certitude fait que le problème des rapports entre la forme et le contenu y est posé tout à fait autrement qu'il ne l'est dans la philosophie ontologique de la vie ou de l'existence, dénuée de tout jugement de valeur. Il ne s'agit pas pour chercher l'accès à l'être que l'homme, interrogeant l'être, réalise, en tant qu'interrogeur et en tant qu'interrogé, dans un degré plus ou moins grand sa participation à l'être et à sa puissance ; qu'en interrogeant l'être il communique avec lui et se certifie par son acte existentiel son existence. Il s'agit plutôt d'interroger l'être sous le rapport de son intellection, de le concevoir comme posé par l'esprit et en même temps comme toujours opposé

à l'esprit, en tant qu'à un autre de lui. L'être est reconnu dans sa puissance, mais comme ayant la source de sa puissance non pas en soi-même, parce que la puissance de l'être, elle aussi, ne se révèle à soi-même et ne s'épanouit que dans et par l'esprit. Il faut distinguer entre la puissance de l'être et entre la profondeur de l'intellection. L'être en tant qu'immédiat n'est jamais en soi-même intellection, il ne le devient qu'à travers les degrés successifs de sa médiation immanente. L'être acquiert sa forme spirituelle par le même mouvement qui développe sa puissance. Dans la mesure où une philosophie est hostile à l'esprit, c'est-à-dire en tant qu'elle ne veut pas laisser entendre et reconnaître que la puissance de l'être en négli-  
geant l'intellection de l'être, cette philosophie est non seulement anti-idéaliste, mais elle est aussi proprement anti-philosophique. L'idéalisme est à l'opposé d'une philosophie de la vie ou de l'existence, dans lesquelles la vie pure et l'existence pure sont hypostasées. Il donne la primauté à l'esprit, considérée comme la forme essentielle et existentielle du contenu. La forme doit être conçue dans son essence et dans son existence. Elle ne doit pas être considérée uniquement en tant qu'essence, partant indifférente pour la vie réelle et empirique, ni comme seulement existentielle, c'est-à-dire non-nécessaire pour la structure essentielle. Là est le problème le plus important, parce qu'ici la dialectique de l'esprit doit intervenir dans toute sa portée radicale. Cette manière de comprendre les rapports entre la forme et le contenu ne nous permet plus de nous contenter d'une unité de ces deux termes dans le domaine de leurs origines. En fait ce domaine de l'unité primitive n'« existe » pas, il est une construction, bien que ce fait ne soit pas visible du premier abord dans ses parties constructives. Pour la philosophie et la conception du monde idéaliste le problème de l'aliénation et de l'extériorisation de l'intériorité, de l'énonciation de l'indicible, ne perd pas son importance absolue. Mais elle l'envisage autrement que la philosophie de la vie. Pour elle l'intériorité n'est pas caractérisée par l'absence de l'esprit, par la pure vitalité de l'âme et par la puissance créatrice pure : la philosophie idéaliste conçoit la problématique de l'existence spirituelle intérieure aussi bien qu'extérieure, en révélant la dialectique de l'intérieur et de l'extérieur. Elle enlève à ces notions leur caractère inconciliable dans le sens philosophique, non pas en les supprimant ou les anéantissant dans

un domaine de l'indifférence et de l'immédiat, mais en les fructifiant en tant qu'éléments dialectiques et constitutifs du concept. L'expérience vécue n'a pas de limites arrêtées, son contenu déborde toujours par la plénitude de nuances et des intentions sous-jacentes toute univocité du cadre logique purement affirmatif et dénué de la frange problématique. Ainsi le comportement de l'existence par rapport à son être n'est pas accessible pour un concept appliqué de l'extérieur. Mais c'est justement le faux-départ de la philosophie de la vie qui fixe dogmatiquement ces notions de l'intérieur et de l'extérieur au lieu de concevoir la dialectique tant dans la vie et dans le contenu que dans la forme et le concept, ce qui correspondrait aux tendances de la philosophie de Simmel, développée par lui sur une base spécifique à la philosophie de la vie. Si on conçoit le contenu comme une entité qui ne devient contenu qu'en trouvant une forme adéquate, et qui n'est qu'un vague reflet ou produit de l'imagination, tant qu'il est confiné dans l'immédiat de la vie intérieure et n'accède à l'existence que comme un contenu informé et créé, alors on remet l'accent sur le moment qui semble être négligé par la philosophie de l'existence. Il s'agit du moment philosophique, exprimé le plus fortement dans la philosophie et la conception du monde de Fichte, c'est l'élément philosophique de l'activité et de la lutte, élément formateur et créateur, conquérant et dominant, qui jaillit de toute vraie intensité et de toute vraie plénitude de la vie.

Cette attitude, qui est active et créatrice jusqu'à paraître parfois une attitude de domination, est pourtant sans doute plus justifiée devant la puissance créatrice de l'être et en rend mieux compte que l'attitude éminemment passive de la philosophie existentielle, qui accueille l'existence dans sa particularité et qui n'a, à l'endroit de cette existence, que le comportement de l'inquiétude et de sollicitude. Pour cette philosophie, si nous voulons donner exprès une forme paradoxale à cette opposition, la conception de la forme relève d'une attitude passive et pratique, opposée à l'attitude active et théorique. A chaque moment de la vraie présence de la vie, de l'être et du contenu l'élément de la forme et de la création, de la véritable accession à l'existence est affirmé en tant que l'opposé de l'infini du contenu et, en même temps, comme la possibilité de concrétiser ce contenu. S'il en est ainsi et si d'autre part on con-

clut que la forme elle-même ne devient telle que comme la forme de son contenu, comme l'existence de son essence, il devient évident que le dédain de la forme, l'hostilité envers l'objectivation métaphysique du concept dans une philosophie conséquente de la vie laisse échapper la profondeur de l'expérience de la vie réelle, la profondeur qui n'est autre que la vie de l'esprit. Simmel a marqué avec beaucoup de pénétration l'instant où un contenu s'insère dans la vie en tant que forme créatrice. C'est le mérite fondamental de Simmel d'avoir saisi le tragique de toute forme dans le caractère instantané de la vraie forme créatrice.

Il a dévoilé ainsi non seulement la dialectique de la forme et du contenu, mais aussi la dialectique de toute réalité humaine qui est aussi le tragique inéluctable et constitutif de l'être humain.

« La vie, informe en soi-même, ne devient phénomène qu'empreinte de forme ». Mais à chaque instant de sa formation la vie est vouée à la mort, et la mort « est un moment formel de notre vie ». On sent dans cette profonde sentence une proximité à Hegel, seulement chez Simmel l'élément tragique de la vie, qui est le thème profond de la dialectique hégélienne, est plus fortement manifesté dans un cadre d'une philosophie de la vie qu'il ne pouvait l'être dans la philosophie absolue de Hegel.

Après avoir mis en lumière un aspect, celui de la forme et du contenu de la dialectique de la vie, il nous faut souligner aussi un autre moment de celle-ci. C'est la tendance de chaque forme vers la transcendence, son aspiration à se dépasser dans une instance supérieure, de se réaliser sur un degré plus élevé qui constitue son intention vers un transcendant absolu. Quand cette tendance au transcendant intervient dans la forme et dans le concept, le concept épanouit sa dynamique, et son caractère statique et fermé est radicalement rompu. C'est justement à cela que tendait la philosophie de la vie. Et c'est dans cette direction qu'il faut chercher la possibilité de faire entrer dans le concept l'irrationnel sans le dépouiller de son caractère spécifique. Il faut apercevoir et reconnaître dans chaque concept, dans chaque contenu informé, dans chaque forme créatrice la tendance au transcendant, parce qu'elle révèle la dynamique propre de la vie. Cette tendance est aussi, en tant que moment du véritable concept, ce qui possède la plus forte affinité avec le phénomène de la « rencontre ». Le fait de la

rencontre et la revendication de celle-ci, quand elles sont authentiques, n'ont jamais leur origine dans un hasard ou dans une prédisposition vague quelconque. La rencontre, non seulement du point de vue humain, mais aussi philosophiquement est marquée du sceau du destin, elle est révélatrice de la réalité transcendante.

En se fondant sur la tendance du concept vers la transcendance, en lui reconnaissant cette qualité sans la soumettre à une rationalisation, il devient possible de réaliser une nouvelle attitude générale de la philosophie envers la vie. Le philosophe ne prétendra plus d'avoir saisi et épuisé la vie même au moyen du concept, mais d'autre part il ne pourrait désormais se retirer avec résignation de la plénitude de la vie et d'abandonner au non-philosophe la vie avec ses expériences. Le tragique de l'être qui lui-même se dépasse continuellement et la mort de chaque forme particulière s'éteindront alors dans le jaillissement renouvelé de la vie et de son contenu, dans la création continue des formes nouvelles.

Toutefois la tendance transcendante ne doit pas faire oublier que chaque concept possède des limites qui sont la condition de sa vérité. Quand Hegel a enfreint les lois de la logique formelle, ce n'était pas pour donner gain de cause à une a-logique illimitée. Sa logique du concept exige plutôt tout particulièrement « l'effort de l'intellection ». La logique de Hegel dans tous ses éléments fait de soi-même l'objet de sa réflexion et ne se réalise en tant que vérité que par cette réflexion jumelée sur soi-même.

Si dans ce qui précède nous avons voulu prouver que la véritable philosophie de l'esprit répond pleinement aux expériences humaines les plus profondes, il nous faut à présent indiquer en outre que cette philosophie est celle qui se réfère strictement et manifestement à la vérité de ses concepts et qui surmonte à l'intérieur de soi-même tous les éléments dogmatiques et non-critiques. La philosophie idéaliste revendique le concept concret, dont les limites et les fondements sont éprouvés logiquement et assurés gnoséologiquement et qui, néanmoins, ne se situe pas au-delà ou au-dessus de la réalité mais se réalise par la réalité, dans la réalité et en tant que cette réalité même.

Pour la philosophie idéaliste le concept n'est pas appliqué de l'extérieur à quelque chose d'intérieur, mais l'intérieur et l'exté-

rieur s'entrepénètrent dans la dialectique du concept qui est la réalité concrète en soi.

Le point de départ pour surmonter l'opposition de l'intérieur et de l'extérieur est de la sorte analogue à celui de la philosophie existentielle. Mais Hegel, dès le début, s'achemine vers la dialectique, il voit clairement cette opposition qui, pour la philosophie existentielle, reste enfouie dans le domaine de l'expérience primitive et immédiate<sup>1</sup>. Mais cette manifestation de l'antagonisme et de l'unité, de l'intérieur et de l'extérieur est intimement liée au fait de l'existentialité non-manifeste, dont nous avons parlé plus haut. C'est entre ces deux pôles que doit se trouver l'élément décisif de la vraie philosophie de l'esprit. Il est un fait que les philosophies de la vie et de l'existence sont obligées à supprimer elles-mêmes la tendance vers la totalité, si essentielle qu'elle soit pour ces philosophies. La vision immédiate de la totalité est continuellement mise en échec dans l'existence livrée au combat de la vie. Il n'est pas que le seul échec causé par l'épuisement immanent de la voie de la connaissance, il y a aussi un échec par le manque du savoir. Tous les deux sont destructifs de la vraie philosophie. L'homme qui ne peut pas maîtriser la multitude fragmentaire du connu et du connaissable se trouve dans une crise absolue de la même manière que celui, dont l'âme et l'entendement ne sont pas assez forts pour pouvoir supporter les oppositions et les antagonismes. Les deux, selon le mot de Hegel « sombrent dans la contradiction ». Jaspers, dans son œuvre profonde et pénétrée de vrai esprit philosophique, a montré qu'il y a un échec immanent à la grandeur et à la profondeur de l'existence véritable. De même Jean Wahl dans sa conférence sur Hegel et Kierkegaard<sup>2</sup> a opposé au triomphe de Hegel cette ultime liberté de l'échec. Il faut toujours avoir présent à la conscience le sens

1. A ce sujet il y a une bonne formule du thème philosophique de Hegel chez Ph. LERSCH : « La pensée de Hegel est propulsée par la passion métaphysique de l'intériorité, il ose le coup de sonde de l'esprit en partant de la surface des phénomènes dans la profondeur de la substance, c'est-à-dire, là, où la multiplicité des phénomènes extérieurs est supprimée dans l'homogénéité de l'essence absolue de toutes choses. Il est caractéristique pour Hegel qu'il oppose la pensée raisonnante ou formelle et la pensée conceptuelle. La pensée raisonnante se meut dans la surface de l'extériorité pure, la pensée conceptuelle par contre veut saisir dans la multiplicité extérieure l'intérieur, le « en soi-même » qui se manifeste. *Lebensphilosophie der Gegenwart*, p. 91.

2. (Page 39) Voir la conférence, Hegel et Kierkegaard, au III<sup>e</sup> Congrès hégélien international, à Rome, en 1933.

profond de cette revendication, comme une des issues existentielles de toute existence et philosophie possible. Pourtant je crois que cette nécessité de la défaillance doit, elle aussi, être élevée jusqu'à la liberté ou plutôt qu'elle se transformera en la liberté. Mais dans cet instant de la liberté suprême, l'échec aurait été supprimé dans l'affirmation de la vie, d'où serait chassée toute résignation, et dans la reconnaissance de ce principe absolu, qui supporte et surmonte tant la vie que sa forme et tant la réalité que son concept.

Käthe NADLER.

(Traduit par Alexandre ADLER.)

## DE L'INTÉRÊT QUE L'ON PREND A L'HISTOIRE

Par philosophie de l'histoire on entend généralement deux choses . ou bien la réflexion philosophique qui cherche le sens de ce qui a été ; dans ce cas-là il est de peu d'importance pour notre question que l'on aboutisse, comme Hegel, à une solution qui reconnaît l'histoire pour une incarnation de l'Esprit, ou à la solution opposée selon laquelle la suite des événements n'est qu'une succession dénuée de tout sens. Ou bien on s'intéresse à l'historicité de l'homme en se demandant, si et dans quelle mesure le fait de posséder un passé est constitutif pour l'homme, c'est-à-dire si c'est là un fait philosophique.

Peut-être n'est-il pas superflu de s'occuper de l'histoire en partant d'un autre point de vue dont, semble-t-il, on n'a pas toujours suffisamment tenu compte, et qui est plus directement lié à l'histoire que ces deux autres questions dont l'importance est plutôt celle de l'intention première d'un système philosophique. Celles-ci procèdent du concept d'une histoire qui existe, d'une façon ou d'une autre, en soi, soit comme suite d'événements, soit comme tradition qui, dans sa qualité de « devenir passé », forme l'homme et existe dans et par cette action même. A cela on peut opposer une autre question, à savoir qu'est-ce qui fait naître l'histoire, non pas l'histoire en soi, mais l'histoire comme une activité humaine particulière ? Qu'est-ce qui amène l'homme à s'occuper du passé ? Il est certainement possible d'y répondre par le renvoi aux points de vue que nous avons indiqués. Sans aucun doute, on peut arriver à l'histoire en partant d'un intérêt systématique. L'exemple de Hegel en fait foi. Mais il faut pour cela que l'histoire existe déjà. Et c'est précisément cette histoire « naïve » qui nous occupera, l'histoire de l'homme instruit qui lit des ouvrages historiques, de celui qui s'intéresse à l'histoire de sa famille, de sa ville, de sa patrie. Nous ne posons donc pas la question de « l'histoire en soi » ni celle de « l'historicité de l'homme ». Nous cherchons à étudier ce qu'il y a d'attrayant pour l'homme,

dans l'histoire, quelle est, dans ce sens, sa valeur pour lui, quel est le facteur qui rend l'homme historien. L'intérêt historique est-il constitutif pour l'homme ou non ?

Comme toute activité de l'esprit, l'histoire prend sa source dans l'étonnement, c'est-à-dire dans la réflexion. Elle est caractérisée par son objet ; en historien, on ne s'étonne pas des choses inquiétantes du présent, on s'étonne de ce qui a été. Il est évident qu'il ne s'agit nullement de quelque chose d'absolument passé : ce qui ne serait que passé ne serait pas saisissable. Pour l'homme, être fini, une étoile qui s'est éteinte il y a des millions d'années est introuvable, quoique ses traces puissent exister pour une intelligence infinie ; cette étoile n'a jamais existé pour l'homme. Il s'agit du passé en tant qu'il est encore saisissable dans le présent.

« Ce qui est encore » formant ainsi le point de départ, l'intention de l'historien est d'apprendre quelque chose concernant « ce qui a été » de et par ce qui existe « encore ». Il s'agit de la réalité d'un présent qui est passé ; on cherche à savoir ce qui est arrivé dans un présent qui ne l'est plus. Mais on enquête par intérêt, par penchant pour un sujet. La totalité de ces sujets étant infinie, il faut donc se décider pour une partie. Quel est l'intérêt qui dirige ce choix ?

Il serait d'une grande importance d'analyser et de distinguer les questions dominantes des différentes époques. Mais, pour notre but, un simple aperçu de quelques exemples sera suffisant. En France comme en Angleterre, le <sup>xvii</sup>e et le <sup>xviii</sup>e siècles sont témoins de l'essor de l'histoire antique ; les traductions de Plutarque sont la lecture à la mode. En Allemagne, la première moitié du <sup>xix</sup>e siècle est caractérisée par l'étude du moyen-âge, la seconde par les recherches sur l'histoire politique des temps modernes, notamment sur celle de l'unification des nations. En Russie, la science historique a produit ses plus beaux résultats dans le domaine de l'histoire byzantine. On pourrait, sans aucune difficulté, continuer cette énumération, on pourrait, dans les différents pays et pour les différentes époques, faire ressortir des groupes, il serait même possible de développer des critères, d'après lesquels on assignerait sa place à toute œuvre historique dans le temps et dans l'espace. Et cela n'est pas seulement vrai pour les livres érudits : si le phénomène dont nous parlons est, en effet, plus facile à saisir dans la science,

il se trouve néanmoins dans toutes les provinces de la vie ; le roman, la tragédie, le poème, les comparaisons qui se trouvent dans les lettres, ce qui fait le sujet des conversations dans la société, partout on retrouve ce qui fait, dans la science historique, le sujet à la mode. Les exemples s'offrent à chaque pas. Nous n'en donnons pas, puisque ceux que nous venons de citer suffisent à fournir une illustration du concept d'intérêt historique.

Le facteur décisif de ce choix se présente très vite. C'est de ses propres ancêtres que l'on s'occupe, c'est à sa propre origine que l'on s'intéresse. Il va sans dire que, avec cette constatation, nous ne visons pas un fait objectif. Mais c'est précisément ce point-là qui est important. Il n'y a pas d'ancêtres au sens objectif du mot pour l'histoire. C'est-à-dire que l'historien les choisit, qu'il les trouve par un acte de décision. On peut se tromper ; on parle d'importance objective, de grandeur absolue. Mais il suffit de poser la question de la mesure de cette importance ou de cette grandeur pour retrouver nécessairement et sans exception l'acte du choix. Évidemment, il y a des intermédiaires. Nous en citons un exemple : le choix des ancêtres par destruction, destruction de ce qui se met entre l'interrogateur et ses « vrais » ancêtres. C'est ainsi que Gibbon écrit son *The History of Decline and Fall of the Roman Empire*, que Georg Buechner écrit la comédie du roitelet du <sup>xviii</sup>e siècle allemand.

L'histoire sert donc ou bien à commenter et à éclairer le propre idéal de vie de l'historien ou bien à prouver que son but est réalisable. Le Peuple de Dieu de Cromwell, les républicains romains de Robespierre doivent leur importance à cette intention, et peu importe que, dans les deux cas, la pensée ait procédé de façon inverse et que celui qui cherche prétende presque toujours avoir appris quelque chose de l'histoire. Que l'on croit avoir trouvé son idéal dans l'histoire ou que l'on désire qu'il soit confirmé par l'histoire, la différence n'est pas bien grande. Car, que l'on demande à l'histoire soit un modèle, soit une justification, on se trouve toujours soi-même parce qu'on s'est cherché soi-même.

Histoire est décision. En s'occupant du passé on décide de soi-même. Mais la décision, tout en s'adressant à un modèle, en demandant au passé la justification, en cherchant la preuve de sa possibilité réelle, décide en même temps de son objet. Celui qui, par intérêt, par « curiosité », se tourne vers le passé est obligé de fixer un point

dans l'infini extensif ; celui qui s'est décidé est forcé par l'infini intensif du sujet de se borner encore. L'objet historique, qui a une réalité humaine et comme tel est compris par l'homme, participe au caractère libre, inépuisable de l'humain. L'objet est doublement infini : infini du matériel et infini de l'intérêt. Comment, alors, l'intérêt, en se déterminant lui-même, détermine-t-il son objet ?

C'est ici que revient la question de la constitution de l'intérêt de l'histoire. Ordinairement la décision *sur* l'objet n'est pas prise plus expressément que la décision *pour* l'objet. L'historien, en choisissant, son sujet se choisit lui-même. Mais il choisit ce sujet — nous faisons abstraction des médiations comme mode ou influence du maître, etc. — également comme son image, comme sa propre essence. Il veut l'objet à son image, parce qu'il se veut soi-même à l'image de l'objet. Cromwell façonne lui-même et ses gens sur le modèle du Peuple de Dieu, mais le Peuple de Dieu comme il le trouve dans la Bible ne présente pour lui d'intérêt que dans la mesure où il permet l'identification avec lui, Cromwell, et les siens. Le Peuple de Dieu, quoique modèle, est imparfait. La république romaine de Robespierre lui fournit l'idée de la « vertu », et le droit matrimonial et l'esclavage lui paraissent des défauts accidentels. Par contre, Rome, dans la conception de Max Weber, peut très bien se passer du sénat, et le rétrécissement du marché des esclaves est une des causes décisives de la chute de l'empire. On prend donc de l'objet ce qui intéresse. Mais, à cette étape de notre étude, cette thèse prend une signification différente. Car en se choisissant soi-même on croit n'être pas lié dans son choix (c'est seulement en apparence que la doctrine de la prédestination fait exception de cette règle : elle choisit de supprimer l'histoire). Après le choix il en est autrement. On choisit les Romains parce qu'ils étaient vertueux, on choisit l'homme primitif parce qu'il est plus proche de la nature que le présent déformé. Pourtant, on ne peut utiliser tout ce que l'on sait. Dans la tradition il y a des parties que l'on ne veut pas réaliser, il y en a d'autres qu'on reconnaît irréalisables. Le choix l'emporte sur le savoir de l'historien parce que le choix est la décision de l'historien sur lui-même. Ce qu'il ne saurait accepter n'est pas important dans l'objet, et, si cette partie inacceptable prend une place trop large, l'objet est abandonné à l'érudition.

Jusqu'ici, nous n'avons pas quitté le cadre tracé par l'acte du choix. Il s'agit encore des conséquences immanentes du choix des ancêtres : ayant choisi, je suis lié par cela même qui m'a fait choisir, même et précisément par rapport à ce que j'ai choisi. Dans le choix de mes ancêtres, c'est moi que je choisis, et j'ai choisi entre les possibilités, infinies en nombre et inépuisables en contenu, quelque vagues qu'aient été mes images et mes idées. Je peux, et voilà la source et la définition de la liberté du choix, dire « Non » à un nombre infini de possibilités, à condition toutefois que je sois décidé à payer ce Non, le cas échéant, de mon existence. *Qui potest mori non potest cogi*. L'homme est libre, puisqu'il est mortel. Mais la mort n'est jamais choisie pour elle-même. C'est seulement si la réalité et ce qui a été choisi se trouvent dans une opposition irréciliable, que la mort est choisie, comme la dernière possibilité d'affirmer le choix. En lui-même le choix est le choix du vivant pour sa vie : il choisit sa possibilité au risque d'être conduit par cette possibilité à une mort déterminée et librement consentie.

Ceci nous mène au delà du choix. Car tout ce que nous venons de dire dérive du fait qu'il y a des conditions pour le choix. Le choix est essentiellement un choix dans la réalité, un choix dans le monde. Aussi est-il libre, mais il n'est pas dénué de sens ; c'est-à-dire il est libre *dans* des limites, il est libre *dans* la réalité. Je me décide dans le monde pour le monde, je choisis parmi les possibilités de mon univers. Ma décision part des conflits de ce monde et ce sont ces conflits qui m'obligent à me décider. C'est là la limite absolue de la liberté humaine. Pour l'homme, il n'y a pas la possibilité de ne pas se décider. La limite relative de la liberté est définie par ma situation : il ne s'agit pas de se décider dans le vide mais pour cette possibilité-ci et contre cette autre-là.

Puisque je ne me décide pas aveuglément, la question que j'adresse à mon objet n'est pas, non plus, quelconque. Quand je ressuscite le passé, je ne lui restitue son présent que pour lui rendre son avenir. Ce présent et cet avenir doivent éclairer ma décision dans ma situation. Qu'est-ce que faisaient les Romains en face d'un roi injuste, qu'est-ce qu'ils y gagnaient, qu'est-ce qu'ils y perdaient ? Quelle était leur attitude après la pacification de l'*orbis terrarum*, quelles étaient les conséquences du fait que leur monde devenait un monde fermé ?



Comme l'on voit, c'est une autre espèce de réflexion historique qui s'annonce. Si l'on veut, on peut, avec Nietzsche, donner à la première, qui consiste essentiellement dans le choix, le nom d'histoire monumentale. La seconde serait alors à désigner comme histoire pragmatique. Ce nom, aujourd'hui un peu démodé, convient pourtant le mieux peut-être à un type d'intérêt historique universellement répandu. On questionne l'histoire par rapport à son avenir (passé), en partant de sa propre situation. Dans ce cas, il n'y a pas de question oiseuse ; car la question vraiment oiseuse serait celle qui ne regarderait nullement celui qui la pose, en d'autres termes, serait la question à laquelle il ne peut jamais songer. On ne peut rechercher que ce qui est intéressant, que ce qui pose des questions à celui qui interroge lui-même. Mais ces questions mêmes, on ne les pose que dans la mesure où on a pris conscience du caractère problématique de sa propre situation. Ainsi l'histoire devient-elle le désir de connaître les décisions et les situations possibles.

Cette façon de voir a trouvé sa meilleure expression dans la sociologie. Ici, la recherche des situations possibles a presque entièrement supprimé la décision du choix — presque entièrement : car il y a toujours une décision derrière « l'objectivité » des sciences sociales. Nous nous contentons d'insister sur le rôle qui, dans la théorie de Max Weber, est joué par le capitalisme d'une part, par le calvinisme, de l'autre. Ce qui nous importe ici, c'est le fait que la sociologie historique, en cherchant les types des évolutions, des attitudes, des relations humaines, fait ce que nous avons appelé histoire pragmatique. Elle veut connaître les suites d'une certaine attitude prise dans une certaine situation ou, par une autre formule, qui s'approche davantage de ce que l'on entend ordinairement par histoire pragmatique (*pragmatische Geschichte*) et maxime pragmatique (*pragmatische Maxime*), quelles attitudes ou quels moyens sont de nature à produire ou à empêcher, dans une situation donnée, des suites déterminées. Il en est ainsi pour les sciences sociales historiques dans la plus large acception du mot. L'histoire des constitutions, de l'économie, de la stratégie sont subordonnées à cet intérêt, à moins qu'elle ne soit étudiée comme faisant partie de l'histoire monumentale, par rapport à un objet individuel et choisi en tant que tel.

## II

Il semble que la question de l'intérêt de l'histoire soit résolue, *grosso modo* tout au moins. Peut-être pourrait-on essayer de montrer comment les deux racines de l'intérêt se développent, comment, pour suivre Nietzsche, l'histoire monumentale produit l'histoire érudite (*antiquarische Geschichte*), comment, comparée au présent, elle en devient la mesure et le juge. On pourrait se demander comment de l'histoire pragmatique dérive la tendance à la « rationalisation », comment se développent, à partir de là, les théories du droit juste, de l'économie juste, de la constitution juste, bref, comment en découlent le jugement et la critique technique du présent. On pourrait continuer par demander quelles sont les conditions de cette évolution, évolution qui est elle-même un fait historique ; on traiterait l'intérêt historique comme sujet historique.

Quelle importance que l'on puisse attribuer à des recherches de cette espèce et quelque désirable que soit une histoire de l'intérêt historique, il n'est pas dans notre intention d'entrer dans cette voie. Car, loin d'avoir épuisé notre sujet, nous avons en réalité rassemblé seulement les matériaux qui nous permettront d'arriver à poser la question d'une façon précise. En effet, tout ce que nous venons de dire part d'une espèce de théorie de la « table rase ». Tout cela donne l'impression que l'homme entre dans le monde, pour ainsi dire, vide de tout contenu, et que c'est seulement le choix qui lui donne son être. Nous avons constaté, il est vrai, que l'on choisit dans une situation déterminée et que la situation était même d'une importance décisive pour l'histoire pragmatique. Mais cela ne suffit pas. Car la situation dont on part pour interroger l'histoire, n'est-elle pas également un objet de l'intérêt ? N'est-elle pas plutôt son objet principal ? Et l'intérêt que l'on a pour la situation serait-il d'un autre ordre que l'intérêt que l'on porte à l'histoire ? Ensuite : qu'est-ce qu'est l'homme, avant qu'il ne s'intéresse à l'histoire ? Ne serait-il pas, en un certain sens, inexistant ? Ou bien, est-il toujours intéressé, peut-être sans s'en rendre compte ? Aurait-il d'abord un « avenir vide » devant lui qu'il remplirait seulement par le choix et la décision ? Ou cet avenir est-il toujours quelque chose

de concret, et l'acte de repousser une possibilité équivaut-il au choix d'un autre avenir ?

De nouveau, nous devons supposer que l'homme possède la faculté de s'étonner, c'est-à-dire de poser des questions (nous y sommes d'ailleurs autorisés par le fait même de notre recherche actuelle). Pourtant, l'homme ne pose pas toujours des questions, tout au moins d'une façon consciente, et il n'y a pas toujours moyen de l'y amener. Mais aussitôt qu'il questionne et qu'il se reconnaît comme questionnant, il pose des questions concrètes. Expliquons-nous sur ce point. D'abord : il pose une question dont la réponse lui importe, question qui, nous l'avons dit, lui est imposée par sa situation. Et il veut une réponse qui soit de valeur dans cette situation, qui lui ouvre un chemin ou qui lui soit indispensable pour cela. Comment trouve-t-il cette question, comment réussit-il à la formuler d'une manière qui réponde à la situation ? Nous avons vu que la question est déterminée par la situation. Seulement, comment peut-il savoir que la question qui lui semble imposée par la situation est en vérité la question essentielle dans sa situation ? Il y a là possibilité d'erreur. Comment saisir la situation, comment se saisir soi-même ? L'homme n'existe pour lui que par sa décision et après elle ; ce n'est que lorsqu'il s'est décidé que la situation est devenue vraiment sa situation, et non plus un moment interchangeable de la durée infinie du temps « objectif ». Seulement, après avoir saisi sa situation, il peut poser une question sensée, il peut se décider d'une manière raisonnable.

En apparence, nous aboutissons à un cercle vicieux. En réalité, la solution du problème est que l'homme s'est toujours déjà décidé. Il ne se tourne pas vers l'histoire, il vit toujours en elle. Il possède des ancêtres avant de se saisir comme « moi », avant d'être inquiet par la question et la nécessité de se décider. La langue qu'il parle, le mythe auquel il croit, les connaissances qui guident son orientation, les coutumes qu'il suit le mettent dans l'unité de l'existence humaine, existence qui s'est développée, existence qui provient des décisions conscientes et inconscientes du passé. L'homme vit dans un monde humain. Il ne serait pas homme, ni pour lui, ni pour les autres, s'il n'était pas homme de cette façon déterminée. Cependant, à ce niveau, l'homme est seulement l'être qui a la faculté de la question, mais n'est pas encore l'être qui pose des questions,

et il peut rester à ce niveau. Sa vie peut être formée par son métier, par les formes de vie traditionnelles, par des résolutions qui ont moins de rapport à celui qui se décide qu'aux choses, qu'à ce à quoi il a affaire. Il n'est pas nécessaire que l'homme « vienne à soi ». Il se trouve quand sa question n'est plus posée à l'objet mais au sujet, question de l'homme à lui-même. C'est-à-dire : dans la situation décidée et qui pourtant n'a pas été décidée par lui, l'homme trouve la possibilité de la question et de la décision.

Encore maintenant, la question ne se pose pas comme une question qui s'adresse à l'interrogateur. Ce qu'il cherche, c'est la situation. Il ne s'occupe pas de soi, il s'occupe des autres et des facteurs qui déterminent sa situation. Ce n'est pas lui-même qu'il poursuit, mais une autre situation. Le monde est compris comme le champ de l'influence humaine. Il ne s'agit plus de résoudre les questions des objets isolés ; mais il s'agit encore du changement de la situation. L'homme voit la possibilité d'une situation « absolument changée ».

C'est ici que surgit la question historique par laquelle nous avons débuté. L'homme ne peut rester dans la révolte du « je ne veux pas ». S'il veut vivre il faut qu'il réalise le nouveau qui, seul, peut réfuter l'ancien état des choses. Il n'y a pas d'idéal imaginé. Le but est à atteindre dans ce monde et dans les conditions de ce monde : le but, même s'il n'est conçu que comme idée, est toujours conçu comme réalisable. Qu'est-ce que c'est que ce monde dans lequel je veux changer de situation, quelles sont ses conditions, qu'est-ce qui mène au succès ?

L'idée qui se trouve à la base de cet intérêt pour l'histoire est la suivante : dans la réalité humaine, il n'y a rien qui soit absolument unique. L'histoire ne se répète pas, il est vrai, car rien ne se produit soi-même. Pourtant, on peut apprendre quelque chose de l'histoire. Je peux m'adresser au passé pour connaître ce qui est nécessaire à la réalisation de mon dessein, à condition que je connaisse les catégories de facteurs dont la coopération produit les faits désirés. Évidemment, il serait déraisonnable de chercher une réponse complète, car cela supposerait que ma situation tout entière se fût déjà produite ; mais je veux chercher les voies dans lesquelles j'aurais la possibilité de réaliser les facteurs détachés. Cette question, je la pose en partant d'un point de vue particulier, au point de vue de mon intérêt personnel.

Il faut donc insister sur le caractère historique de la question elle-même. La question procédant de la situation n'est pas de pure théorie. Par le sentiment, je peux me révolter contre une situation donnée. Cela ne suffit pas pour produire la décision de la changer. Cette résolution suppose une connaissance de la situation, connaissance qui est toujours une interprétation. Je ne comprends la situation qu'en la rapportant à quelque chose d'autre. Mais, pour cela, il n'y a pas d'autre moyen que l'histoire : la question que j'adresse à l'histoire en partant de la situation et la question que je pose à la situation en me servant du langage de l'histoire ne sont qu'une seule et même chose. Je comprends ma situation par l'histoire et l'histoire par ma situation.

Nous avons parlé plus haut des histoires de la stratégie, de la politique, des sciences sociales historiques. Elles tirent leur origine de cette attitude de l'homme ; mais elles sont conditionnées, dans leur forme traditionnelle, par l'intérêt de l'« objectivité » scientifique. Ce qui résulte immédiatement de l'intérêt voué à la situation, c'est la théorie politique. Le marxisme, par exemple, en analysant la situation de l'homme dans la vie moderne, procède en montrant dans l'histoire ce qui caractérise le présent. Pour cela, il n'y a pas d'autre langue que celle de l'histoire. Où — sinon dans l'histoire — pourrait-on prendre des concepts pour sa description ? Une forme de production ne peut être saisie que par rapport à une autre. L'analyse de toute notion « théorique » du marxisme en fournirait la preuve. Mais cette analyse du présent à l'aide du passé dévoile en même temps les forces efficaces du passé. Ce qui rend compréhensible le présent éclaire à la fois le passé. Rien ne peut entrer dans l'histoire qui ne se trouve dans le présent. Peut-être dans le passé a-t-on commis « des fautes », c'est-à-dire qu'on s'est dirigé vers des buts que je n'approuve pas. Mais je ne peux reconstruire la situation de ce passé qui était présent et qui le redevient pour moi, je ne peux reconstruire l'avenir de ce présent passé qu'à condition de posséder les catégories qui m'en ouvrent l'accès, autrement dit : qu'à condition de trouver celles-ci dans mon présent actuel. La contre-épreuve est facile. Je peux constater, comme fait, ce qui est décisif pour l'homme primitif ; je suis hors d'état de le comprendre comme décisif du point de vue de mon histoire. C'est pourquoi l'homme primitif est primitif et « ahistorique ». Inversement, je

ne saurais me décider d'une façon raisonnable (par opposition à « agir par réaction ») qu'à condition d'analyser ma situation par des catégories tirées de l'histoire avec le but de connaître les forces agissantes et les moyens applicables.

Ce rapport peut être réduit à la formule que l'histoire et la politique sont inséparables. En effet, pour la politique il s'agit de gagner un avenir concret par les moyens du passé ; pour l'histoire, l'événement important (l'événement historique) n'est reconnaissable en tant que tel que par la question qui porte sur les décisions qui ont été possibles dans la situation passée ; et ces possibilités ne peuvent être saisies que par les possibilités présentes et concrètes de la question et de la décision. Il n'est pas nécessaire que nous insistions sur ce point. C'est précisément de ce point de vue que Max Weber a traité la philosophie de l'histoire, et nous pouvons nous contenter de renvoyer à ses recherches. Il a démontré que c'est toujours une décision qui forme le fondement des jugements du type « important pour l'évolution », « causalité adéquate », « fait historique ». On pourrait certainement discuter sa notion de « valeur ». Son « volontarisme » n'en est pas moins incontestable. Seulement, il s'est arrêté là, et cela présente un inconvénient : sa théorie court le risque de retomber dans l'idée de la table rase. La décision se constitue elle-même en constituant l'histoire ; elle ne la précède pas.

Partant, l'histoire se caractérise comme la possibilité de l'orientation de la décision dans le monde humain (monde susceptible d'être transformé par l'activité humaine). L'homme se comprend par ses conditions, et, en changeant ces conditions, il veut se modifier lui-même. Mais ce n'est pas consciemment qu'il désire ce changement-ci. Il est mécontent des conditions et ce sont les conditions qu'il veut modifier, non pas lui-même. Agissant sur les conditions, il veut rester ce qu'il est ; c'est son moi tel qu'il est à présent qu'il veut transporter dans des circonstances favorables. Lui-même et sa situation lui paraissent choses distinctes ; les conditions lui paraissent extérieures à lui-même et ne font pas partie de son être ; elles lui fournissent seulement la matière de son activité. L'histoire est pour lui le sujet de son intérêt, mais il n'est pas encore *pour lui* dans l'histoire. Ce que l'analyse de son attitude en face du passé nous fait voir, lui, il ne le voit pas.

Son attitude change aussitôt que la réflexion s'occupe non plus de la situation, mais du caractère de « conformité » de la situation. Je veux que la situation me soit conforme. Mais que suis-je ? Comment puis-je me parler de moi-même ? Il est clair que ce qui valait pour la compréhension de la situation vaut également ici. Ce n'est que par le concret et par la comparaison au concret que je peux saisir le concret. De même que j'avais besoin de l'histoire pragmatique pour comprendre la situation et l'attitude, il me faut le choix absolu pour apprendre quelque chose sur moi-même. Seuls l'acceptation et le refus des possibilités concrètes et totales de la vie humaine peuvent me conduire vers moi-même. Il ne s'agit plus d'aspects délimités et partiels du passé, il s'agit précisément de l'existence humaine dans sa liberté, dans son être inépuisable. Il ne s'agit pas, non plus, de l'utilité d'un comportement par rapport au but, possible dans une situation donnée. Je m'occupe de l'être de celui qui se trouve dans cette situation. Je ne cherche pas la réalisation d'un but, je cherche le sens de ce but. Des moyens de l'activité, la réflexion se tourne vers le sens.

Est-ce que cela a du sens pour moi de vouloir ce qui peut être voulu dans cette situation ? C'est seulement par cette question que se révèle à celui qui réfléchit dans la situation ce que l'analyse vient de constater : l'origine de sa liberté comme la possibilité réelle de repousser les offres de la situation, possibilité découlant de la faculté de mourir. On peut refuser la situation et les occasions qu'elle comporte. Mais on la refuse toujours telle qu'elle est pour en choisir une autre, et l'on ne choisit la mort que si les possibilités de la situation et la possibilité essentielle de son propre être sont irrécconciliables. C'est là que l'homme découvre l'unité de ces deux moments, de son être et de sa situation : il est ce que sont ses possibilités, il est, au sens positif ou négatif, sa situation.

Mais cela n'est-il pas un contresens évident ? N'avons-nous pas oublié ce que nous venons précisément de constater, à savoir que l'homme se réalise avec la situation désirée, mais que la situation présente peut lui être contraire jusqu'à lui imposer la mort ? Ou en serait-il autrement ? Dans la situation donnée, ayant l'idée de la situation voulue devant ses yeux, l'homme et sa situation donnée ne seraient-ils qu'une seule et même chose ?

La question conduit au problème de la constitution de l'homme

*pour lui-même.* Nous avons vu que l'homme est toujours dans une situation, puisqu'il se découvre lui-même dans la situation. Il ne se découvre qu'après s'être vu comme « situé », comme homme dans un monde déterminé. Au commencement, il se parle de sa situation, plus tard, il se parle de lui-même. Que suis-je ? D'abord, je ne suis pas moi. Le monde où je vis, les coutumes que je suis, la langue dans laquelle je pense, je ne les ai pas choisis. Ce sont des produits de l'activité humaine, mais ce n'est pas moi qui les ai produits ; par ma naissance, je me trouve dans ces conditions, mais je n'ai pas choisi cette naissance. Cependant, je ne peux parler de ces conditions sans en connaître d'autres, je ne puis me rendre compte de ma vie sans savoir qu'il y a d'autres formes de vie, je ne sais pas que je parle une langue déterminée avant d'avoir appris qu'il y en a plusieurs. Seule la vie d'autrui interrogée sur son « sens » me permet de chercher un sens, une forme, une unité totale de ma propre vie.

Ma propre vie se révèle pour moi en tant que mienne seulement par la confrontation avec d'autres vies. Et l'autre vie, de son côté, n'est « autre » que par rapport à moi, elle est « mon autre » pour moi. (Il ne s'ensuit pas que je suis, moi, « son autre » pour l'autre vie, ainsi, par exemple, puis-je désirer la vie non réfléchie à force de réflexion). C'est mon autre pour moi tel que je suis, et je ne serais pas ce que je suis sans cet autre. Je me saisis dans mon autre. Il n'y a pas d'autre voie pour être concrètement *pour soi*. Ce n'est qu'à condition que mon être devienne concret par « mon autre », que je peux chercher le sens de ma vie. Aussi étant ce que je suis et dans la situation où je me trouve, m'adressé-je à l'histoire pour me former *pour moi*.

C'est nécessairement à l'histoire que je m'adresse. Car la totalité de l'existence humaine qui en est le sens ne peut être saisie que dans le devenir total. La question cherche la totalité et seule l'attitude fondamentale gardée à travers la totalité temporelle peut me fournir le sens. Il ne s'agit pas de ce que je décide, mais de ce en partant de quoi et en vue de quoi je me décide. La situation est unique, l'attitude peut être répétée. Ce qui me fait prendre position ce sont les attitudes humaines concrètes même si ce n'est qu'en m'opposant à toutes. Toute interprétation, toute justification se font dans le langage concret devant l'histoire.

## III

L'histoire étant ainsi le médium de la constitution de l'homme pour lui-même, il paraît en résulter que l'histoire se présente seulement à l'homme en tant qu'être méditant, que seul l'homme qui réfléchit, et en tant qu'il réfléchit, apprend quelque chose de l'histoire. Cette conséquence se justifie dans la mesure où, comme nous l'avons vu, l'intérêt que l'on a pour sa propre vie est l'origine première de l'histoire. Mais c'est dans la vie que cet intérêt se développe, dans une situation vécue, devant une décision. Il ne s'agit pas d'apprendre, il s'agit de se décider, et, s'il est vrai que cette décision se fait par l'intermédiaire de la réflexion et est, partant, « théorique » (en d'autres mots, que l'homme est un être raisonnable), il n'en est pas moins vrai que l'homme est un *animal* pensant, c'est-à-dire que sa pensée et sa vie active ne sont pas deux choses distinctes, deux facultés, deux substances. Il se peut que l'homme garde une attitude théorique, il peut être mathématicien ou biologiste ou peut faire la critique des sources de l'histoire. Mais il n'est jamais exclusivement cela, et, s'il ne cherche pas toujours le sens de sa vie, il peut toujours le faire. Interprétation et justification sont des attitudes de l'homme en tant qu'être actif et pensant. L'origine de l'intérêt historique est la possibilité de la décision réfléchie que l'homme prend sur son être qui se révèle dans l'action.

Néanmoins cet intérêt peut servir de fondement à une théorie. Il y a eu une histoire « scientifique ». Cela veut dire que l'on s'efforce de neutraliser l'individualité, l'existence et la situation de l'historien. On ne cherche pas ce qui est important pour l'investigateur, on veut savoir comment les événements se sont déroulés « en réalité ». On comprend facilement l'origine de cette attitude : elle provient de l'intérêt de celui qui doit se décider. L'amplitude de son horizon, la diversité des possibilités entrevues, la solidité des bases de sa recherche sont de la plus grande importance pour lui. Dans la mesure où sa vision devient plus large et plus exacte, augmente aussi la certitude de son jugement. Mais l'unité de l'histoire et de la vie active peut être oubliée, le problème scientifique devient autonome et l'on finit par chercher la réalité du passé en tant que telle et, comme on dit, pour sa valeur intrinsèque.

Or, cette attitude aboutit à son contraire. C'était la vérité objective sur le passé que l'on cherchait. Mais cette vérité se révèle comme inaccessible. Car elle ne serait autre chose que la totalité. Et l'on voit facilement que cette totalité ne peut être atteinte : il faudrait pour cela épuiser l'infini avec des moyens finis. Ce ne sont pas les lacunes de la tradition qui empêchent la réalisation d'une histoire complète ; c'est, au contraire, l'infini du passé. Aucun historien n'a jamais douté de la nécessité du choix. Il y a des événements importants, il y en a d'autres qui ne le sont pas ; ce ne sont que ceux-ci qui préoccupent l'historien.

Cette réflexion ramène l'histoire scientifique au point d'où nous sommes partis. En effet, l'histoire scientifique comprend très vite que, avec la question de l'importance d'un événement, avec la question de savoir quels faits entrent dans l'histoire ou non, l'histoire telle qu'elle est présentée dans les ouvrages est toujours une histoire faite d'un point de vue déterminé. Il n'y a rien qui soit d'une importance absolue ; il n'y a de l'importance que par rapport à certaines valeurs, attitudes, idéologies. Or, il faut remarquer que l'histoire scientifique arrive à cette constatation par le chemin de la recherche de la vérité absolue et qu'elle la pèse avec le poids de la vérité. Toute étude du passé ne fournit nécessairement que des vues prises de certains points ; or, ces points de vue, à condition qu'ils permettent une évaluation de toute la matière accessible, se valent et, par conséquent, il n'y a pas de connaissance valable de l'objet historique. Voilà le raisonnement de la science désabusée. Elle aurait besoin d'un mètre qui soit reconnu partout, il devrait exister quelque chose d'analogue au thermomètre de Celsius, dont les degrés correspondent de façon bien définie aux degrés de tout autre système et qui permet de voir, pour chaque corps, si sa chaleur se trouve au-dessus ou au-dessous de zéro. Les points de vue en face de l'histoire sont incommensurables ; si, dans le cas idéal, chacun d'entre eux donne une estimation de la matière historique, on ne peut imaginer de règle méthodique qui permette de les réduire l'un à l'autre.

Cela paraît renverser toutes nos réflexions. S'il n'y a pas de vérité historique, on ne voit pas de possibilité pour l'individu de s'interpréter et de s'éclairer soi-même. Il suffit de regarder les points de vue comme historiques, comme s'étant développés dans l'histoire, et d'y appliquer les raisons précédentes, pour faire tomber toute

l'histoire. Car, bien que l'origine d'une question, d'après le concept de vérité objective, soit nettement déterminé par la causalité historique, cette causalité elle-même est inaccessible. L'histoire et le moi historique ne peuvent être saisis en soi et dans leur naissance. Que la réflexion sur l'histoire et sur l'existence humaine dans le monde historique s'achève par l'analyse des « valeurs » dernières, par des notions techniques de la plus grande précision, par l'élucidation des règles et des formules expérimentales que l'on suit : il n'en reste pas moins que, si l'on part d'un autre point de vue, toute l'histoire peut être « démasquée » comme représentant une « idéologie ». Justement parce qu'il doit y avoir une vérité objective et une histoire objective il n'y a pas de vérité sur le passé.

En effet, la difficulté est inévitable. Il n'y a qu'à se demander s'il faut l'accepter comme définitive. Car, si l'histoire, en tant qu'existant pour l'homme, constitue l'homme pour lui-même, cette opposition, si elle devait être reconnue insurmontable, équivaldrait à la nécessité de renoncer à l'éclaircissement de soi-même et du monde. On pourrait dire que cette constitution de l'homme pour lui-même s'accomplit dans le domaine de la vie et que, par conséquent, cette aporie toute entière n'est pas de grand poids. Issue de la théorie, elle n'a qu'à se taire devant la décision et la situation de la vie. On pourrait continuer en disant : peu importe qu'il s'agisse toujours d'« idéologie », l'homme ne s'en porte pas plus mal et les scrupules du savant sont très peu de chose pour lui. N'est vrai que ce qui est productif ; et la notion de la fécondité aurait dans ce cas l'avantage d'être aussi relative que celle de la vérité. On pourrait encore suivre le fil de ces idées en les appliquant à elles-mêmes. Alors, cette recherche que nous suivons à présent n'est autre chose qu'un produit de la réalité historique qui existe en elle-même, elle est faite d'un certain point de vue, par suite, pour un autre point de vue, elle est idéologie. Le scepticisme relativiste serait complet et, s'il renonce à toute thèse sur l'« en soi », à l'abri de toute attaque. Seulement, il ne faut pas oublier que nous restons avec tout cela dans le champ de la théorie. Car, dans le monde vivant et vécu, cette explication, pour séduisante qu'elle soit, n'est pas suffisante. Non seulement, pratiquement, chaque point de vue ne prend pour idéologie que les autres, jamais lui-même (ce qui peut-être ne serait qu'une illusion assez naïve), c'est en réalité de mon point de

vue que je veux former mon vouloir, c'est-à-dire régler mon attitude dans le monde. Ce que je cherche, c'est le juste et le bien, plus exactement ce qui est juste pour moi ; par conséquent, je veux savoir la vérité pour me conformer à elle.

Élargissons un peu le champ de cette méditation. Ce n'est pas seulement en matière d'histoire que nous nous trouvons devant cette difficulté. Par rapport à la nature il y a également deux espèces d'orientation (au moins), le système quantitatif de la physique moderne et le système qualitatif de la physique magique (par exemple de la Renaissance). Les deux systèmes sont complets, tous deux intègrent et comprennent, en principe, tous les phénomènes, tous deux sont autonomes, indépendants l'un de l'autre. Une réflexion correspondant à celle que nous venons de faire mène à l'idée que la nature est un « en soi » dont nous saisissons seulement des aspects, jamais l'essence, et que, d'autre part, nous avons le plus grand intérêt à l'être « réel et objectif » du monde. Ce qui est remarquable, c'est que ces deux systèmes, malgré leur indépendance mutuelle, se combattent. Dans cette lutte, il n'y va pas de l'utilité technique ; la magie aussi possède sa technique à elle, et si celle-ci paraît insuffisante au système opposé, ce jugement ne prouve autre chose que la divergence des intentions. Certainement, on n'aboutit pas au même point avec les deux techniques. Mais comme la base théorique conditionne l'orientation vers les buts, les buts possibles et les réalisations possibles sont en harmonie. Et, malgré cela, il y a eu la lutte des deux physiques, et — ce qui est intéressant pour la réfutation de l'interprétation pragmatique — cette lutte a éclaté lorsque la physique quantitative n'était qu'une pure théorie et se trouvait en face d'une technique magique bien développée. On comprend de quoi il s'agit dans cette discussion. La physique mathématique s'efforce de réduire tous les événements à une seule catégorie, celle de la quantité ; par là elle renonce à toute connaissance de l'intérieur de la nature. La magie, par contre, attache la plus grande importance à la multiplicité des êtres et des forces. L'homme, en tant qu'il est l'être qui peut s'assujettir tout, est le centre du monde, le maître de la nature que, pourtant, il ne comprend pas. Il constate les relations des choses, mais pour ces relations il n'y a pas de dénominateur commun : ressemblance, opposition, parenté, haine ne sortent pas d'une seule racine. La nature est en soi telle

qu'elle se présente à l'homme ; l'homme, se trouvant en elle, en fait partie, partie, il est vrai, qui réalise l'unité totale de cette nature même par son activité. La physique quantitative décrit les événements naturels ; l'homme, si toutefois il devient son objet, est un phénomène de l'ordre des autres ; autrement il est l'observateur qui se trouve en face de la nature et la questionne sur les lois.

Nous pouvons ici abandonner notre exemple. Ce qui nous importe n'est pas la solution du problème, mais la réflexion que nous avons faite. Il en résulte l'idée suivante : des points de vue qui, en eux-mêmes, sont indépendants, autonomes, et, pour ainsi dire, fermés, peuvent être mis en rapport l'un avec l'autre. L'un et l'autre, défendus de façon « naïve », déclareront leur contraire insuffisant ou faux ; entre eux, il n'y a pas de conciliation possible. Pourtant, nous les avons comparés, c'est-à-dire réduits à des catégories communes, lesquelles, donc, doivent être visibles pour nous, non pour eux. Réfléchissons sur ce procédé afin de trouver une indication pour la solution de notre problème actuel.

Les concepts fondamentaux de notre comparaison étaient les concepts de monde, d'homme, de domination de la nature, d'en-soi, de phénomène, etc. Nous avons parlé des points de vue applicables à la nature à l'aide de notions qui ne peuvent être saisies à partir de ces points de vue : « orientation » n'est pas un concept de la physique, mais, comme on dit, un concept philosophique. En appliquant la même méthode à la question du point de vue historique, nous trouvons qu'en effet les différents points de vue sont « fermés » l'un à l'autre, mais qu'ils ne sont pas, pour cela, incompréhensibles, c'est-à-dire qu'il existe des catégories à l'aide desquelles on peut les saisir. Ici, il y a une objection aussi facile à faire qu'à réfuter. Si l'on dit que ces catégories elles-mêmes sont de nature historique, cet argument n'a pas plus de valeur que la remarque que la physique ne peut être comprise que par la physique, étant donné qu'elle est faite par un être qui, étant un corps, est soumis aux lois de cette science. Car les deux arguments supposent la validité de la science qu'ils contestent, et précisément dans le sens dans lequel ils la contestent. Sans l'idée de vérité contre laquelle elles se tournent, ces objections sont dépourvues de sens.

Mais de quelle espèce de vérité s'agit-il ici ? D'après ce qui précède, la vérité du point de vue est facile à caractériser. Les deux

conditions nécessaires et suffisantes sont celles de la saisie intégrale et de la connexion complète. On demande, d'une part, que tout événement puisse être jugé et trouve place dans l'histoire constituée de ce point de vue et, d'autre part, que toutes les estimations procèdent d'un même principe, que l'importance de tous les événements soit mesurée à la même mesure. La controverse entre les points de vue se fait sur ces deux critères ; on s'efforce de démontrer à l'adversaire que certains événements lui ont échappé parce que son point de vue ne lui permettait pas de les voir, quoique, en réalité, il ait été obligé d'en admettre l'importance ; ou bien on lui prouve que, par exemple, dans sa théorie causale se sont glissées des estimations téléologiques qui vont à l'encontre de son système sans que, pour cela, il puisse s'en passer. Pour nous, ces deux caractères ne sont pas de grande valeur. Nous avons à nous demander comment les « historiographies », surtout si elles sont vraies au sens indiqué, se rapportent l'une à l'autre. Où se trouve la vérité, non pas du point de vue, mais des points de vue ? Quel est le sens du point de vue ?

Qu'il ne peut y avoir d'histoire sans point de vue, cela a été démontré par nos réflexions aussi bien que par le fait que l'histoire naïve du « comment cela s'est-il passé en réalité ? » tourne au scepticisme complet de la théorie des idéologies. L'histoire est nécessairement faite par l'homme. D'autre part, nous avons vu que l'opposition des points de vue n'est pas absolue, qu'il existe des catégories pour une « synopsis », encore que celles-ci transcendent le point de vue. Par rapport à quoi interprétons-nous les points de vue ?

L'intérêt que l'homme prend à l'histoire tire son origine de la réflexion sur soi-même et sa situation, plus exactement, sur soi-même dans la situation. Le point de vue, en tant que conscient, est la constitution de l'homme pour lui-même. Partant, les catégories qui font comprendre le point de vue sont celles de situation, monde, réflexion, moi. Mais ce n'est pas tout. On se comprend soi-même sous la conduite de l'idée de la vérité ; la compréhension prétend pouvoir être discutée et prouvée. Notre question demande de quelle espèce est cette vérité, quelle est la base qui puisse fonder cette discussion ?

Il est presque superflu de dire que cette question qui n'est, prise en elle-même, rien d'autre que la question de la philosophie, ne peut être traitée ici que restreinte à notre sujet particulier, et, même



dans ce cadre, nous ne pourrions fournir qu'une ébauche de réponse. L'homme accède à l'existence *pour lui-même* en s'adressant à l'histoire. Il est évident que cela n'est pas le seul chemin pour y parvenir : la réflexion que nous suivons à présent le conduit également vers lui-même. Elle aussi, étant de nature historique, utilise des notions qui ont une histoire, elle se donne sa forme en discutant le passé en tant qu'il existe encore. Seulement, dans son intention, cette réflexion n'est pas de caractère historique ; elle cherche l'essence de l'histoire. Elle demande par exemple si l'histoire existe « en soi » (ce qu'elle nie), elle constate que l'histoire est toujours « pour l'homme ». Quelle est la base de ces questions ? D'abord la thèse que le monde est raisonnable, c'est-à-dire qu'une réponse à ces questions est possible. En effet, le monde dont l'homme s'occupe est le monde de l'homme, et l'homme qui s'en occupe, l'homme de ce monde. Il n'est pas sans monde, le monde n'est pas sans lui. Il n'y a que l'homme qui ait un monde ; l'animal ne possède qu'un milieu (*Umwelt*), c'est-à-dire que pour l'animal il n'y a pas de connaissance raisonnable de l'existence. Il ne s'ensuit point que l'homme reconnaisse son monde nécessairement comme raisonnable. Il ne connaît pas mieux le caractère raisonnable du monde que sa propre raison. C'est seulement la question de la raison qui fait voir le caractère raisonnable du monde. L'homme en tant qu'animal vit toujours dans un milieu, mais il a, par son essence, la faculté de faire de ce milieu un monde, en se tournant vers lui, de telle sorte cependant que, ne dirigeant pas toujours son regard vers le monde en tant que tel, il y a pour lui l'irraisonnable, l'insensé. Seulement cet irraisonnable peut être compris comme l'irraisonnable de la particularité, c'est-à-dire du milieu, et cette compréhension est raisonnable. Le monde de l'homme est raisonnable parce qu'il se constitue par la question de l'être raisonnable qui est l'homme.

De ce point, nous pouvons retourner à l'histoire. L'histoire est raisonnable comme aspect du monde de l'homme. Mais n'avons-nous pas substitué ainsi une autre notion de l'histoire à celle dont nous nous sommes servis jusqu'ici ? Ne s'agit-il pas maintenant d'une « histoire absolue » ? Ne rétablissons-nous pas ainsi une « histoire en soi », bien que nous ayons vu que l'histoire est nécessairement une « histoire pour l'homme » ? L'histoire est raisonnable — qu'est-ce que cela veut dire s'il y a seulement une histoire pour l'homme déter-

miné dans la situation déterminée ? Chaque homme ne possède-t-il pas son histoire à lui ? Comment l'histoire tout court peut-elle se trouver en harmonie avec les histoires des hommes ?

Peut-être trouverons-nous une réponse en généralisant encore la question. Comment se constitue la nature, puisque pour chaque homme se constitue sa nature à lui ? Et, de même, comment se constitue l'objet puisque chacun aperçoit son objet à lui ? On répondra que cela se fait par la science, c'est-à-dire la logique, « logique transcendente » bien entendu. Il reviendrait au même de dire, par la raison, la raison étant ce qui libère l'homme de la contingence de la perspective, non point parce qu'elle supprime la particularité, mais parce qu'elle la comprend. C'est donc la raison qui, au sens propre du terme, arrache à l'isolement : l'homme possède un langage, il peut parler avec les autres hommes, il est toujours avec les autres, il possède une tradition, il possède (*en soi*) l'histoire.

L'histoire est donc ce qui fait que l'être *en soi* de l'homme devient son être *pour lui* sous le commandement de la raison, en tant que cette évolution tire son origine de la vie concrète, de l'individu agissant. Partant, l'histoire se réalise toujours dans l'individu, qui, pourtant, n'est pas individu au sens absolu du mot. Les hommes, tout en se tenant à des points de vue différents, ont la possibilité de discuter dans l'intention d'arriver à la vérité sur l'histoire. Ce n'est pas une vérité en soi, une vérité qui se trouve en face de l'homme : c'est la vérité de l'homme pour l'homme. Mais ce n'est non plus la vérité de l'être isolé ; puisqu'il n'y a pas de raison particulière, il n'y a pas de vérité de l'individu absolu.

Il s'ensuit que la base de cette discussion entre hommes de points de vue différents n'est pas historique. Dans le domaine de l'histoire une telle discussion est impossible ; ici les adversaires, à moins que leurs points de vue ne soient intenable en eux-mêmes, sont à l'abri de toute attaque ; ils sont même insaisissables l'un pour l'autre. Ce n'est qu'en partant du même point de vue que l'on peut discuter si un fait est un fait historique ou un événement quelconque. Mais l'homme qui ne se trouve que dans l'histoire n'existe jamais pour lui seulement dans l'histoire (par son « historicité »). Il peut chercher ce que c'est que son historicité, et cette question ne se pose ni se résout dans les catégories historiques, bien que cette question, comme tout ce qui provient de l'homme, puisse être traitée

de façon historique et doit même, dans un certain sens, être comprise comme possédant une histoire. Car l'effort de l'homme pour se saisir, pour exister *pour lui* ne peut s'arrêter devant la question comment l'homme se saisit soi-même par l'histoire. Cette question même, il ne se contentera pas de la constater comme un fait, il voudra la comprendre. Seulement, cette compréhension ne la résoudra pas, puisque cette compréhension même tombera dans la dialectique des points de vue. S'il y a une solution, elle se trouvera si on pose la question à la raison, c'est-à-dire à l'homme dont historicité, compréhension de soi-même et raison ne sont que des attributs.

Ainsi la réflexion s'est tournée une seconde fois. L'histoire *en soi* est devenu l'histoire *pour l'homme* ; maintenant, du scepticisme des points de vue est sortie l'histoire comme *existence raisonnable*. Le « point de vue » n'est pas supprimé pour cela. Toute histoire concrète, en tant qu'histoire nécessairement particulière d'un individu, possède sa perspective et, pourtant, cela a un sens de parler d'histoire tout court sans ajouter l'index de la particularité. L'aspect dans l'histoire est un aspect raisonnable, l'homme dans la particularité de son historicité est un animal raisonnable.

Il serait superflu de dire que nous n'avons pas répondu à la question décisive ; nous l'avons à peine posée. Qu'est-ce que l'homme ? Qu'est-ce que la raison dans l'homme ? Nous n'avons fait qu'indiquer le fait, la facticité de la raison ; nous ne cherchons pas ce que cela veut dire. Nous nous tenons au « fait » que l'homme peut discuter avec l'homme et que cette discussion est « sensée ». Nous nous arrêtons après avoir mené notre question concernant l'intérêt de l'histoire jusqu'au point où elle se transforme en la question sur la raison de l'homme. On voit que c'est là la plus haute question : car la raison qui, dans l'homme, se cherche elle-même est la base de tout et d'elle-même. Nous allons jusqu'à ce point. Pour nous, la raison est l'« en soi » de l'homme et de son monde. Nous n'accomplissons pas le troisième pas de la réflexion, nous ne demandons pas, ce qu'il faudrait pourtant demander maintenant, comment la raison se saisit elle-même, non plus seulement comme la raison dans ses objets, mais comme raison en elle-même et ainsi pour elle-même.

Erich WEIL.

### III

## DE L'EXISTENCE DE L'HOMME

### LE TEMPS ET LA PERSONNE

#### RENVERSEMENT DE LA PERSPECTIVE.

Puisque le temps existe<sup>1</sup>, il est parfaitement vain de ne pas en tenir compte. Et s'il est vraiment possible de triompher de la « mauvaise temporalité », il apparaît avec clarté que pour atteindre à cette victoire éventuelle, il faut nécessairement partir du temps vécu, au lieu de le nier.

Triompher du temps.... Ne peut-on discerner dans l'attitude de tous ceux — et ils sont légion ! — qui « se contentent de vivre », qui ne se posent pas de problèmes, qui ne s'interrogent pas sur la nature des choses, comme une image ou, mieux, un pressentiment de ce triomphe de l'homme sur la « temporalité ». Image trompeuse, toutefois. Car l'attitude commune implique un renoncement. L'homme « quotidien » semble avoir vaincu le temps ; mais en réalité, il a renoncé une fois pour toutes, à lutter contre lui. La « mauvaise temporalité » a définitivement pris possession de sa vie, elle a tout submergé. Le conflit a été résolu, mais par la soumission.

Et pourtant, ne découvre-t-on pas dans la vie la plus « quotidienne » tout une région qui semble devoir opposer à l'écoulement décevant et irrémédiable des instants une digue infranchissable ? Cette région est celle du travail qui « ramasse », dans l'unité d'un accomplissement, les « parties » disloquées et dispersées de la durée.

La découverte de la région du travail semble devoir nous faire toucher au but : hélas ! il faut déchanter. En effet, qu'est-ce que le travail ? Nous sommes dans l'obligation de dissocier cette notion complexe, et de distinguer travail « qualifié » et travail « quantitatif ». Ce dernier n'est que l'expression de servitudes humaines, une forme

1. Ces pages constituent le fragment d'un livre : *L'Homme contre le Temps* (en préparation).

plus ou moins barbare de l'esclavage. Mettre son espoir dans le travail servile, c'est donc, incontestablement faire preuve d'une perversion morale et d'une aberration spirituelle. Mais le travail qualifié lui-même n'apparaît pas comme suffisant pour fonder cette « unité de rôle » qui pourrait prétendre à triompher de la « mauvaise temporalité ». Tout effort semble, en fin de compte, s'intégrer au monde des « choses », des « faits » et des « valeurs », et n'avoir de raison d'être qu'en fonction de la civilisation objective. Quand à cette dernière, dès qu'elle se détache de l'homme, elle s'oriente vers l'*in-temporel* qui tend à se confondre avec le passé.

Ainsi le résultat semble négatif. Nous échouons dans notre tentative de découvrir dans le temps même un antidote contre le poison de la « mauvaise temporalité ». Mais à l'origine de cet échec, n'y a-t-il pas un manque d'audace ? Toute la démarche de notre pensée nous conduit — de la vie quotidienne à l'existence active, du travail inférieur à l'activité créatrice — toujours plus profond dans l'intimité de la personne : mais nous n'avons pas osé rompre avec l'orientation même de cette démarche — orientation habituelle que tout le monde respecte aveuglément — afin de *reprenre toutes les questions* à partir de la personne. Or, on ne peut « rejoindre » la personne. Il est vain de croire que l'on pourrait la « cerner » par une suite d'« approches », l'investir, en partant de l'extérieur, l'envahir finalement comme une forteresse assiégée. Non, la personne ne se laisse ni rejoindre, ni cerner, ni investir : elle échappe à toutes les tentatives de mainmise, elle est toujours *ailleurs*. Si l'on veut donc vraiment se placer sur le plan de la personne, il faut changer de méthode et renverser la perspective. Changement radical de front dont le sens et la portée peuvent être exprimés — en paraphrasant ce qui a été dit ailleurs <sup>1</sup> — de la façon suivante :  
1° Si l'on ne part pas de la personne, on ne part pas du tout ;  
2° Si l'on ne part pas *tout de suite* de la personne on ne partira *jamais*. Essayons donc à la lumière de ce double principe, de reprendre l'analyse du temps en l'attaquant directement, cette fois, à son centre de gravité qui a nom : le présent <sup>2</sup>.

1. Cf. DANIEL-ROPS et Denis DE ROUGEMONT, « Spirituel d'abord », dans la revue *L'Ordre Nouveau*, n° 3, du 1<sup>er</sup> juillet 1933.

2. Ces lignes un peu rapides ne font que résumer les pages correspondantes du livre.

### UN POINT ENTRE DEUX NÉANTS ?

Nous voilà rejetés, inexorablement, dans le présent. Et la régularité même « avec laquelle se constitue toujours un nouveau « maintenant » nous montre qu'il ne s'agit pas d'un « nouveau » quelconque, mais bien d'un moment constant d'individuation, qui est la source de toute localisation dans le temps. Il appartient à l'essence du flot changeant de la durée de maintenir « là » cet instant nécessairement identique avec lui-même <sup>1</sup>. » Mais quelle est la véritable nature de cet instant ?

Nous devons écarter la conception « atomistique » du présent, tendant à en faire un point mathématique, compris entre deux néants. Cette façon de « minimiser » le présent correspond à un mouvement de lâcheté, consciente ou inconsciente peu importe, à une tentation de fuite devant ce « maintenant » si mystérieux... et pourtant si familier ! Au fond, « nous cherchons toujours à échapper au présent parce que nous sommes sans courage pour le soutenir. C'est parce qu'il est sous nos yeux que nous détournons de lui le regard. C'est parce qu'il sollicite notre action que nous faisons appel pour nous en délivrer à toutes les puissances du rêve », — ou de l'imagination pseudo-scientifique <sup>2</sup>.

Il suffit d'affronter le présent avec *courage* pour s'apercevoir qu'il n'a rien de commun avec les laborieuses élucubrations des sophistes de toutes farines. Remarquons tout d'abord que, vu « sous l'angle » (si l'on peut dire) de l'homme vivant et agissant, le présent, loin de paraître problématique, mystérieux, presque lointain, apparaît comme la « temporalité » même « donnée » tout naturellement, et de la façon la plus immédiate. Il semble s'éloigner dès qu'on le cherche ; mais il est vraiment... présent quand on le vit. De même que l'on ne peut reconstruire la personne à partir de ses « éléments », de même que l'on ne peut même espérer de la comprendre en cherchant à la diviser en « tranches » et en « catégories », de même « il est de toute évidence que nous n'aboutissons pas au « maintenant » en cherchant à diviser le

1. Edmund HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Max Niemeyer, Halle a. d. S., 1928.

2. Louis LAVELLE, *La conscience de soi*, Bernard Grasset. édit., ch. x, 9.

temps.... Le maintenant s'impose... d'emblée comme un élément essentiel du temps-qualité. Aussi n'a-t-il rien à voir ni avec la plus petite tranche de temps mesurable... ni encore moins avec l'infiniment petit de la physique théorique. Dans la vie, il est pour nous, d'une façon immédiate, une partie élémentaire du temps. Il reste indivisible non parce qu'il ne se laisse point diviser, mais parce que *la question de la divisibilité ne se pose plus à son sujet*<sup>1</sup>. » La perspective même dans laquelle se présente pour nous la question du temps change complètement, à partir du moment où, loin de considérer le temps d'une façon « objective » comme le mode d'être des « choses », ou encore comme un « être en soi », nous cherchons à l'intégrer à la réalité de la personne. Car « le temps n'est pas donné à l'esprit tout fait ; il suffit, pour le démontrer, d'étudier les illusions des enfants et des malades sur le temps. Le moment présent des mathématiciens, ce point inaccessible n'a rien à voir avec les notions dont nous parlons ici. Le présent même qu'étudie la psychométrie, cette pulsation de un dixième de seconde n'est pas non plus ce que nous apprécions comme présent. Le présent réel pour nous, *c'est un acte*, un état d'une certaine complexité que nous embrassons dans un seul état de conscience, malgré cette complexité et malgré sa durée réelle qui peut être plus ou moins longue »<sup>2</sup>.

#### LES CONTRADICTIONS DU PRÉSENT.

Ainsi le présent concret se révèle très différent du présent abstrait, tel qu'on aurait pu le concevoir à priori, tel qu'on le conçoit, en effet, quand on procède d'une notion « objective » de la durée. Cette méthode « objective » conduit inéluctablement à la fragmentation du temps qui, à son tour, engendre des problèmes insolubles. C'est ainsi que la pensée purement discursive arrive à démontrer parfaitement que l'idée même du présent est contradictoire, que si le présent a de la durée, il contient nécessairement du passé et de l'avenir, et que, dans le cas contraire, il en est réduit à n'être qu'un signe abstrait et purement théorique. D'autre part, même si l'on arrive, en partant de l'attitude « objective », à surmonter

1. Dr MINKOWSKI, *Le temps vécu*, J. L. L. D'Artrey édit., I, ch. I, 5. — C'est moi qui souligne.

2. Pierre JANET, *Les obsessions et la Psychasténie*, Paris, 1903. — C'est moi qui souligne.

toutes ces difficultés et contradictions, il n'en reste pas moins vrai que le présent, découvert dans cette perspective, ne peut être conçu que sur le même modèle que le passé et l'avenir. Aux yeux d'un « théoricien », les trois « dimensions » du temps sont équivalentes, homogènes, interchangeables. Tel ne peut être le point de vue de l'homme vivant. Pour lui, le présent a de la « consistance », de l'« étendue », de la durée, mais cette étendue ne se laisse pas diviser, et cette durée ne se fragmente point. D'autre part, le présent, le passé et l'avenir ne sont pas sur le même plan : « ce que l'on nomme le présent jouit d'une dignité toute particulière. Il est impossible d'établir un rapport univoque entre le présent d'une part, et le passé ou l'avenir, d'autre part. Le « maintenant » forme un genre à part. Par rapport à ce qui précède et à ce qui suit, il apparaît tout simplement comme la réalité ! »<sup>1</sup> De même que la personne est incommensurable par rapport à tout ce qui n'est pas elle, de même le présent exclue toute commune mesure avec les autres « dimensions » du temps. Il faut même aller plus loin et proclamer que si l'on entend par « temporalité », l'écoulement des instants qui fait succéder, sur un mode « objectif », le présent au passé, et l'avenir au présent, le « maintenant », le présent vécu devra désormais être considéré comme... étranger à la « temporalité ». Nous ne sommes pas en présence d'une simple différence quantitative, mais d'une différence de qualité, de degré. En d'autres termes, le présent « est une façon de vivre le temps toute différente de celle qui caractérise le passé. Il ne découpe ni isole, mais intègre, se déploie et rayonne.... *Le présent a une dimension de plus que le passé* ».... Pour passer de l'un à l'autre, il faut procéder à « un changement radical d'attitude ». Mieux encore, en anticipant quelque peu sur ce qui va suivre, nous pouvons indiquer d'ores et déjà, que, contrairement à ce que pourrait laisser supposer une logique « linéaire » le présent vécu « n'est point destiné à devenir du passé entièrement, et cela non pas parce qu'il y a en lui des faits d'importance différente, qu'il y a des menus détails qui ne méritent point d'être retenus ou parce que tout, en fin de compte, est voué à l'oubli, mais parce qu'au fond, *il est tout différent du passé* »<sup>2</sup>. » Le présent constitue un domaine privilégié.

1. Alfred DOBLIN, *Unser Dasein*, I. IV.

2. Dr MINKOWSKI, *Op. cit.*, I. I, ch. VI. — C'est moi qui souligne.

## LA DIMENSION VERTICALE.

Le présent a une dimension de plus que le passé. Quelle est-elle ? Le présent n'est pas destiné à devenir entièrement « du passé ». Comment le comprendre ? Comment rattacher ces affirmations à la réalité de l'homme vivant ? Quel est l'« élément » nouveau — et pourtant toujours le même — qui, s'ajoutant aux autres dimensions du temps, constitue le domaine propre du présent ? D'ailleurs il est également à se demander dans quelle mesure ces expressions « objectives », « réiformes » (calquées sur le mode d'être des « choses ») conviennent, dans quelle mesure elles correspondent à nos préoccupations actuelles : ce qui constitue le présent, ce n'est pas un mode d'être nouveau des « choses », c'est *un mode d'existence particulier de la personne*. C'est ce mode d'existence privilégié que l'on peut appeler : *action*.... Et qu'il soit entendu une fois pour toutes que ce n'est pas dans son acception « pragmatiste » que nous employons ce terme. Le propre du pragmatisme — pour écarter, en quelques mots, un malentendu singulièrement dangereux — est justement de dénier à l'action de l'homme cette « dimension de plus » qui constitue son privilège inaliénable. Le pragmatiste proclame volontiers la primauté de l'action, mais, en réalité, il subordonne l'action à la catégorie de l'« utile », ou bien encore — ce qui revient au même — réduit la personne à la simple vitalité. Dans cette perspective, on ne peut établir aucune distinction *essentielle* entre l'homme et l'animal. Or, il manque justement à l'« action » animale cette possibilité d'« approfondissement », cette faculté de rupture et d'opposition, en un mot, cette dimension *verticale* — qui est aussi celle de l'intelligence — dimension qui apparaît, à la fois, comme le propre de l'homme et comme la qualité indélébile du présent véritable : *même « dans » le temps, l'homme reste debout*.

L'acte ainsi considéré n'est pas non plus un mode d'expression de la personne, comme s'il existait un « être » — personne — antérieur à toute action. Si la personne apparaît comme une substance dont l'action ne serait qu'un attribut, c'est qu'on la considère du dehors comme une « chose » inerte. En réalité, l'homme n'est pas un « support » auquel viendraient s'ajouter « après coup », —

comme des fils qui le « prolongeraient » et le relieraient à la vie, ou encore, comme ces « matérialisations » qu'émet le corps astral d'un médium, — de singulière « excroissances » nommées actions. Toute cette imagerie se rattache étroitement à une mythologie dont le monde des « choses » constitue l'Olympe, et dont les dieux s'appellent : « catégories objectives ». Mais dans ce monde, nous ne risquons pas de rencontrer la personne ; ces dieux ne sont pas les siens. La personne, elle, n'existe et ne se constitue que dans et par l'action. L'homme vivant, l'homme intégral, l'homme qui *agit* ; nous ne disons pas qui « se meut », qui « fait des gestes », qui « fabrique », qui « travaille », ou qui « s'agite » : non l'homme qui *agit*. Les malentendus les plus invraisemblables ayant été accumulés depuis si longtemps, sur cette question, il est peut-être utile de préciser que la personne peut manifester son activité par le travail, par un geste, par un déplacement dans l'espace ; mais aussi que l'homme peut être actif et parfaitement immobile ! Que l'on nous excuse d'insister sur ce point, au risque de paraître enfoncer une porte ouverte : en réalité, dans les discussions dites philosophiques, les adversaires et les partisans du fameux *homo agens* s'empressent de fermer cette porte à double tour. Ce qui caractérise l'*homo agens*, c'est-à-dire l'homme tout court, ce n'est pas une attitude stylisée de « bête de proie » ; ce n'est pas non plus, la poursuite « pragmatiste » de l'agréable ou de l'utile, ce n'est même pas telle ou telle « action » entendue dans son sens banal : non, c'est *l'acte d'engagement total de la personne qui n'est autre que l'acte de son accomplissement*. Dans ce sens, et dans ce sens seulement, l'homme qui n'*agit* pas, n'est pas un homme. Ceux qui opposent à l'*homo agens*, l'homme contemplatif, le « penseur », ou le poète prouvent simplement qu'ils se situent et se meuvent sur un plan inférieur à celui que nous venons d'atteindre : car la contemplation, pour prendre cet exemple, est bien la réalisation de la personne par et dans son engagement... à moins de n'être qu'un onanisme spirituel <sup>1</sup>.

Ainsi c'est l'homme agissant — la personne — qui ajoute à « l'être » la dimension sans laquelle il n'est pas de présent. En d'autres termes, *c'est l'homme « en acte » qui « fait acte » de présence*.

1. « La contemplation au sens fort est l'action par excellence ». Maurice BLONDEL, *L'Action* (1893).

Rien d'étonnant donc à ce que toute théorie « réiforme » du présent et du temps, toute vision prétendue « objective » aboutisse à des difficultés insurmontables : c'est que la source du temps — le présent — échappe au domaine des « choses ». Toute tentative d'expliquer le temps vécu par un recours au monde des « choses », des « faits » et des « valeurs » est donc vouée à un échec inévitable. Il est vain, en particulier, d'espérer que le temps puisse être réduit, d'une façon plus ou moins indirecte, à n'être qu'une forme du mouvement « objectif » (caricature, consciente ou non, de la réduction du temps à l'action). « Me commandez-vous de donner mon assentiment, quand on dit que le temps, c'est le mouvement d'un corps ? Non certes ! Qu'aucun corps ne se meuve que dans le temps, cela, je l'entends bien.... Mais, que ce mouvement d'un corps soit le temps, je ne l'entends plus.... Ainsi le mouvement d'un corps est une chose, la mesure de la durée de ce mouvement en est une autre... ; Si le temps n'est qu'une extension, il serait surprenant que ce ne soit pas une extension de l'esprit lui-même.... C'est en toi mon esprit que je mesure le temps <sup>1</sup>. »

#### PRÉSENCE D'ESPRIT.

Il nous apparaît donc de plus en plus clairement que, loin de dériver du monde des « choses », le présent participe, de la façon la plus étroite, de l'acte de présence, ou encore de la *présence d'esprit*. Cette dernière expression, avec les différentes nuances qu'elle implique, nous permettra d'ailleurs de faire un nouveau pas en avant.

En effet, le présent est le « coefficient » de ce qui existe *vraiment* ; « Le présent », le « maintenant », est la seule réalité.... La vie se rattache au présent. Seul le « maintenant » est vécu <sup>2</sup>. Or « seul ce qui agit vraiment, existe vraiment ».... Il faut donc remonter « d'états donnés à des événements, et d'événements à leur source même <sup>3</sup> ». C'est-à-dire à la personne. Le propre de la personne est justement — comme nous avons essayé de le montrer — d'échapper aux catégories « objectives » : « Que parlez-vous du moi comme s'il

1. SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, (trad. P. DE LABRIOLE, collection des Universités de France, édit. Les Belles Lettres), I, XI, ch. XXXI, XXXIII, XXXVI.

2. Cf. A. RIVAUD, Remarques sur la durée, *Recherches Philosophiques*, vol. III

3. WILLIAM STERN, dans *Person und Sache*, J. A. Barth, Leipzig.

était une chose ? Il n'y a rien en lui que le pouvoir de devenir à chaque instant quelque chose, c'est-à-dire autre chose.... Ainsi le moi n'est pas un être donné, mais un être qui ne cesse de se donner à lui-même : et le sentiment qu'il a de soi, est moins la révélation de ce qu'il est, qu'un appel à l'acte par lequel il va être <sup>1</sup>. » L'homme vivant se constitue dans la mesure même où il se possède : et il se possède dans la mesure où il se dépasse.

Or, la « possession de soi-même » implique une attitude très particulière devant la vie, attitude « exclusive de tout éparpillement ». Le moi qui se possède et qui se dépasse s'affirme comme indépendant de l'écoulement des instants. Son esprit, loin de se disperser « dans » le temps, concentre, au contraire, — oublieux de ce qui est derrière, sans aspiration inquiète vers ce qui doit venir et passer, tendu seulement vers les choses présentes <sup>2</sup> — le temps même dans la plénitude du « maintenant ». Cette « concentration » n'est autre que celle de la *présence d'esprit*. Mais qu'elle est exactement l'attitude que désigne cette expression ?

Dans le langage courant, « présence d'esprit » a, avant tout, un sens pratique. La possède celui que l'on ne peut « surprendre », qui est prêt à la riposte, qui fait front à l'attaque, qui répond du tac au tac, qui ne se laisse pas faire, qui « réagit » et qui fait face.... Même si la situation change brusquement, même si des circonstances nouvelles surgissent inopinément, l'homme qui reste « maître de lui » ne se laisse pas « dérouter ». Celui que les événements surprennent et submergent, qui perd toute présence d'esprit, apparaît au contraire comme désarmé, comme vaincu à l'avance. Il se sent et se voit « perdu », il constate qu'il ne se « retrouve » pas, devant le danger, qu'il est complètement « paralysé ». Mais pour faire preuve de « présence d'esprit », il ne suffit pas de vaincre son angoisse, de surmonter sa surprise, de retrouver son équilibre : « le sang froid et le courage sont des conditions nécessaires, mais négatives de la possession de soi, ils ne suffisent pas pour permettre de faire face à la situation. La présence d'esprit exige quelque chose de plus : il faut que l'homme se retrouve <sup>3</sup> », se resaisisse pour *dominer* la situation. C'est dire que les facteurs « objectifs » ne suffisent pas

1. LOUIS LAVELLE, *La conscience de soi*, ch. I, § 5.

2. et 4. SAINT AUGUSTIN, *Ibid.*, ch. XXXV.

3. W.-E. SESEMAN, dans une étude inédite, communiquée en manuscrit.

pour « définir » la présence d'esprit. A ce propos, l'exemple des luttes sportives est significatif : ce qui départage les concurrents — à condition, évidemment qu'ils soient d'un niveau à peu près égal — ce n'est pas la force « brutale » ni la souplesse des muscles : ce n'est pas seulement la rapidité et la précision des mouvements ; ce n'est même pas, en définitive, le sang froid, le calme, l'équilibre psychologique. Non, c'est — pour parler le langage emphatique des journalistes sportifs — « l'étincelle de génie », le coup d'œil infaillible, le changement soudain de tactique.... Le vainqueur peut être aussi fatigué que le vaincu, mais il se ressaisit, il bande toutes ses forces, il « fonce », il concentre ses efforts et « s'élève à la hauteur des circonstances », il *s'impose*. Un cri d'admiration remplit le stade : « Il l'a, il domine !... » La présence d'esprit a vaincu.

#### LE COMBAT SPIRITUEL.

Mais il serait erroné de croire que la présence d'esprit n'a qu'une portée « pragmatique », et que la possession de soi qui permet de dominer la situation, épuise ses vertus, son sens et sa valeur dans le domaine vital. « Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes », dit Rimbaud ; pour mener le combat spirituel, l'homme a aussi besoin de la présence d'esprit que pour lutter contre la nature ou pour entreprendre une action sociale. Ou plus exactement, l'activité politique et sociale, ou la lutte contre les forces naturelles n'ont de sens que dans la mesure où elles sont déjà des « combats spirituels ». C'est donc la vie dite spirituelle qui — loin d'être une source d'isolement, d'intériorisation et d'impuissance — détermine, en fin de compte, la présence... *d'esprit*. Tautologie, sans doute, mais tautologie qu'il était utile de mettre en lumière.

« Du point de vue de la personne » — cette expression est déficiente, certes, mais comment la remplacer ? — une attitude comme celle de la possession de soi — une « catégorie existentielle » — a infiniment plus d'importance que toutes les catégories « objectives ». Dans cette perspective, tous les caractères « pratiques » de la présence d'esprit, tels que nous les avons esquissés à l'instant, acquièrent une acuité et une profondeur nouvelles. Ni le plan vital, ni le plan social, ni le plan psychologique n'épuisent l'infini des possibilités humaines : réintégrés dans l'unité de l'homme vivant ces diffé-

rents plans se « coordonnent » autour d'un « axe » invisible, pour « définir » — d'une façon toujours insuffisante ! — ce que l'on pourrait appeler imparfaitement *le monde de la personne*. C'est dans ce « monde » seulement que les conflits « pratiques » atteignent au paroxysme. Contrairement à ce que pensent les pâles partisans d'un spirituel désincarné, domestiqué, inoffensif, ce sont les exigences de l'esprit qui imposent aux conflits dits pratiques un caractère de violence explosive. Plus encore que sur un plan exclusivement pragmatique, c'est dans la ligne de ce jaillissement de violence spirituelle dont le flot irrésistible s'échappe « de la » personne que la présence d'esprit est nécessaire, qu'elle est même indispensable. L'homme n'*agit* vraiment — dans le sens plein où nous employons ce terme — que si son action naît, à cette profondeur insondable, et si, par un choc en retour qui ne surprend que l'observateur « objectif », elle y « revient », en fin de compte : car le sens et la *fin cachée de toute action authentique, c'est, en dernier ressort la personne elle-même*<sup>1</sup>.

Ainsi le point de vue étroitement « pratique » est dépassé. C'est dans la perspective « spirituelle » que l'homme atteint à sa propre plénitude, et la lutte qu'il mène à sa *tension* la plus puissante. C'est dans cette perspective qu'il lui incombe la tâche difficile parce qu'imprévisible, de ne pas se laisser surprendre, d'être toujours prêt à la riposte et à la réponse, de faire front, de *se* dominer et de *dominer*, en un mot, de faire preuve de présence d'esprit. C'est surtout quand on se place « au point de vue de la personne », qu'apparaissent nettement les écueils, qui entourent l'homme, les tentations, les pièges, — tous dangers que l'homme doit *surmonter* : et il ne le pourrait si l'esprit ne veillait toujours, s'il n'y avait, à la source, cette unité ineffable de la personne sans laquelle toute unité d'action — c'est-à-dire *toute action* — serait impossible.

#### LE PRIVILÈGE DU PRÉSENT.

Tel est — esquissé brièvement — le sens exhaustif qu'implique cette expression de « présence d'esprit ». Nous verrons plus tard que

1. C'est ce qu'exprime W. STERN quand il écrit : « Toute action personnelle est une auto-détermination » (*Person und Sache*, v. I, l. II, ch. XI), ou encore : « La personne est sa propre fin ... fin intégrale à laquelle se subordonnent les fins particulières. » (*Ibid.*, v. II, l. I, ch. I.)



cette dernière n'a rien de commun avec le calcul « astucieux », le don de prévoyance, le sens de la « combine ». Non pas qu'elle soit incompatible avec ces « habiletés », ni qu'elle exclue les qualités dites pratiques : mais elle les « assimile », les intègre, et les subordonne à une « unité » supérieure. En d'autres termes, la présence d'esprit « transporte le centre de gravité du monde de la civilisation objective », — du monde des « choses », des « faits » et des « valeurs » — dans la vie de la personne elle-même <sup>1</sup>.

C'est pourquoi, vu de ce sommet de la vie personnelle, le « travail » n'apparaît plus comme un effort mesuré à l'échelle des valeurs objectives, comme l'une des formes de la subordination du « subjectif » (qui n'est qu'un aspect de la personne), c'est-à-dire comme une dispersion dans le temps : mais bien au contraire, comme une « concentration », à la fois *dans* et *au-dessus* du temps, comme une subordination spontanée et irréversible du monde des « choses », des « faits » et des « valeurs », « objectif » aussi bien que « subjectif », à la réalité vivante de la personne qui est — pour reprendre une expression de Spinoza — la seule *norma sui et falsi*. Nous nous empressons d'ailleurs d'ajouter qu'il n'y a là — comme nous le verrons mieux ailleurs — aucune « relativisation de la vérité », aucune tendance vers le scepticisme et la négation. Au contraire, c'est seulement « du point de vue » du monde objectif (si l'on peut dire !) que la vérité personnelle peut apparaître comme « relative » ; — mesurée à la réalité suprême de la personne, elle s'affirme comme *absolue* <sup>2</sup>.

Le présent que nous révèle ainsi la présence d'esprit est radicalement différent de celui des théoriciens, mais aussi de celui du travail, même « qualifié ». Nous avons montré ailleurs que celui-ci était soumis au primat de la civilisation objective, et qu'il tendait à élever l'édifice de cette civilisation, en « glissant », d'une façon continue, du passé vers l'avenir, en passant par le présent. Loin d'avoir ce caractère de « processus », d'« évolution », le présent qui

1. Les innombrables confusions et chevauchements qui existent entre des termes comme : « subjectif », « relatif », donc incertain ; « objectif », donc vrai ; « individuel », « personnel », donc d'une importance limitée (« c'est une affaire purement personnelle »), etc... embrouillent à souhait cette question. Notre propos n'est pas de la traiter ici. Contentons-nous d'indiquer que les vérités qui ont trait au « sujet » (et dans ce sens, peuvent être qualifiées de « subjectives ») n'excluent aucunement l'« objectivité » ; et que — contrairement à un préjugé répandu — c'est « dans » la personne seulement que la vérité atteint à l'universalité.

1. W.-E. SESEMAN, *op. cit.*

se constitue « à partir » de la personne apparaît comme un *acte*, et non plus comme un lieu de passage. C'est en quelque sorte, la présence d'esprit qui, en dernier ressort, permet et détermine le « maintenant » : « l'attachement au présent ne peut être maintenu que par un acte constant de l'intelligence et de la volonté. Car il faut devenir présent aux choses pour lesquelles nous devenons présentes.... *Toute présence est présence d'esprit*. Or, le propre de l'esprit, c'est... d'être présent à lui-même.... L'homme le plus parfait est celui qui est le plus simplement présent à tout ce qu'il fait.... Et l'action qu'il exerce, il l'exerce par sa seule présence <sup>1</sup>.... »

Nous reviendrons ultérieurement sur le sens du passé et de l'avenir. Mais d'ores et déjà, il faut observer que le passé vu sous l'angle du « travailleur », se présente comme un monde stabilisé, cristallisé, lui fournissant des instruments de travail, matériels (outils, machines, etc...) et intellectuels (connaissances acquises, formules, technique mentale, etc...), et déterminant d'une façon « objective » l'orientation et le contenu même de son activité. Ce passé statique, agissant « par l'intermédiaire » du présent, anticipe sur l'avenir, dans et par lequel il ne fait d'ailleurs que s'achever et s'affirmer. Au contraire, le passé que la présence d'esprit révèle à la personne, n'apparaît pas comme un monde *achevé* (au moins *en puissance*) clos, immobile et inexorable : l'acte de présence « condense » en quelque sorte, le passé et le mobilise au service de la personne. Pour employer une image — inexacte comme toutes les images — les flots du passé, loin de s'étaler pour former un immense marécage stagnant, affluent impétueusement, sous l'impulsion de la personne, vers ce point de la digue où le dynamisme du moi doit triompher de la résistance du monde et des hommes, et de sa propre inertie. Quant à l'avenir, non seulement il n'apparaît pas comme « prédéterminé », mais au contraire, il se présente comme ce qu'il y a de plus *imprévisible* (dans un sens « objectif »), c'est-à-dire de plus *personnel*, dans le présent. C'est-à-dire que celui-ci, mesuré à l'échelle de la personne, « possède une valeur autonome. Il ne peut plus être considéré comme l'un des facteurs, l'un des « moments » du processus dans lequel se réaliserait un tout objectif, car il est lui-même la *plénitude et la tension suprême de la vie* <sup>2</sup> ».

1. Louis LAVELLE, *La conscience de soi*, ch. x, § 10. — C'est moi qui souligne.

2. W.-E. SESEMAN, *op. cit.*

## LE TEMPS EXPLOSE !

Nous commençons à mieux apercevoir cette « dimension » privilégiée du temps qui reste cachée aux regards des théoriciens et des pragmatistes, des matérialistes même dialectiques et des idéalistes même « transcendants », mais qui se révèle à l'homme vivant, qui se constitue dans et par son action, et qui lui permet, enfin d'échapper à l'écoulement irréversible et inexorable de la durée « objective ». Certes, il n'est pas donné à tout le monde de pénétrer dans cette « dimension » : « Celui qui ne sait pas, oubliant le passé, s'arrêter au seuil de l'instant, qui ne sait pas rester suspendu sur un pied, comme une déesse de la victoire, sans connaître le vertige ni la peur, celui-là ne connaîtra jamais le bonheur, et, pis encore, il ne pourra jamais rien faire pour rendre les autres heureux.... Il est condamné à ne voir partout que le devenir.... Il finira par ne plus oser remuer son petit doigt <sup>1</sup>.... » Au contraire, le bonheur du présent s'offre à celui qui fait lui-même acte de présence, à celui qui, comme nous l'avons déjà vu, fait face à la situation, à toutes les situations, en un mot à celui qui est de plein pied avec son destin. Ce destin n'a rien de commun avec le simple « devenir » celui-ci s'écoule et se perd dans la « temporalité » ; celui-là n'apparaît que dans le plan défini par cette dimension « supplémentaire » qui est celle du présent, d'un présent qui n'est plus purement « temporel », d'un présent qui « est la réalité la plus réelle ..., non un passage, mais un aboutissement ».... C'est la découverte prodigieuse, dans la « temporalité » même, d'un domaine singulier (dans le sens propre du terme) que la « temporalité » ne submerge pas entièrement, qui s'oppose à la fuite des instants, à l'écoulement de la durée, au « devenir ». On peut dire — à condition que des images spatiales et statiques ne viennent pas corrompre le sens « dynamique » de cette affirmation — que, par la participation à ce domaine, « chaque instant reçoit — et juxtapose — à la valeur relative qu'il possède dans une œuvre de génération (c'est-à-dire de l'élaboration de la culture « objective »)... — une valeur absolue de méditation, d'expérience, de jouissance, une valeur en soi, »....

1. Friedrich NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, Taschenausgabe, p. 71.

De sorte que nous sommes amenés à opposer au « devenir » objectif, ce que l'on pourrait appeler le sens de l'instant, et, « au-delà du sens de l'instant, le sens de l'acte. Toute philosophie du devenir ignore l'acte. Car l'acte suppose, pour être connu dans sa réalité concrète, l'appréhension par l'homme agissant... d'un choix présent, l'intuition d'une modification instantanée apportée au monde. L'acte est actuel <sup>1</sup>. »

Ce présent vivant, ce présent actif atteint à sa plénitude dans les moments privilégiés où la personne toute entière s'engage et s'affirme par l'acte. Ces moments *révolutionnaires*, ces situations limites <sup>2</sup> sont à la fois des épreuves qui jugent la valeur, c'est-à-dire la puissance intrinsèque de la personne, et des « points culminants » à travers lesquels la personne « devient ce qu'elle est ». Seuls l'engagement et le risque total exhaussent la *présence d'esprit*, jusqu'à remplir de cette *présence* toute l'immensité et toute la profondeur du *présent* vécu, jusqu'à rompre soudain les limites mêmes de toute « temporalité ». Cette fois le paradoxe auquel, sans nous en apercevoir, peut-être, nous nous heurtons depuis un moment déjà, comme une mouche obstinée à la vitre qu'elle ne voit pas, apparaît dans toute son acuité : c'est à son *apogée* que la personne « pose » le présent, source de toute « temporalité » — c'est à son *apogée* que la personne tend à supprimer toute « temporalité » et à faire éclater le présent lui-même ! Ainsi après avoir triomphé de la tentation « bouddhiste » qui affiche une méconnaissance et un mépris systématiques du temps, c'est au cœur même de la temporalité que nous découvrons ses limites : *l'acte qui pose le temps et l'acte qui nie le temps sont un seul et même acte.*

## ET APRÈS ?...

Le présent est la source du temps vécu, de *mon* temps ; mais *mon* temps est limité par ma mort. Si l'homme vivant était condamné à une « temporalité » exclusive, « omniprésente », ma vie m'apparaîtrait comme un segment étendu, dans le sens « horizontal », et limité, d'une façon absolue, par ma propre mort ; ou encore,

1. Thierry MAULNIER, *Nietzsche*, Alexis Rodier, Paris, 1933, II<sup>e</sup> partie, ch. XI.

2. Comme le dit Karl JASPERS. — Cf. Gabriel MARCEL, *Situation fondamentale et situations limites chez K. Jaspers*, dans *Recherches philosophiques*, v. II, Boivin et C<sup>ie</sup>, Paris, 1933.

comme un jet d'eau venant heurter subitement un plafond parfaitement opaque et immuable.... Mais il n'en est point ainsi. Une étude purement phénoménologique de l'attitude réelle de l'homme devant l'idée de la mort, devant l'idée de *sa* mort, prouve — en dehors de toute spéculation et de toute hypothèse — que cette conception « géométrique » d'une limite infranchissable du temps vécu ne correspond à rien de concret. « Le point fixe que la mort pose devant nous dans l'avenir n'est point comparable à un mur contre lequel viendrait se briser et ma propre vie et la vie de mes semblables.... La mort n'est pas seulement une fin. Elle n'est qu'un point que la vie déborde de toutes parts. Dans la mort elle-même, il y a toujours un *après*, un après où je ne serai plus, il y a en elle de la *survie*.... Cet après n'est point le vide, il n'est point non plus le tournoiement absurde des astres, ni la succession éternelle de vies biologiques.... Cet après n'est point... l'héritage d'une croyance naïve..., servant à nous faire accepter les déceptions et les déchirements de la vie. Je le vois profondément ancré dans mon être et en constituer l'essence même. L'élément de survie ne vient point du dehors ; je le porte en moi et il n'a rien de naïf en lui. La mort n'existe pour moi que parce qu'il y a un « après elle » en moi et je me sens si solidaire de cet après que ma vie y puise tout son sens.... L'après de la mort m'est donné ainsi bien plus primitivement que la mort elle-même et tout ce qui la précède. C'est la donnée première de la vie <sup>1</sup>. »

Mais, pourra-t-on dire, la mort elle aussi est une évidence. Comment la vie, ou plus exactement *ma vie*, peut-elle déborder la mort de toutes parts puisque celle-ci n'est autre chose que la « suspension » de la vie ? Cette question est justifiée. Elle ne comporterait même aucune réponse intelligible si le temps était vraiment une ligne droite, un segment horizontal, un flux à une « dimension ». Mais nous savons déjà combien ces images sont imparfaites, inexactes même : le temps comporte *une autre* « dimension » que le présent nous a révélée. Dans le plan horizontal, celui de l'écoulement inexorable, celui de la durée, celui de la « temporalité », la mort apparaît comme le terme *inévitabile* de la vie. Et pourtant, comme nous l'avons déjà dit, celle-ci déborde celle-là, non point dans ce plan, il est vrai, — sans cela nous ne serions pas tous

1. Dr MINKOWSKI, *Op. cit.*, I, I, ch. v.

mortels et la mort perdrait son sens tragique — mais en s'élevant « au-dessus », en surmontant la simple durée, en s'échappant — sans perdre le contact avec le temps — dans le monde défini par la « dimension » du présent. L'« après » de la mort est donc plus précisément un « au-dessus » ! Il est vain et puéril de nier le devenir ; mais tout mouvement « vertical » peut nous permettre de le survoler. « En dépassant le devenir, je contemple l'horizon et j'y découvre une source inépuisable de forces nouvelles, source qui ne peut ni changer, ni encore moins tarir. On dirait que je suis en dehors du temps. L'idée de l'éternel surgit en moi, non pas de l'éternel en tant que durée, ni encore moins en tant que ligne droite sans commencement ni fin, mais dans sa valeur positive. Il ne saurait être question de commencement ou de fin hors de ma portée, parce que, en réalité j'ai atteint l'infini lui-même ; il ne saurait encore moins être question de ligne droite, puisque l'horizon qui s'ouvre devant moi a de la grandeur, de l'ampleur, et bien plus encore, bien plus que je ne saurais imaginer ou dire. L'éternité est la seule forme par laquelle se traduit la possibilité de dépasser le devenir <sup>1</sup>. » Ainsi si le terme de tout « déplacement » horizontal dans le temps s'appelle : *la mort*, le terme de cette mystérieuse « dimension » verticale dont le point d'origine coïncide avec le cœur même de la « temporalité » — avec ce présent qui apparaît de plus en plus comme la source du temps et la forme la plus radicale et la plus efficace de sa négation ! — porte ce nom : *éternité*.

#### L'ÉTERNITÉ, PAS MORTE.

« Rien ne m'est plus », disait une princesse veuve. « Je ne vis jamais que dans deux ans, écrit l'indomptable empereur.... Nous ne sommes presque jamais ; mais nous fûmes où nous serons » <sup>2</sup>. Tel est le langage de l'abandon et de la passivité, — oui de la *passivité*, même s'il s'agit d'un homme qui ne s'avance que précédé de ses « actions » d'éclat ! Car la véritable activité — celle qui est l'épanouissement de la personne — lorsqu'elle remplit le temps, « ne nous laisse plus le loisir de percevoir son écoulement ; tout notre être se confondant avec l'acte qu'il accomplit, nous vivons dans l'éternité,

1. Dr MINKOWSKI, *Op. cit.*, I, I, ch. iv, 4.

2. Paul VALÉRY, *Oraison funèbre d'une fable*.

indivisiblement associé à la puissance créatrice <sup>1</sup> ». Ainsi, là où la pensée « objective », la pensée « réiforme » a échoué, l'*homo agens*, l'homme *intégral*, — c'est-à-dire, l'homme *tout court* — lui, réussit. La légitimité de notre tentative de recueillir « les enseignements de la pensée en acte au profit de la pensée savante et opérante » se confirme, de même que « notre espoir... d'étendre à l'œuvre philosophique elle-même les méthodes qui permettent à... la spontanéité de l'esprit de passer outre et de résoudre... les difficultés devant lesquelles les procédés abstraits ont le double tort d'échouer et d'offrir ou de fictives solutions ou des antinomies inextricables <sup>2</sup>. » C'est que l'on croit trop facilement que le monde s'offre à nous, comme un spectacle dont il nous suffit de contempler attentivement les multiples péripéties. Oubliant nos soucis et nos peines au vestiaire, nous n'aurions donc qu'à suivre d'un regard à la fois lucide et « détaché », les tableaux qui se déroulent sous nos yeux, nous gardant bien — en spectateurs conscients et « objectifs » que nous sommes — de troubler par des manifestations intempestives, le spectacle réglé une fois pour toutes. Quant à notre intérêt pour la pièce, nous serions autorisés, éventuellement, à l'« extérioriser » par des applaudissements polis, mais surtout par le silence, l'immobilité et le recueillement ! Eh bien, répétons-le, c'est une théorie de passivité et d'abandon ; il faut lui tourner le dos, il faut revenir à la vie, à l'*action*, pour sortir des antinomies purement intellectuelles et des dilemmes inféconds où se complait le pseudo-clerc, le « spectateur pur ». Le chemin de l'éternité lui-même n'est pas « en dehors » de la vie : « Le Temps est trouble, mais c'est l'Eternel qui l'a voulu ainsi... Et nous ne pouvons. vivant au milieu de faits humains, nous évader de ces faits humains... Patience... » <sup>3</sup>. Cette « patience » humaine, lourde d'éternité, est un acte de vie, et non un domaine abstrait, réservé à la docte assemblée des théoriciens revêtus de leurs toges : non, « la joie, une grande pensée, un intérêt exclusif, tout ce qui dans la vie porte le caractère de l'absolu, suspend le cours du temps. Celui qui réalise son destin et qui se sent de niveau avec l'être et avec la vie est toujours comblé par le présent.... Le propre d'une

1. Louis LAVELLE, *La conscience de soi*, ch. X, 3.

2. Maurice BLONDEL, *La Pensée*, Librairie F. Alcan, Paris, 1934, t. I, Introduction.

3. Saint Augustin, *Enarrationes in Psalmos* (66-3 et 50-24).

activité parfaite, c'est d'abolir le temps.... Vivre toujours dans le présent, c'est demeurer en contact avec la même réalité éternelle <sup>1</sup>. Le devenir continue à dérouler la suite infinie des instants ; le temps est toujours là ; et pourtant, tout est changé, tout est *transfiguré* :

Elle est retrouvée.

Quoi ? L'éternité (Arthur RIMBAUD).

#### LE TEMPS ET L'ÉTERNITÉ.

Mais, nous dira-t-on peut-être, qu'est-ce que cette éternité qui n'est pas parfaite ? Comme dit Kierkegaard, la vie humaine est exposée à la *répétition*. Aucun instant n'apporte d'achèvement, aucun « maintenant » n'est définitif, aucun présent ne permet la libération totale.... C'est ainsi que, par des arguments qui ne sont d'ailleurs pas dénués de toute valeur et de tout sens, la lâcheté reprend son œuvre de démoralisation : au lieu de se placer au cœur même du présent, elle l'abandonne pour ne le considérer que comme un passé mort, oubliant toutefois que « la réponse du passé est toujours une réponse d'oracle », et que l'on ne peut « interpréter le passé qu'en partant de ce que le présent a de plus puissant <sup>2</sup> ». C'est donc dans ce que le présent a de plus puissant qu'il faut nous établir, dans cet « instant » vers lequel tend toute grande destinée, vers cet acte dans lequel afflue la plénitude de la vie humaine : « du point de vue de la personne », c'est cet *apogée* qui juge la vie, l'achève, et la dépasse à la fois. Nous disons bien : l'achève. Il ne faut pas s'imaginer, en effet, que l'exceptionnel nie le quotidien, que l'apogée banalise l'existence. C'est évidemment le contraire qui est vrai. Certes, les « points culminants » sont d'une autre qualité et d'un autre niveau que les moments de lassitude et de détente. Ce sont ces points ou ces « dates critiques <sup>3</sup> » qui empêchent que la durée ne soit homogène, continue, qui interrompent le déroulement du devenir, et qui contribuent à donner au temps son caractère

1. Louis LAVELLE, *Op. cit.*, ch. X, II.

2. Friedrich NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, déjà cité...

3. Comme disent HUBERT et MAUSS, dans leur *Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*, citée par Arnaud DANDIEU, dans le *conflit du réel et du rationnel*. — Je profite de cette occasion pour signaler que mon livre : *L'Homme contre le Temps*, est dédié à Arnaud DANDIEU, « sans lequel ces pages n'eussent pas été écrites ».

« qualitatif » ; mais ils ne créent pas de dualité abstraite au sein de l'existence humaine. L'apogée, tout en constituant un instant privilégié, incommensurable avec ce que nous avons appelé jusqu'ici la suite des instants, indépendant, dans un certain sens, de la vie dans ce qu'elle a toujours de quotidien, indépendant surtout des « résultats » tangibles, « objectifs » de cette vie de tous les jours, apparaît en dernier ressort — au regard de la personne, s'entend — comme le sens ultime et le véritable accomplissement de tous les gestes et de toutes les démarches. En d'autres termes, *l'éternité* qui veille au seuil du présent, ne *supprime pas le temps*, mais *l'exhausse et le transfigure.... Ne supprime pas le temps, mais....* Relisons attentivement cette formule : n'est-ce pas à sa recherche que nous étions partis, depuis si longtemps ?

#### AU DELA DE L'OBJECTIVISME ET DU SUBJECTIVISME.

L'inexorable fuite des instants, le flot irrésistible du devenir qui emporte tout, la puissance destructrice du temps nous ont incité à chercher un remède contre la « mauvaise temporalité ». Tant que nous avons essayé de trouver une « solution » sur le plan dit objectif, c'est-à-dire en partant du monde des « choses », des « faits » et des « valeurs », ainsi que des catégories « réformes », nous nous sommes heurtés à des antinomies abstraites qui rendaient toute « solution » impossible. Il nous a fallu faire un effort héroïque pour changer entièrement de point de vue, pour nous arracher aux habitudes et aux paresse de la pensée « objective », pour nous placer dans une toute autre perspective. Le prodigieux bouleversement qu'amène la substitution du point de vue « personnaliste » (hélas ! comment les éviter, ces termes pédants ?) à celui de toutes les philosophies « réformes », qu'elles soient « objectives » ou « subjectives », nous a permis de découvrir une nouvelle « dimension » du temps, « dimension » sans laquelle le temps ne pourrait exister, et, qui, pourtant, rompt les limites mêmes de la « temporalité ». Nous avons procédé ainsi à un renversement complet des rapports supposés entre le temps et l'homme, renversement parallèle à celui dont Ronsard semble avoir eu un pressentiment poétique :

Le temps s'en va, le temps s'en va, Madame,  
Las, le temps, non, mais nous nous en allons.

Grâce à cette *Révolution spirituelle*, nous sommes parvenus au seuil, mieux encore, nous avons pénétré au cœur même de ces instants privilégiés où, pour se retrouver de plein pied avec lui-même, l'homme s'accomplit et se dépasse. Mais les instants de tension suprême jouissent, entre autres, d'un privilège tout spécial : *leur violence spirituelle triomphe de la « mauvaise temporalité »* ! La personne en acte seule rend à la vie humaine son unité suprême, sa valeur authentique qui s'élève au-dessus de toute menace de destruction ; seule, elle permet d'échapper à cette dispersion décevante, à cet éparpillement ontique, à ce suicide final que représente la soumission de l'homme au primat de la « chose » ; seule, elle met fin au culte inhumain et maléfique du travail, même « qualifié », de la civilisation « objective », même formellement parfaite. Certes, quand nous parlons d'« instants » privilégiés, d'« apogée », nous employons des notions générales, abstraites, qui n'acquièrent de sens réel que dans et par la personne concrète. De sorte que le caractère « objectif » de ces « points culminants » peut varier. « La personne peut atteindre à cette plénitude de réalité dans les domaines les plus divers de même que les formes dans lesquelles s'expriment ses possibilités ultimes peuvent être très différentes<sup>1</sup> » : n'empêche que ces différences mêmes ne trouvent leur raison d'être que dans l'unité irréductible et fondamentale de la personne en acte, de l'homme concret et vivant. Il faut noter, en passant, que la *spiritualité* désigne, à nos yeux, une qualité intrinsèque, un sens dynamique, une orientation à la fois convergente (vers le « centre » de la personne) et transcendante (par rapport à tout état donné), et non un « domaine » conçu sur le mode « objectif » et « réforme ». C'est pourquoi, de même que la personne échappe à l'opposition, « objectif » — « subjectif », de même le spirituel, lui aussi, échappe à cette opposition « seconde », ainsi qu'à celles du physique et du psychique, du charnel et de l'« animique ». La spiritualité d'un homme indique l'*intensité qualitative*, l'*efficacité* de son action — c'est-à-dire, rappelons-le une fois de plus — de *l'acte d'engagement par lequel il devient ce qu'il est*. De sorte que la primauté du spirituel — formule savante derrière laquelle se dissimulent souvent l'égoïsme et la lâcheté — pourrait se traduire plus simplement : *l'homme d'abord* !

1. W.-E. SESEMAN, *op. cit.*

## MISE EN DISPONIBILITÉ DE LA DISPONIBILITÉ.

L'homme d'abord : aucun critère « objectif », aucun rattachement au monde des « choses », aucune subordination à la civilisation ne peuvent *épuiser* le sens de la destinée personnelle. Le centre de gravité de l'existence se déplace donc de ce domaine où l'homme lui-même est mesuré à l'échelle des « choses », dans la sphère où, au contraire, les « choses », les « faits » et les « valeurs » se distribuent, si l'on peut dire, en fonction de la personne. Non pas, d'ailleurs qu'il y ait à proprement parler *deux* domaines *séparés* l'un de l'autre. C'est dans la perspective personnelle seule que nous découvrons, en dernier ressort, la plénitude de l'être, c'est l'univers de l'homme vivant et intégral qui seul est *vrai*, dans le sens plein du terme : l'autre univers, tout en étant « réel », n'est que l'envers *ironique* (dans le sens de Kierkegaard) du premier, un mode d'être inférieur dont ne peuvent se contenter que les philosophies qui s'attachent « aux pensées élaborées en notions comme à des matériaux étagés par l'abstraction », qui érigent « ces constructions en lois scientifiques ou en palais d'idées », et qui se résignent, en fin de compte, à des « théories partiellement explicatives qui substituent aux données singulières et concrètes tout un monde de connaissances représentatives et de généralités théoriques <sup>1</sup> ».

Nous croyons avoir suffisamment insisté sur la différence fondamentale entre personne et individu pour éviter que l'on n'interprète le rattachement du monde des « choses » à l'homme dans un sens relativiste, sceptique, « subjectif », ou idéaliste. D'autre part, il faut ajouter que notre conception de l'action — que l'on excuse le rapprochement de ces deux termes — n'implique point la négation de l'être. Il ne serait pas difficile — pour rassurer les métaphysiciens, qui sont toujours avides de consolations et de réconfort — de formuler le point de vue personnaliste dans la terminologie consacrée en proclamant que l'être réel, « l'être de l'être », *coïncide avec l'être de la personne*. Enfin — dernier malentendu à écarter — le déplacement du centre de gravité du monde des « choses » dans le monde de l'homme n'équivaut point à une disqualification

1. Maurice BLONDEL, *la Pensée*, déjà cité.

quelconque du premier au profit exclusif du second. Comme nous l'avons dit, ce dernier seul est *pleinement* réel, mais « dans » sa réalité toutes les innombrables richesses concrètes sont incluses : à tout ce que la pensée « réiforme » dessèche, immobilise, décompose, la personne en acte rend la saveur, la richesse et la substance même de la vie. De sorte que, loin de se dresser comme une négation de la vie sociale, de la civilisation « objective » du travail, ou de la « nature », la personne est leur seule justification, leur fondement dernier, la source dont, en fin de compte, tout découle et tout jaillit.

Dans l'opposition polaire entre la « nature » et l'« esprit », entre le « donné » et le « créé », entre le monde des « choses » et la sphère de l'humain, c'est le second terme de cette *tension* qui — par un paradoxe dont nous devons nous contenter ici de l'énoncer <sup>1</sup> — apparaît comme la synthèse des deux. Le second et le troisième termes — pour parler le langage de la dialectique — sont à la fois distincts et inséparablement liés, telles, dans le Verbe, dans chaque parole même, l'immanence et la transcendance.

Ce serait donc commettre une erreur monumentale que de donner à notre devise : *vivre dans le présent*, une interprétation défaitiste. Le présent dont il s'agit n'a rien de commun — est-il encore utile de le répéter ? — avec l'« instant » que détache artificiellement la volonté décadente, *pour s'y complaire et pour s'y anéantir*. Quand on nous dit : « Place tout ton bonheur dans l'instant », nous prêtons l'oreille. Quand la même voix nous murmure tout bas : « A chaque instant de ma vie, j'ai pu sentir en moi la totalité de mon bien », nous opinons du bonnet. Quand on ajoute : « j'ai constamment tenu mon bien en tout mon pouvoir », nous approuvons.... Mais quand, par une déviation subtile, à peine sensible à l'origine, on abandonne subrepticement le présent de la présence d'esprit, le présent *viril*, pour le culte de l'instant « qui passe », de la « volubilité des phénomènes », de la « perpétuelle stupéfaction passionnée », de l'« étourdissement », de la « disponibilité », de la fuite, et du suicide final, le mépris total devient la seule réponse possible, — mépris inexorable du combattant pour le fuyard, mépris apitoyé de l'éternelle fidélité pour l'éternelle trahison.

Alexandre MARC.

1. Nous lui avons consacré quelques pages de notre article : *Principe et méthode de la Métaphysique*, dans les *Archives de Philosophie*, Vol. XI (1934), cahier 3.

## REMARQUES

## SUR LES NOTIONS D'ACTE ET DE PERSONNE

Il n'y a probablement pas de notions dont il ait été fait dans ces dernières années un usage plus inconsideré. Ceci est vrai en particulier pour l'idée d'acte. Une des explications de cet abus réside dans le fait que l'idée d'acte a été comme traînée à la remorque de celle de révolution, dont je dirai que, à mes yeux, philosophiquement parlant, elle est par essence même impure et qu'elle contamine toutes celles qui lui sont adjacentes. D'une façon générale, je pense qu'à partir du moment où on recourt aux majuscules, quelque chose est irrémédiablement perdu, et c'est exactement ce qui s'est produit ici. Au lieu de parler d'un acte, d'une révolution, on a dit l'Acte, la Révolution, sans peut-être se douter qu'on tendait à hypostasier des passages, des moments dialectiques.

En réfléchissant au cours de ces dernières semaines sur l'acte et sur la personne, j'ai fait, quant à moi, cette découverte précédée de bien d'autres tout à fait analogues qu'au fond « on n'y comprend pas grand'chose » et que nous passons notre temps à obturer avec des mots des gouffres inintelligibles. Mon intention serait seulement de procéder d'une façon aussi concrète et aussi humble que possible en reprenant ces notions à pied d'œuvre, à partir de leur enracinement dans l'expérience vivante. Je dénie pour ma part entièrement au philosophe tout pouvoir dictatorial sur des idées de cette sorte : dire avec M. Denis de Rougemont que la personne est une vocation créatrice, c'est opérer d'abord une sorte de coup d'état et c'est ensuite méconnaître le sens foncier des mots.

Pour tenter de définir l'acte — ce qui est peut-être impossible, nous verrons pourquoi — tout au moins de l'approcher, je voudrais me référer d'abord à des cas précis où nous employons le mot acte dans son acception la plus forte, la plus distinctive.

Nous opposerons d'abord communément l'acte à la velléité ; nous

dirons d'un tel : quand cessera-t-il de s'en tenir à des velléités ; quand passera-t-il à l'acte ? Passer à l'acte — retenons cette expression.

Dans un sens très analogue nous dirons par exemple d'un homme d'État : assez de paroles, il nous faut des actes.

Réfléchissons sur ces données élémentaires ; il est clair que la velléité s'oppose à l'acte en ce qu'elle est à la fois indéterminée et impuissante ; d'une part le velléitaire n'arrive pas à se déterminer lui-même, il reste au fond divisé, hésitant, craintif ; de l'autre il est incapable de mordre sur le réel, de le modifier effectivement. Tout demeure en l'état. Il en est de même dans le cas de la parole qui n'est que parole. Nous admettons de prime abord que la parole ne s'inscrit pas dans la réalité, qu'elle ne lui est même pas adhérente, qu'elle passe au-dessus d'elle comme du vent, qu'elle ne subsiste pas et que par conséquent elle n'a pas de prise effective sur les choses. Une rectification s'imposera cependant tout à l'heure sur ce point.

Ce que nous voyons donc dès à présent c'est qu'il est de l'essence de l'acte de changer effectivement — de changer quoi ? une certaine situation à laquelle il s'applique et qu'il peut se faire d'ailleurs que l'agent n'embrasse pas entièrement du regard. Encore faut-il qu'il l'appréhende au moins partiellement. Il ne suffit évidemment pas qu'il y ait changement pour qu'il y ait acte. Et ici nous pénétrons beaucoup plus avant dans la nature de l'acte. Lorsque je dis d'un crime, par exemple : c'est le geste d'un fou, cette expression implique une contre-partie négative ; si c'est un geste, c'est que ce n'est pas un acte ; je pose ici une différence. Cependant le geste en question peut transformer et même transforme inévitablement une certaine situation — cela d'une façon qu'on doit même dire indéfinie et comme inscrutable.

Le geste en question nous apparaît à tort ou à raison comme assimilable à un accident, au sens fort du terme (une maladie, un cataclysme) — *quod accidit*. Il y a donc dans l'acte quelque chose de plus que le fait d'arriver.

On me dira : l'acte est volontaire. Sans doute, mais à mes yeux ceci n'est pas très instructif ; car nous risquons, aussitôt le terme de volonté employé, de nous enfoncer dans des analyses psychologiques sans issue.



Ce que j'aperçois, c'est à peu près ceci :

D'une part l'acte est par essence tel ou tel, il a des contours (c'est ce qu'on tend aujourd'hui à perdre trop souvent de vue). A une question portant sur lui on doit pouvoir répondre *oui* ou *non*. Le passage à l'acte c'est justement le fait de franchir le seuil qui sépare la région qui est en deçà du oui et du non, ou encore la région où le oui et le non s'enchevêtrent — de celle où ils se séparent et s'opposent. Un exemple aussi gros que possible : quelqu'un soigne un malade qu'il déteste ; le malade meurt ; on demande : avez-vous souhaité la mort de ce malade ? Peut-être et même sans doute faudra-t-il répondre oui et non à la fois, ce qui revient à dire qu'on ne peut pas répondre, que la question ne comporte pas de réponse. Par contre à la question : avez-vous versé du poison ? il existe une réponse unique, déterminée, univoque. Notons d'ailleurs, en passant, que ces sont là des limites entre lesquelles il existe un dégradé. Supposons que j'aie mal compté les gouttes de laudanum que j'ai données au malade ; cette erreur pourra donner lieu à une infinité de questions auxquelles il n'est pas sûr qu'il existe une réponse univoque. Il y a là une sorte de complexité interne indéfinie qu'ultérieurement nous n'aurons pas le droit de perdre de vue.

Ce qui est manifeste d'autre part, c'est que la réalité de l'acte ne s'épuise en aucune façon dans l'apparent achèvement du *faire*. Un autre aspect intervient ici, complémentaire et en quelque façon antinomique. Je l'exprimerai provisoirement en disant qu'il est de l'essence de l'acte d'engager l'agent.

Mais cette notion d'engagement demande à être soigneusement élaborée : voulons-nous dire que l'agent accepte implicitement les conséquences de son acte, quelles qu'elles soient ?

Mais je remarquerai que c'est là une pure abstraction : ces conséquences, étant indéfinies, sont imprévisibles, et j'ajoute que l'enchevêtrement des causes est tel que je serai toujours en droit, en présence de telles conséquences contraires à mes désirs, de les imputer à telle cause annexe.

Quand je dis que mon acte m'engage, cela signifie, il me semble, exactement ceci : le propre de mon acte est de pouvoir être ultérieurement revendiqué par moi ; c'est au fond comme si virtuellement je signalais d'avance une reconnaissance : le jour où je serai

mis en face de mon acte soit par autrui soit par moi-même — cette distinction est ici sans aucune valeur — je devrai dire : oui c'est bien moi qui ai agi ainsi, *ego sum qui feci* ; il faut aller plus loin : je reconnais par avance que, si je me dérobe, je me rendrai coupable d'un reniement. Prenons un exemple précis. Le plus clair, le plus saisissant est sans doute celui de la promesse en tant que celle-ci est un acte et non pas *mere words*, de simples mots. Je promets à quelqu'un de l'aider s'il est dans la peine. Cela revient à dire : je reconnais par avance que si lorsque ces circonstances se produiront, je me dérobe, pour autant je me nierai moi-même, j'introduirai en moi une dualité destructrice de ma réalité propre. Ceci est évident et s'applique également à un acte quelconque, même mauvais, à un vol par exemple : dire que tel vol est un acte, par opposition au geste d'un kleptomane ou d'un somnambule, c'est dire que plus tard, mis en présence de ce vol je serai forcé de reconnaître que c'est bien moi qui l'ai commis, et non je ne sais quelle puissance maléfique qui se serait emparée de moi et m'aurait en quelque sorte hypnotisé du dedans. En d'autres termes il n'y a pas d'acte sans responsabilité ; et il suit immédiatement de là que les mots *acte gratuit* sont en réalité contradictoires. Un acte gratuit n'est pas un acte, ou se nie lui-même en tant qu'acte ; cette pseudo-idée n'est que le produit d'une confusion peut-être volontaire entre des ordres irréductibles.

Si je mens, par exemple, je m'engage donc *ipso facto* à reconnaître plus tard que c'est moi qui ai menti ; tout acte implique une sorte de rétrospection anticipée, est comme assumé par avance. Autrement ce n'est pas moi qui mens, je m'annule moi-même comme sujet, comme personne. En un autre langage on pourrait dire que je me solidarise avec mon acte, comme si nous étions lui et moi membres d'une certaine communauté intérieure, d'un certain clan. Et il faut remarquer que ceci, que cette prise à mon compte n'est pas possible sans une appréciation, une évaluation : il pourra se faire d'ailleurs que je m'applaudisse de mon acte, ou au contraire que je le regrette, ou même que je ne sache pas s'il y a lieu pour moi de le regretter ou de m'en féliciter. Mais de toutes façons, me semble-t-il, l'acte est qualifié : il est bon ou il est mauvais. Plus il approche de l'indifférence, moins dans cette mesure même il est acte.

Tout ceci nous donne-t-il les éléments d'une définition de l'acte ?

à la vérité je ne le pense pas. En approfondissant ce qui vient d'être dit on remarquera qu'il est de l'essence de l'acte de ne pas pouvoir être constaté ou appréhendé objectivement ; il n'est pas pensable sans une référence personnelle, la référence à un « c'est moi qui... ». Ceci revient à dire que l'acte ne se présente par son côté acte qu'à l'agent ou à quiconque épouse idéalement, par sympathie, la perspective de l'agent. Il faudra donc reconnaître que penser l'acte, ce n'est pas, ce ne peut être pas l'objectiver, puisqu'en l'objectivant je tends à le traiter comme non-acte.

De là résultent des conséquences importantes.

Notre propension à objectiver est telle que nous sommes inévitablement portés à nous représenter l'acte comme un effet, et à nous demander d'où il sort, qui le produit. A cet égard, l'analyse nous force à déceler une équivoque dans le *ego sum qui feci*. Nous sommes tentés d'en donner, si j'ose dire, une interprétation locale : *c'est moi qui* voudrait dire : c'est cette main que voici, cette bouche que voici. Mais en réalité la valeur significative de ce repérage est nulle. Il peut se faire que j'ai à m'imputer à moi-même l'acte d'un autre, les paroles d'un autre. Ce n'est pas cette bouche-ci, ce n'est pas cette main-ci, et pourtant c'est moi. Or, moi, ce n'est pas quelqu'un : par définition, quelqu'un, c'est quelqu'un d'autre. Moi, c'est en quelque façon le contraire de quelqu'un, je suis ici dans l'absolu. Seulement ce n'est là qu'un moment dialectique : pour autrui, pour Pierre ou Jean, je suis quelqu'un ; mon acte est celui de quelqu'un de déterminé ; d'autre part il m'est donné d'appréhender Pierre et Jean comme agents, c'est-à-dire de voir par leurs yeux, de me voir comme ils me voient, donc comme quelqu'un — comme quelqu'un d'autre. Je cesse alors de coïncider avec moi, c'est comme si ma propre réalité se fissurait. Tel est le résultat inévitable et fallacieux de l'introspection. Soyons concret. J'ai accompli dans des conditions données un acte déterminé. Supposons par exemple que je sois intervenu pour protéger un enfant contre un adulte qui le brutalisait ; cet acte, il est sans aucun doute en mon pouvoir de le détacher de moi, de le considérer non plus comme mien, mais comme l'acte d'un tel que je regarde, auquel j'assiste ; dès lors je peux le dépecer en quelque sorte et le dénaturer au point de le rendre méconnaissable. Insensiblement cet acte cessera d'être *mon* acte, donc d'être *un* acte, il devient

une sorte de gesticulation. Observons que plus l'acte aura été *mon* acte, c'est-à-dire plus il aura été incorporé à la totalité de ce que je suis — et moins je pourrai me livrer à ce travail. Ceci est très important — parce qu'il y a là une sorte de critère qui permet d'établir une hiérarchie des actes en tant qu'actes. Un acte est d'autant plus acte, dirai-je, qu'il m'est moins possible de le répudier sans me renier intégralement moi-même ; et ceci encore fait apparaître la radicale impossibilité de l'acte gratuit. On pourrait dire que plus une vie sera monnayée, c'est-à-dire distribuée en démarches discontinues, moins elle comportera d'actes, moins elle sera assimilable elle-même à un acte. Inversement, moins elle sera monnayée, plus elle sera au sens profond du terme consacrée, plus elle tendra à prendre tout entière la figure d'un acte unique.

C'est à la lumière de ces réflexions que je voudrais considérer l'idée de personne.

Je voudrais procéder ici comme pour l'acte, c'est-à-dire par voies et approches concrètes, aussi spécifiées que possible.

Il me semble, quant à moi, que ce n'est pas à partir de l'individu et par opposition avec lui que nous pouvons réussir à poser la personne (je ne dis pas à la définir ; car l'entreprise soulève peut-être des difficultés insurmontables). Je répugnerais également dans une certaine mesure à parler de l'opposition de la personne et de la chose, quoique nous devions sûrement la retrouver sur notre chemin et la justifier. Je pense que c'est dans son opposition au *man*, au *on* que la personne se pose d'abord. Le « on », d'ailleurs, remarquons-le, peut lui-même n'être pas à rigoureusement parler définissable. Et pourtant ses caractères distinctifs sautent aux yeux. En premier lieu, par définition, il est anonyme, il est sans visage. Il est en quelque manière insaisissable ; je n'ai pas de prise directe sur lui, il se dérobe, il est par essence irresponsable. Il est en un certain sens le contraire même d'un agent. Sa nature — a-t-il une nature ? — a quelque chose de contradictoire comme celle d'un fantôme. Il s'affirme comme un absolu — et il est le contraire même d'un absolu. Rien n'est plus dangereux, et en même temps plus difficile à éviter que de le confondre avec la pensée impersonnelle<sup>1</sup>. En

1. Et il serait facile de montrer qu'un certain rationalisme démocratique repose entièrement sur cette confusion ; comme s'il pouvait exister le moindre contact entre le on démocratique, le on du suffrage universel et la raison qui est à l'œuvre dans la science.

réalité le on est une pensée déchuée, une non-pensée, une ombre de pensée. Mais je constate que ce fantôme est à l'horizon de ma conscience, et l'obscurcit ; il me cerne, il risque de me cerner de toutes parts (je n'insisterai pas longuement sur ce point, c'est tout à fait clair, surtout dans un monde comme le nôtre qui est contaminé par la presse).

La réflexion me montre d'ailleurs que le on n'est pas seulement autour de moi ; ce serait trop peu dire que de déclarer qu'il m'investit ; il pénètre en moi, il s'exprime en moi ; je passe mon temps à le refléter. Mes opinions, la plupart du temps, ne sont pas autre chose que cette reproduction du on par un je qui ne sait même pas qu'il le reproduit. Dans la mesure où je reflète mon journal sans même me douter que c'est tel journal que je reflète, je participe au on, je le détaille, je le débite (ceci se traduit par des phrases naïves telles que « chacun sait », « on ne peut pas douter », etc.).

Ici se pose à nous un pseudo-problème conjuré par l'imagination. Entre ce on investisseur et ce on investi comment trouver une place pour la personne ? comment la localiser ? Le problème présenté en ces termes ne comporte aucune solution, il est vide de sens. Toute prétention à localiser en quelque sorte la personne repose sur une confusion. Ceci est évident, mais ne va pas sans soulever de très graves difficultés.

Par opposition au on anonyme, insaisissable, irresponsable, quel est le propre de la personne ?

Nous pouvons nous installer d'abord au centre et dire que le propre de la personne c'est d'affronter. De ce point de vue nous dirons que le courage est la vertu maîtresse de la personne — au lieu que le on apparaît comme le lieu même de toute fuite, de toute évasion. Rien n'est plus caractéristique à cet égard que la démarche intellectuelle de celui qui, n'osant pas prendre position, s'abrite derrière cette sorte de bouclier : on prétend que... on assure que... Celui qui parle ainsi ne s'identifie même pas à ce on, il se cache littéralement derrière lui.

Il ne suffit pas de dire que la personne affronte le on : par le fait même qu'elle l'affronte, elle le brise ; à celui qui me dit : « On prétend que le roi des Belges s'est suicidé », je réponds ou je devrai répondre : « Qui prétend cela ? » La question transportée au plan du qui se déplace hors du domaine du on ; en affrontant l'adver-

saire, je l'oblige à sortir ; le on est par essence même ce qui ne sort jamais. Mais que veut dire ici sortir ? Se spécifier. En ce sens la personne est négation active du on ; je ne peux pas reconnaître le on, c'est-à-dire lui attribuer fût-ce un rudiment de positivité sans me faire son complice, c'est-à-dire sans l'introduire en moi.

Il faudrait maintenant analyser l'acte même d'affronter et dégager ses implications : il en est d'intellectuelles. Affronter, c'est en un sens envisager. Qu'envisage-t-on ? Avant tout et essentiellement une situation. Et il y aurait lieu ici de définir aussi clairement que possible la nature des opérations intellectuelles par lesquelles nous saisissons et dominons une situation. Il me paraît certain, quant à moi, que le simple fait d'envisager une situation au lieu de la subir simplement — c'est-à-dire en somme d'en appréhender au hasard certains aspects — implique déjà l'espèce d'érection intérieure qui se prolonge dans l'acte d'affronter ; et c'est encore trop distinguer, trop séparer. Envisager, par quelque côté, c'est déjà affronter.

Mais ceci devrait être prolongé au moins dans deux directions. D'abord il est clair qu'envisager c'est, et en plus d'un sens, évaluer. Ici encore c'est, je crois, à l'existence des situations qu'il importe de se référer.

Tout d'abord une situation est par essence même quelque chose de non-dénoué ; par le fait que nous sommes dans le temps, nous sommes appelés à vivre dans du non-dénoué. D'où une certaine indétermination. Et ici le problème traditionnel du savoir si cette indétermination est ou non réelle perd toute espèce d'intérêt. Pour la conscience qui envisage et qui affronte, cette indétermination existe, elle est même la donnée essentielle. Elle me contraint donc à la fois à supputer des chances, des probabilités, des risques — ce qui est déjà une première forme d'évaluation ; mais d'autre part et surtout il est évident qu'envisager une situation c'est en même temps l'apprécier. Sans appréciation préalable, je ne puis affronter. Car affronter c'est m'exposer, c'est-à-dire m'orienter dans un certain sens, dans une direction déterminée, et seule l'appréciation permet de fixer ce sens. Ici il conviendrait sans doute de prendre un exemple et de le développer en détail.

Prenons une affaire dont il est question dans les journaux : la plupart du temps nous subissons les nouvelles qu'on nous donne ; dès le moment où nous entreprenons de les critiquer, la « personne »

intervient — ce mode d'expression est d'ailleurs déplorablement déficient et j'aurai l'occasion d'y revenir. Le plus souvent une sorte de cloison invisible nous sépare de la chose relatée. Des images défilent devant nous comme au cinématographe ; notre attitude est spectaculaire ; nous n'avons pas même l'idée qu'elle puisse nous regarder. Dès lors il n'est encore question pour nous ni d'affronter, ni d'envisager, ni d'apprécier au sens le plus personnel du terme ; nous adoptons passivement le « système de valeurs » du rédacteur — ce qui revient à dire que nous n'évaluons pas, car évaluer effectivement c'est évaluer en son propre nom, c'est s'engager soi-même. Supposons maintenant que tel détail du récit nous accroche particulièrement ; il peut se produire une sorte de choc ; à partir d'un certain moment précis nous n'avons plus seulement l'impression d'un affaire racontée dans les journaux et ne nous concernant pas ; nous sommes saisis par un sentiment de réalité. Ce qui est extrêmement remarquable, c'est qu'*ipso facto* la barrière invisible dont je parlais tout à l'heure se trouve supprimée. Mon indifférence était liée à un jugement implicite d'irréalité ( en un autre langage on pourrait dire à une non-croyance foncière). Maintenant tout est changé. C'est dans mon univers que cette histoire arrive ; il ne m'est plus possible de ne pas prendre position par rapport à elle. Précisons pour plus de clarté, spécifions davantage : imaginons par exemple que le détail qui m'a accroché m'ait amené à mettre en doute l'exactitude de l'interprétation présentée par le journal ; par exemple à croire à la bonne foi possible de celui qu'on me présentait comme un simple escroc. Il est possible dès lors, bien que ce ne soit nullement fatal, nullement inévitable, que prenant position dans mon for intérieur en faveur de cet individu, je ne puisse plus me contenter d'avoir révisé ma propre opinion ; je me sens tenu d'aller plus loin, de communiquer à d'autres ma nouvelle façon de voir ; je m'engage ainsi de plus en plus, je m'expose ; j'affronte l'opinion courante qui reflète aveuglement la presse, etc. Je peux être ainsi conduit à une démarche personnelle en faveur de celui que je considère comme un innocent calomnié ; par là je progresse dans l'acte, j'en assume la responsabilité. Et il y a là un moment qui n'est pas moins essentiel que les précédents : le propre de la personne, ce n'est pas seulement d'envisager, d'apprécier, d'affronter ; c'est encore d'assumer. Et c'est ici peut-être que se réalise

le plus complètement la soudure entre ce que j'ai dit de l'acte et ce que nous constatons à présent au sujet de la personne. L'acte, avions-nous dit, est quelque chose à assumer ; c'est-à-dire que la personne doit s'y reconnaître ; mais il n'est lui-même acte que parce qu'il rendra possible cette démarche ultérieure de la personne ; il est donc interposé entre la personne et elle-même. C'est dans l'acte que se réalise le nexus par lequel la personne se conjoint à elle-même, mais il faut ajouter aussitôt qu'elle n'est pas hors de cette conjonction. Un être qui ne serait pas conjoint à lui-même serait au sens strict aliéné — et par là même incapable d'agir.

Il y aurait lieu d'ailleurs de dégager plus complètement la solidarité essentielle des moments que j'ai dû dissocier pour la clarté de l'analyse. On pourrait montrer en particulier qu'assumer c'est en un certain sens affronter, mais chose étrange affronter son propre passé : c'est-à-dire quelque chose qui est derrière soi. Il y a là un paradoxe dont la portée métaphysique me paraît incalculable. Je ne puis que l'indiquer ici. Si assumer c'est affronter son passé, on peut dire d'autre part qu'affronter une situation, c'est en un certain sens l'assumer comme on assume la responsabilité de son acte propre, c'est la traiter comme sienne.

De ce point de vue bien de perspectives s'éclairent.

En premier lieu, nous pouvons maintenant reconnaître le sens véritable de la distinction entre individu et personne. Je dirai volontiers que l'individu *c'est le on à l'état parcellaire*. C'est là une des formules sur lesquelles je souhaiterais personnellement qu'une discussion pût s'engager. L'individu n'est qu'un élément statistique et d'autre part il n'y a de statistique possible qu'au plan du *on*. Je dirai encore que l'individu est sans regard, sans visage. C'est un spécimen, un grain de limaille.

En second lieu, en caractérisant la personne comme nous l'avons fait nous sommes en mesure d'entrevoir ce que pourrait être la personne absolue, sans d'ailleurs être encore le moins du monde en état d'établir si c'est là autre chose qu'une fiction métaphysique. Pour la personne absolue la distinction déjà précaire entre l'acte d'affronter et celui d'assumer s'abolit totalement ; elle tend à se poser comme intégralement responsable de l'histoire. Autour d'elle et en elle le *on* s'évanouit dans la parfaite spécification du regard.

Et cependant il m'est impossible de clore sur cette espèce d'ac-

cord parfait ou d'apothéose métaphysique. Je dois avouer que si les analyses dont j'ai présenté l'esquisse me paraissent absolument exactes, j'ai d'autre part l'impression qu'il est infiniment périlleux de prétendre en extraire les éléments d'une philosophie positive. Pour dire le fond de ma pensée, je pense d'une part que la personne n'est pas et ne peut pas être une essence, et d'autre part qu'une métaphysique édifiée en quelque sorte à l'écart ou à l'abri des essences risque de s'évanouir comme un château de cartes. Ceci, je ne peux que l'indiquer, parce qu'en réalité il y a là pour moi-même une sorte de scandale et même de déception. Mais si nous reprenons cette fois directement le problème de rapports de l'individu et de la personne il est à craindre que nous ne voyions surgir de presque insurmontables difficultés.

En deux mots : la personne ne peut être ni une variété, ni une promotion de l'individu ; mais alors qu'est-elle ? quel est son statut métaphysique ? n'est-elle pas en dernière analyse quelque chose qui étant corrélatif du on, n'a pas plus de consistance métaphysique que lui ? Et n'est-ce pas tout à fait sur d'autres bases qu'il convient d'édifier une philosophie concrète ?

Il faut d'abord reconnaître qu'il y a une *tentation* d'établir un rapport direct entre la personne et l'individu ; mais en vérité quel rapport ?

Il est immédiatement manifeste que la personne n'est pas une espèce ou une variété de l'individu ; qu'il n'y aurait aucun sens quelconque en présence d'un être donné à se demander : est-ce ou non une personne ? On perdrait son temps à insister là-dessus.

Dirons-nous qu'elle est une promotion de l'individu ? Mais ceci soulève des difficultés inextricables. On ne peut admettre en effet ni que cette promotion soit universelle, ni qu'elle ne le soit point. Toute la philosophie démocratique est pourtant bâtie, si je ne me trompe, sur une pseudo-idée semblable ; il y a là une dogmatique qui ne peut s'expliquer, comme l'a vu entre autres Scheler, que par la présence à l'état résiduel d'une sorte de théologie dégradée à laquelle on continue à adhérer en n'y croyant plus, ou plus exactement, en croyant n'y plus croire. Si nous cherchons à dégager ce qui malgré tout peut rester valable dans les postulats sur lesquels une semblable philosophie se fonde, il me semble que nous reconnaitrons ceci :

Nous avons vu que la personne en affrontant le on tend à le réduire, à le spécifier, à l'éliminer par conséquent comme tel. Mais ceci sera en quelque façon applicable à l'individu, s'il est vrai, comme je l'ai indiqué, que l'individu c'est le on à l'état parcellaire. La personne en affrontant l'individu tend à se l'assimiler à elle-même ; c'est-à-dire à le traiter, à le penser, à le vouloir comme personne. On pourrait exprimer ceci en disant que la personne est irradiante, et c'est uniquement par là que la justice est possible, la justice en tant que volonté de justice, et non pas comme ordre statique, comme transposition d'une certaine équivalence abstraite. De ce point de vue, la justice ne correspondra pas à un aspect moins essentiel de la personne que le courage ou la sincérité.

Seulement, aussitôt que nous tenterons d'exprimer tout cela en un langage métaphysique, c'est-à-dire en prenant pour axe la réalité elle-même, nous nous heurterons à de graves difficultés, auxquelles d'ailleurs nous sommes préparés par notre analyse de l'acte ; nous avons vu en effet qu'on ne peut considérer l'acte en spectateur sans le nier. Mais ceci a des répercussions évidentes en ce qui concerne la personne. Examinons ceci de plus près. Le propre de la personne, avons-nous dit, est d'évaluer, d'affronter, d'assumer. Comment résister à la tentation d'hypostasier la personne, de s'interroger sur la nature de ce principe qui affronte, évalue, assume ? Mais il est à craindre que par là nous ne nous engagions dans un labyrinthe. Nous serons en effet conduits à construire une sorte d'entité douée d'un certain nombre de caractères abstraits ; et nous serons alors bien obligés de nous demander quelle sorte de ménage cette entité peut bien faire avec l'individu lui-même. C'est le problème-impasse que je signalais tout à l'heure. Comment échapper ? Vraisemblablement en reconnaissant qu'il y a là deux perspectives inverses et complémentaires et que nous risquons perpétuellement de brouiller.

C'est ce dont nous prendrons conscience, je crois, si nous réfléchissons que nous ne pouvons en réalité traiter la personne, ni comme une donnée, ni même peut-être comme un existant. Au fond notre formule : le propre de la personne est d'affronter, se révèle déficiente en ce qu'elle coupe au moins implicitement la personne de l'acte en lequel celle-ci se consomme — et toute théorie

de la personne risque d'exploiter en quelque sorte cette dissociation pourtant illégitime.

Demanderait-on comment on peut penser la connexion qui lie deux actes successifs et si la personne n'est pas l'unité synthétique qui rend cette connexion possible ? Mais il faut prendre garde ici que la question qu'on prétend résoudre en posant la personne comme principe unificateur est elle-même d'ordre *théorique* ; elle surgit pour quelqu'un du dehors qui convertit ces actes en déterminations et tend par conséquent à les nier dans leur spécificité. D'une façon générale, nous tendons certainement en fait à définir la personne comme sujet de l'acte en tant qu'acte ; à la question : « Qui est l'auteur de l'acte en tant qu'acte ? » nous répondons : « c'est la personne ». Mais nous savons d'autre part que cette question est sans doute d'autant moins légitime ou plus exactement d'autant plus dépourvue de signification que nous sommes plus directement en présence d'un acte saisi comme tel. Elle ne peut se poser qu'à partir du moment où se produit un glissement à la faveur duquel l'acte est représenté comme opération, car là où il y a opération nous sommes naturellement en droit de demander qui est l'opérateur. Ce glissement est pratiquement tout à fait inévitable : nous sommes dans le parcellaire, nous sommes des individus, nous sommes de toutes parts exposés au on ; on pourrait ajouter que nous sommes *en proie à l'histoire*. Les contradictions que j'ai signalées sont donc en réalité inscrites dans notre condition même ; ce n'est sans doute que par un effort de pensée torturant et presque impossible à prolonger que nous parvenons à les transcender, de façon toujours précaire d'ailleurs.

On pourra tirer de là deux conclusions métaphysiques tout-à-fait opposées, suivant la manière dont on sera enclin à centrer l'idée de personne.

On pourra d'une part se demander si l'idée de personne humaine n'est pas jusqu'à un certain point une fiction. Peut-être au sens le plus fort n'y a-t-il pas de personne humaine et ne peut-il pas y en avoir ; ce ne serait alors qu'en Dieu que la personne deviendrait réalité. Chez nous autres elle ne serait qu'un aspect qui risque toujours de dégénérer en une attitude, une anticipation palpitante, mais qui à chaque instant peut se dégrader, se durcir en un déguisement, se parodier en une mascarade sacrilège.

Mais une autre direction s'offre à la pensée philosophique. On pourrait, en effet, prétendre au contraire que jusqu'au bout la personne demeure corrélatrice de cet élément anonyme ou masqué qu'elle affronte et qu'en Dieu, en qui cet élément disparaît, précisément parce qu'elle émerge en pleine lumière, elle s'abolit.

Il conviendrait au surplus d'examiner de près les deux termes de cette alternative et de se demander si l'opposition n'est pas ici beaucoup plus terminologique que réelle.

Il faut noter que ce qui vient tout compliquer de la façon la plus périlleuse dans le problème de la personne, c'est que nous avons peut-être une propension excessive à confondre personne et personnalité d'une part, acte et création de l'autre.

Ce que je veux simplement marquer ici, c'est que si l'on considère la personnalité en tant que marque, qu'empreinte individuelle, que *Prägung*, il ne semble pas qu'une connexion directe s'établisse nécessairement entre la personnalité ainsi entendue et la personne telle que j'ai tenté non de la définir, mais de l'évoquer. Certes on pourra discuter ici sur le choix des termes, mais ce qui importe à mes yeux c'est de reconnaître qu'il y a là en réalité deux aspects ou deux registres parfaitement distincts. La personnalité en tant que *Prägung*, est innéité ; elle nous est donnée, sinon immédiatement, du moins à travers des médiums aussi mystérieusement transparents que la voix ou le regard — au lieu que dans les actes, en lesquels il nous a semblé voir que la personne se concentre, on dirait qu'il est fait abstraction de toute innéité, de tout enracinement. Mais n'est-il pas à craindre, dans ces conditions, qu'une philosophie bâtie sur la personne et non sur la personnalité ne tende presque inéluctablement vers un formalisme ?

On aura, à vrai dire, la ressource de rappeler que la personne, comme je l'ai dit, affronte son passé. On pourra tenter, par suite, de soutenir qu'elle est la personnalité s'assumant elle-même, l'innéité recevant de soi sa propre consécration. Il n'est pourtant pas tout-à-fait sûr que cette solution soit intelligible, et de toutes façons il serait impossible d'illimenter cette conclusion, car nous savons bien qu'il y a des cas où la personne ne parvient à s'affirmer que par une sorte de coup d'état par lequel elle juggle ce qui en elle subsistait d'innéité.

Pour ce qui est du péril formaliste, il est manifeste que les avocats contemporains de la personne prétendent récupérer au moins à quelque degré les spécifications dont le kantisme faisait table rase. Mais on peut se demander si par là, ils n'aboutissent pas à un syncrétisme incohérent.

Mes conclusions ne seraient pas différentes en ce qui regarde la création ; et ici je rejoindrais ce que j'ai dit ailleurs sur l'opposition du mystère et du problème. Il n'y a sûrement pas de création hors d'un certain mystère qui enveloppe le créateur et sourd à travers lui ; en sorte que ce que nous appelons création est au fond une médiation au sein de laquelle, comme l'ont vu les romantiques, passivité et activité s'unissent et se fondent. Mais précisément, de ce point de vue, la grandeur de la personne ne résiderait-elle pas dans une certaine indigence ontologique ? On s'expliquerait par là que si souvent le créateur nous apparaisse comme étant à la fois plus et moins qu'une personne.

Gabriel MARCEL.

## LA MYSTIQUE DE LA JOIE

*La forme que nous avons adoptée pour cette étude sur l'une des mystiques matérielles<sup>1</sup>, celle de la joie, n'est pas un artifice littéraire. Ce compromis entre la parole et l'écriture<sup>2</sup> que constitue le dialogue est un outil commode. Contrairement aux apparences, les durées que vivent les personnages ne sont pas alternatives, mais simultanées : chacun vit les répliques qu'il entend, et parle en fonction de ceux qui l'entendent : d'où un surcroît de densité qui permet le luxe d'une plus grande limpidité de vocabulaire et de quelques incidents concrets. Surcroît de densité qui atteint vite son maximum. L'intuition simultanée, c'est-à-dire spatiale, de plus de trois pensées (quelques essais nous l'ont prouvé) marque son impossibilité par cette conséquence imprévue : l'un au moins des interlocuteurs se transforme automatiquement en accessoire sourd et muet. A prolonger le jeu, tous le deviennent successivement, le dialogue devient comédie. Le nombre des personnages des dialogues platoniciens, pour cette raison sans nul doute, va en diminuant : il est de trois dans la République.*

*Instrument d'exposition, le dialogue se montre instrument de recherche dès qu'il utilise l'apport doctrinal d'interlocuteurs historiques : il suffit de choisir l'époque où se pouvait poser nettement le problème étudié, et de ne rien laisser dire à des philosophes que puissent démentir les textes qu'ils nous ont laissés : leur collaboration est à ce prix. La notion de mystique matérielle, qui exclut aussi bien le mécanisme cartésien que la matière aristotélique, nous rejette avec une sorte de nécessité vers l'Académie : cercle divin, où des traditions aussi riches que les nôtres, et en parties perdues : le matérialisme d'Anaxagore, le spiritualisme de Platon, le mécanisme des Abderitains, le pré-spinozisme de Melissos, le positivisme des Cyrénaïques et des Sophistes, s'affrontaient avec une liberté oubliée dès la génération suivante.*

*Aux puristes qui nous mettraient en demeure d'opter pour l'histoire de la philosophie ou pour la philosophie dogmatique, nous demanderons s'ils exigent de l'histoire de la philosophie qu'elle soit inintelligible (seul un recueil de textes non traduits et non ordonnés serait à l'abri de toute contamination dogmatique), ou de la philosophie qu'elle soit ineffable (seule*

1. Cf. nos recherches précédentes sur « la Matière et le Concret » (*Recherches philosophiques*, II, 1932-1933, p. 81-111) et sur « la Matière, la Lettre et le Verbe » (*ibid.*, III, 1933-1934, p. 89-124). Bien que le présent essai s'appuie sur les deux précédents, il peut se lire à part. Sur la fonction des mystiques matérielles, nous nous sommes expliqué aux pages 108-111 de la première étude, 123-124 de la seconde.

2. Cf. « la Matière, la Lettre et le Verbe », p. 117-119.



une rêverie sans mots serait à l'abri de toute contamination historique). Fondre intimement ses pensées avec celles qu'auraient pu échanger certains philosophes dans une conversation ignorée, c'est donc faire œuvre de recherche.

Nous pensons avoir esquivé la comparaison inévitable — et écrasante — de ce court dialogue avec ceux de Platon, par la précaution de donner la parole, comme jadis Ératosthène<sup>1</sup>, non pas à Socrate, mais à Platon lui-même. Son rival Eudoxe de Cnide et son neveu Speusippe lui donnent la réplique ; les jeunes Aristote et Xénocrate n'interviennent que pour rompre la discussion. La scène se passe dans les jardins de l'Académie, l'après-midi, à l'automne de l'année 363 ou 362.

### I. L'ESPRIT ET LA JOIE.

PLATON. — Sois le bienvenu, Eudoxe ; tu ne me rapportes pas, je l'espère, le volume que je t'ai envoyé ? Il est pour toi, et pour tes élèves.

EUDOXE. — Je viens t'en remercier et te dire, de leur part et de la mienne, tout le plaisir que nous y avons trouvé ; ton *Philèbe* n'est pas inférieur à tes autres dialogues, et tu devines ce que cela signifie dans ma bouche<sup>2</sup>.

1. Cf. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF. *Platon*, I, 2<sup>e</sup> éd., Berlin, 1920, p. 503.

2. La date précise de la composition du *Philèbe* est aussi mal connue que celles de la vie d'Eudoxe, comme le prouve la comparaison des articles d'UNGER (*Philol. N. F.*, IV, 1891, p. 191 sq.) de SUSEMIHL (die Lebenszeit des Eudoxos von Knidos. *Rhein. Museum*, 1898, p. 626-628) et de DÖRING (Eudoxos von Knidos, Speusippos und der Dialog Philebos. *Vierteljahrschr. f. wiss. Philos.*, 1903, p. 113-129). Wilamowitz va jusqu'à écrire que le *Philèbe* a dû être composé à l'occasion de la mort d'Eudoxe (*Op. cit.*, p. 630). M. ROBIN (*Pensée grecque*, 1923, p. 217) ne reproduit l'hypothèse qu'au conditionnel. M. DIÈS a bien voulu répondre (sept. 1934) à la lettre que nous lui avions écrite sur les conclusions éventuelles de sa future édition du *Philèbe* : « Rien ne nous contraint de dire que le *Philèbe* a été composé après 355/4, à l'occasion de la mort d'Eudoxe. C'est imagination brillante de Wilamowitz. Mais sur quoi la fonder ? Même en regardant l'opposition Speusippe-Eudoxe comme occasion de la position nouvelle de la question, il n'était nullement besoin que Platon attendît la mort d'Eudoxe. Or on pense qu'Eudoxe a dû être à Athènes entre 370-360. Il y aurait donc de la marge pour admettre une date coïncidant avec celle que vous supposez (entre le second et le troisième voyages en Sicile). » Si l'on combine cet avis, venant après ceux de TAYLOR (*Plato, the man and his work*, 3<sup>e</sup> éd., Londres, 1929, p. 410 sq.) et de W. JAEGER (*Aristoteles*, Berlin, 1923, p. 15-16) avec ce que nous savons des méthodes de travail de Platon (cf. en particulier la thèse d'ALLINE : *Histoire du texte de Platon*, Paris, 1915, p. 5, sq.) les probabilités d'une conversation entre Platon, Eudoxe et Speusippe comportant une appréciation du manuscrit du *Philèbe* l'emportent sur les doutes. Pour les dates de la vie d'Eudoxe, nous considérons comme les moins contestables celles de 408 à 355 (cf. CANTOR, *Vorles. üb. Gesch. der Mathemat.*, I, 2, p. 225 ; TANNERY, *Histoire de l'Astron.*, 29-64 ; et HULTSCH, art. *Eudoxe* de la *Real-Encycl.* de Pauly-Wissowa, VI, p. 931).

PLATON. — Eudoxe, je me fais vieux, et mon grand âge offre un danger.

EUDOXE. — Quel danger ?

PLATON. — Celui de m'empêcher de connaître la vraie opinion des jeunes gens sur les livres que j'écris. Ce n'est pas pour toi que je parle. Pourtant, remarque bien que mon *Philèbe* n'est pas achevé dans toutes ses parties ; mon avis n'y intervient que comme médiation entre tes pensées et celles de mes plus austères amis, comme les jeunes Xénocrate et Aristote, pour ne pas parler de Speusippe.

EUDOXE. — Pourquoi ne pas parler de lui ?

PLATON. — Cher Eudoxe, tu vantes le plaisir et ne t'y adonnes pas<sup>1</sup>. Denys accusait mon neveu d'agir à l'inverse<sup>2</sup>. Je voulais dire que tu peux critiquer sans scrupules un livre que j'ai fait avec nos discussions. Viens avec moi, jusqu'au fond du jardin ; le temps se refroidit, et les murs du Musée nous abriteront du vent. Assieds-toi, et voyons la chose par ce biais : n'y a-t-il pas dans un mauvais dialogue deux sortes de défauts ?

EUDOXE. — Tu veux dire qu'il peut être écrit sans art, ou défendre une opinion fausse.

PLATON. — C'est cela. Tu n'a pas voulu me faire le premier reproche. Mais suis-je allé assez loin dans les concessions ? Ai-je laissé couler dans la fontaine de vie assez de miel pour te plaire<sup>3</sup> ?

EUDOXE. — Il semble d'abord, Platon ; mais ton Socrate ne conclut-il pas que la pensée est dix mille fois plus proche du bien que le plaisir<sup>4</sup> ? Ma seule ressource est que, le dialogue fini, il reste encore « une petite chose à dire<sup>5</sup> ». Cette petite chose ne serait-elle pas celle-ci : en matière de plaisir, les uns l'éprouvent en une circonstance, les autres en une autre. Si le philosophe a raison, comme philosophe, de préférer les plaisirs purs à ceux qui ne le sont pas<sup>6</sup>,

1. « ἐπιστευόντο δ' οἱ λόγοι διὰ τὴν τοῦ ἥθους ἀρετὴν μᾶλλον ἢ δι' αὐτούς » (ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, K, 2, 1172 b, 15-16).

2. Cf. ZELLER, *Philosophie der Griechen*, II, 1 (4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> éd., 1888 et 1922), p. 986, note 3 ; WILAMOWITZ, *Op. cit.*, p. 725, note 2, et surtout M. A. FISCHER, *De Speusippi Atheniensis vita*, Rastadt, 1845, p. 27, note 87.

3. Voy. *Philèbe*, 61 c.

4. *Ibid.*, 67 a.

5. *Ibid.*, 67 b. Cf. FRIEDLAENDER, *Die platonischen Schriften*, Berlin-Leipzig, 1930 p. 557, note 2.

6. *Philèbe*, 66 c ; cf. aussi 51 a 55 c.

les sciences et les arts aux plaisirs purs <sup>1</sup>, et les trois formes du bien qu'atteint la dialectique aux sciences et aux arts <sup>2</sup>, les autres hommes et les animaux ne sont-ils pas fondés à préférer ce qu'ils préfèrent, c'est-à-dire les plaisirs les plus vifs, ainsi que vient de le dire Protarque <sup>3</sup> ? Car ils ne sont pas conduits par leurs habitudes, comme les philosophes, à attacher de la joie ou de la tristesse à la vérité ou à l'erreur. Ils se réjouissent ou souffrent, tout simplement <sup>4</sup>. Mais de ce fait le plaisir apparaît comme la seule chose qui soit recherchée par tous les êtres, raisonnables ou non ; c'est donc le premier des biens <sup>5</sup>.

PLATON. — Ou le dernier. Car entre les philosophes d'une part, les chevaux et les bœufs de l'autre <sup>6</sup>, permets-moi de choisir les philosophes. C'est une belle chose qu'attacher de la joie à la sagesse et de la tristesse à la folie <sup>7</sup> comme ils le font. Crois-tu qu'il suffise là-dessus de voter et de compter les voix <sup>8</sup> ? Mais justement cela me donne quelque crainte, cher Eudoxe, pour notre discussion présente.

EUDOXE. — Quelle crainte ?

PLATON. — Nous sommes deux, chacun pour une opinion ; il nous faudrait bien un arbitre.

EUDOXE. — Soit. N'attends-tu personne aujourd'hui ?

PLATON. — Beaucoup de monde ; et même trop pour cet objet. Car nous avons un banquet ce soir. Mais pourquoi n'y resterais-tu pas ?

EUDOXE. — Excuse-moi, Platon, j'ai moi-même des invités ; et sois remercié. Mais je puis rester jusqu'au coucher du soleil.

PLATON. — Speusippe doit venir de bonne heure pour m'aider

1. *Ibid.*, 66 b ; cf. aussi ROBIN, *Op. cit.*, p. 265.

2. *Philèbe*, 66 a-b ; cf. aussi FRIEDLAENDER, *Op. cit.*, p. 797, notes 1 à 4.

3. *Philèbe*, 67 b.

4. Cf. la réplique de Protarque, *Ibid.*, 41 a.

5. Premier des arguments qu'ARISTOTE attribue à Eudoxe, *Éthique à Nicom.*, K, 2, 1172 b 9-15 (cf. éd. HANNEQUIN du X<sup>e</sup> livre, Paris, 1907, p. 90, note 1).

6. *Philèbe*, 67 b.

7. Telle est la forme plus subtile, et d'esprit péripatéticien ou platonicien, en laquelle devait se sublimer l'hédonisme de Cyrène à l'époque de Théodore l'Athée : « τέλος δ' υπελάμβανε χαράν και λύπην · τήν μὲν ἐπὶ φρονήσει, τήν δ' ἐπὶ ἀφροσύνη » (DIOG, L. 98).

8. Dans *Théétète*, 170 d-171 c, Platon ne s'en rapporte au nombre de voix que pour réfuter par l'absurde l'opinion de Protagoras ; pour sa vraie opinion sur le principe de la majorité, voy. *Lachès*, 184 d-185 a, et *République*, VI, 493 d.

aux préparatifs <sup>1</sup> ; Artemisia ne peut tout ordonner sans qu'on la surveille <sup>2</sup>. Si notre ami ne tarde pas trop, prenons-le comme juge.

EUDOXE. — Ne trouves-tu pas curieux, Platon, que Speusippe remplisse ton rôle, et toi le sien ? Car tu nous arbitrais jusqu'ici....

PLATON. — Il faut croire que c'est la faute de mon *Philèbe*, et que je devrais le recommencer ; car ce que tu viens d'objecter, je me figurais en avoir parlé dès le début du dialogue.

EUDOXE. — Je ne m'en souviens pas.

PLATON. — Considérer, avec Protarque, tous les plaisirs comme identiques les uns aux autres, bien qu'ils naissent de causes opposées <sup>3</sup>, ou dire avec toi que le plaisir des bêtes, en tant que plaisir, vaut celui du philosophe, n'est-ce pas une même chose ?

EUDOXE. — Sans doute ; mais pourquoi ne m'as-tu pas dit tout à l'heure que je me trompais ?

PLATON. — En pensant que c'était cela, la petite chose qui restait à dire ? Tu ne te trompais pas.

EUDOXE. — Faut-il penser alors que le dialogue tourne en cercle, comme le serpent de la fable ?

PLATON. — S'il faisait autrement, tu pourrais lui reprocher de s'interrompre avant d'avoir épuisé la question. Mais je vois bien qu'il ne l'a pas traitée d'une façon qui te satisfasse.

SPEUSIPPE. — Quelle bonne fortune, Eudoxe, de te rencontrer ici !

EUDOXE. — Quelle bonne fortune, Speusippe, de voir venir le juge que nous cherchions ! Car nous discutons sur le plaisir, et t'attendions avec impatience pour nous départager.

SPEUSIPPE. — C'est parfait. Nous avons tout le temps qu'il faut. Quoiqu'elles aient enchéri, j'ai commandé les anguilles et les grives ; on les apportera, nous n'avons à nous inquiéter de rien. Et nous allons pouvoir causer sur le plaisir en ordonnant la disposition des lits, des coupes, des cuillers, et le mélange de l'eau et du vin. Mais pour cela il nous faudrait rentrer. Excuse-moi, Eudoxe, mais

1. Selon PLUTARQUE (*Quaest. conviv.*, I, proem., p. 612 d), Speusippe relatait volontiers les entretiens des banquets ; il faut en conclure qu'il attachait du prix à cette institution, ce que son caractère et sa place dans l'Académie impliquaient d'ailleurs.

2. Sur la composition de la maison de Platon, voy. le testament, ap. DIOG, III, 42 ; et WILAMOWITZ, *Op. cit.*, p. 714.

3. *Philèbe*, 12 c-e.

je raconte ces choses sans songer que tu assistes certainement au banquet.

EUDOXE. — Non, et tu me vois au regret ; mais je serai heureux de vous assister, et de prendre avec vous une espèce de nourriture pour laquelle il n'est pas besoin d'appétit. Rentrons donc, si Platon le veut....

SPEUSIPPE. — Dis-moi, Platon, s'agissait-il de ton *Philèbe* ? Eudoxe l'a-t-il lu ?

PLATON. — Justement, et dès le début nous nous trouvons en désaccord.

SPEUSIPPE. — S'agirait-il des principes, des oppositions du livre de Philolaos, de la limite et surtout de l'illimité où Socrate place le plaisir ?

PLATON. — Nous n'en avons pas parlé.

SPEUSIPPE. — De quoi donc avez-vous parlé ?

PLATON. — Du bien ou du mal qu'il peut y avoir dans le plaisir.

SPEUSIPPE. — Alors vous avez beaucoup de chemin à faire pour vous réconcilier en des principes communs, si même vous y parvenez.

PLATON. — Entends-tu, Eudoxe, comme Speusippe est sage ? Il veut nous appliquer les règles d'une saine dialectique. Mais accepteras-tu de t'y soumettre ? Car il ne faudrait pas ensuite venir récuser l'arbitre.

EUDOXE. — Je connais Speusippe et lui fais confiance. Mais il ne saurait empêcher nos principes d'être dissonants.

PLATON. — Nous verrons bien. Interroge, Speusippe.

SPEUSIPPE. — Je voudrais d'abord être sûr que je me souviens de ton dialogue, que je l'ai compris comme tu le souhaites. Tu m'interrompras si je me trompe. A l'affirmation que le plaisir vaut mieux que la sagesse, Socrate répond donc en répartissant toutes choses entre la limite et l'illimité, auxquels il faut ajouter leur mélange, et la cause du mélange. Le bien est ce mélange, et la sagesse divine, qu'imité la sagesse humaine, la cause du mélange. Protarque demande à Socrate s'il n'a pas encore besoin d'une cause de séparation, mais on voit assez qu'il veut se moquer de lui comme Socrate le craignait <sup>1</sup>. Enfin le plaisir prend place parmi les choses illimitées. C'est bien cela ?

1. *Philèbe*, 23 d. LACHELIER n'a-t-il pas pris au sérieux dans sa *Note sur le Philèbe* une ironie de Platon ? l'ironie provoque les malentendus. Hermogène et

PLATON. — Oui.

SPEUSIPPE. — A la fin du dialogue, il est question des trois formes du bien, qui sont la mesure, la beauté et la vérité <sup>1</sup>, puis de la science, et enfin des plaisirs purs <sup>2</sup>. Et j'ai l'impression que Socrate recueille alors d'un coup de filet les choses qu'il avait mises à flotter au début dans un autre ordre. Mais il faut que tu m'aides. La mesure, nous la retrouvons sans difficulté, comme première forme du bien ; et la démesure, au cinquième rang, quoique délestée de la douleur et des plaisirs ambigus, qui auraient occupé le sixième, pour peu qu'Orphée y eût consenti <sup>3</sup>. Entre les deux, bien entendu, le mélange de l'un et de l'autre. Mais une chose m'embarrasse.

PLATON. — Quelle chose, Speusippe ?

SPEUSIPPE. — C'est qu'au début, il était question de mêler la mesure à la démesure pour trouver le bien. Puis, vers la fin <sup>4</sup>, quand il s'agit de répondre à la question qui vous divise Eudoxe et toi, c'est un mélange de sagesse et de plaisir qu'opère Socrate. Comment une telle opération, si puissant que soit Dionysos, ou Héphaïstos <sup>5</sup>, ferait-elle surgir, même dans un autre ordre, les résultats de l'autre mélange ?

PLATON. — C'est que la sagesse, si pure que paraisse son eau salubre, est une forme du bien, qui est lui-même, comme tu t'en souviens, mélange de mesure et de démesure. Ces deux éléments entrent donc avec elle dans le second mélange, celui de la sagesse avec le plaisir, qui comprend les sciences et les arts utiles.

SPEUSIPPE. — Je vois la chose : au sommet, la mesure, les nombres ; en bas, l'indéterminé : le plaisir et la douleur par exemple. A mi-distance, la sagesse divine. Entre cette sagesse et l'indéterminé, la sagesse humaine ; car les plaisirs nobles ne sont qu'un fragment choisi de l'indéterminé. Enfin, entre les nombres et la sagesse divine, le beau, centre de la triade du bien, qui comprend aussi

Denys d'Halicarnasse s'étaient bien mépris sur la bouffonnerie du *Ménexène* (éd. MÉRIDIER, Belles-Lettres, p. 76-77 de la notice). Peut-être une pointe de la plaisanterie est-elle dirigée contre le Νεῖκος d'Empédocle.

1. *Philèbe*, 64 c-65 a.

2. *Ibid.*, 66 a-c.

3. *Ibid.*, 66 c Cf. DIELS, *Vors.*, (éd. de 1934, fasc. 1, p. 6).

4. *Philèbe*, 59 d-64 b.

5. *Ibid.*, 61 b-c.

mesure et sagesse, aux places que nous avons dites<sup>1</sup>. Ainsi s'équilibre harmonieusement cette double proportion, dont les cinq degrés évoquent le nombre du mariage<sup>2</sup>, qui convient pour présider à tant de mélanges. Il reste cette difficulté ; la triade de la mesure, de la beauté et de la sagesse, est Bien et Cause à la fois<sup>3</sup>. Mais en elle, cela qui est le meilleur et *le plus cause*<sup>4</sup>, c'est la mesure éternelle<sup>5</sup>, qui est au-dessus de la sagesse même<sup>6</sup>. Comment donc se fait-il que tu aies dit au début que la sagesse était la cause du mélange ?

PLATON. — J'ai dit seulement qu'elle était « proche parente » de cette cause<sup>7</sup>. Ne l'as-tu pas remarqué ?

SPEUSIPPE. — Voilà qui va fort bien, et je pense avoir tout compris. Ne faudrait-il pas encore rapprocher ces cinq degrés des cinq genres de ton *Sophiste* : le Repos et le Mouvement, le Même et l'Autre, l'Être<sup>8</sup> ? Dans ces genres, tu cherchais l'erreur de pensée qui caractérise le Sophiste, et tu l'y as trouvée : c'est l'Autre. Dans la Mesure et dans la Démesure, dans la Sagesse, la Beauté et les Sciences humaines, qui ont trait à la conduite des hommes, tu cherchais cette erreur de l'action qui caractérise selon toi la paresse de Philèbe<sup>9</sup>. Tu l'y as trouvée également : c'est la Démesure. La Démesure et l'Autre ne seraient-ils pas une même chose ? Sans doute le Bien et la Raison forment-ils deux principes distincts, à mon avis du moins<sup>10</sup>. Mais dans l'erreur, dans la confusion, tout se

1. L'oubli du début du *Philèbe*, quand on en lit la fin, explique l'étrangeté d'interprétations comme celle de SCHLEIERMACHER, et sans doute aussi le refus d'expliquer l'ordre des trois formes du bien par lequel FRIEDLAENDER (*Op. cit.*, p. 597) termine sa critique de ce philosophe.

2. « γάμον δὲ ἔλεγον τὸν πέντε, ὅτι ὁ μὲν γάμος σύνοδος ἀρρενός ἐστι καὶ θήλεος, ἔτι δὲ κατ' αὐτοὺς ἄρρεν μὲν τὸ περιττόν, θήλυ δὲ τὸ ἄρριον » (ALEX. APHRON., *in met.*, p. 28, 24, BONITZ). Sur l'importance que Speusippe lui-même attribuait au nombre cinq, cf. ZELLER, *Op. cit.*, p. 1008, note 1.

3. *Philèbe*, 64 c-65 a.

4. « τιμιώτατον ἅμα καὶ μάλιστ' αἴτιον » (*Ibid.*, 64 c).

5. « ἀλλὰ πρῶτον μὲν πῇ περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάντα ὑπόστα χρη τοιαῦτα νομίζειν, τὴν αἰδίων ἡρῆσθαι φύσιν » (*Ibid.*, 66 a).

6. *Ibid.*, 66 b.

7. *Ibid.*, 31 a.

8. Nous ne cherchons pas à prendre ici parti dans la querelle de LACHELIER et de RODIER sur ce problème. Les deux groupes d'idées ne sont ni superposables, ni indépendants. Ils ont une espèce de rapport que nous tentons de préciser.

9. Non seulement Philèbe délègue Protarque pour répondre, mais il est couché pendant tout l'entretien, si du moins, avec H. G. GADAMER (*Platos dialektische Ethik*, Leipzig, 1931) et FRIEDLAENDER (*Op. cit.*, p. 558, n° 2) on pense que Platon employait au sens propre le « μὴ κινεῖν εὖ κείμενον » du début (*Philèbe*, 15 c).

10. « Σπεύσιππος [ὅθεν ἀπεφώνητο] τὸν νοῦν οὔτε τῷ ἐνὶ οὔτε τῷ ἀγαθῷ τὸν αὐτόν, ἰδιοφυῇ δέ. » (STOB., *Eclog*, I, 1, in DIELS, *Doxogr.*, p. 303 b ; SPEUSIPPE,

rejoint. Ou plutôt, tous les êtres partent de la confusion pour tendre vers le Bien<sup>1</sup> ; et la Raison les entoure et les gouverne<sup>2</sup>.

PLATON. — Que l'erreur théorique et l'erreur pratique se confondent dans l'opinion, je le crois<sup>3</sup> ; mais, quoique par des échelons distincts, on peut remonter à cette éternité unique où la raison ne saurait se distinguer du Bien. N'est-ce pas ce que je vous ai toujours dit, et répété au terme du *Philèbe* ? Plus exactement, l'existence du Sophiste m'a contraint à descendre du Bien vers les ombres de l'opinion par certaines idées ; l'existence de Philèbe m'amène à remonter de ces ombres vers le même Bien par d'autres idées. Je cherche d'ailleurs en ce moment même à faire le raccord des deux groupes, ce qui n'est pas facile<sup>4</sup>.

SPEUSIPPE. — Tu sais, Platon, ce que je pense des idées<sup>5</sup> et ce que je pense de l'unité des principes<sup>6</sup>. N'importe : je n'ai pas aujourd'hui pour mission de défendre mes opinions, mais de vous arbitrer ; et c'est une tâche ingrate. Platon m'a dit, cher Eudoxe, comment il justifie son mépris du plaisir ; car tu considères qu'il le méprise, malgré ses « plaisirs purs » ?

EUDOXE. — Certes ; quand ce ne serait qu'en appelant purs et en mettant au-dessus des plus vifs les plaisirs de l'esprit, qui sont les plus faibles, les plus mêlés de travail. Et je ne parle pas de sa sagesse divine qui serait sans plaisir.

SPEUSIPPE. — Dis-moi donc à ton tour sur quels principes tu t'appuies pour vanter la joie. Mais je crains que tu n'y aies plus de

fr. 38 de LANG, *Op. cit.*) Cf. RAVAISSON, *Speusippi de primis rerum principiis*, Paris, 1838, p. 17-18.

1. Sur cette thèse de Speusippe, voy. le témoignage et la critique d'ARISTOTE, *Métaph.*, XII, 7, 1072 b, 30 ; XIV, 5, début et 4, 1091 a 29. Tous ces passages sont mis en œuvre par RAVAISSON, *Op. cit.*, p. 7-9.

2. Cf. CICÉRON, *De natura deorum*, I, 13, 32, complété (et non répété comme le dit ZELLER) par MINUCIUS FELIX, *Octav.*, 19 ; et THÉOPHRASTE, *Métaph.*, 322 Cf. enfin la critique de Ravaisson (*Op. cit.*, p. 17-24) par ZELLER (*Op. cit.*, p. 1.000, note 3). Sur une autre interprétation possible de tous ces passages, voy. plus bas, § IV.

3. Cf. *Philèbe*, à partir de 36 c.

4. Voy. plus bas, § IV et V.

5. Cf. la discussion approfondie de ZELLER sur la personnalité à laquelle se réfèrent les passages de la *Métaphysique* d'Aristote qui parlent de la substitution des nombres aux idées (*Op. cit.*, p. 1003-1005, en note). Cf. surtout la mise au point de L. ROBIN, *Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris 1908, notes 222 (p. 217-218), 229 (p. 225), 272 (p. 294), et 276 (p. 318). Il est inutile de consulter RAVAISSON sur ce point.

6. Cf. ARISTOTE, *Métaph.*, VII, 2, 1028 b, 19, et RAVAISSON, *Op. cit.*, p. 36-41. Voy. aussi plus bas, § IV.

peine qu'à décrire les vingt-sept sphères célestes ou qu'à construire une Arachné <sup>1</sup>.

## II. LE CORPS ET LA JOIE.

EUDOXE. — S'il en est ainsi, Speusippe, n'es-tu pas là pour m'aider ? Peut-être te devrais-je des excuses pour ne pas aller au devant de toi, comme Platon, avec un livre sur mes principes. Il se trouve heureusement que je n'ai besoin, ni de principes pour appuyer l'éloge de la joie, ni même de faire cet éloge.

SPEUSIPPE. — Que veux-tu dire ?

EUDOXE. — Que ceux qui l'éprouvent se contentent d'en jouir.

SPEUSIPPE. — Sans doute. Qu'est-ce que cela prouve ?

EUDOXE. — Écoute-moi : des biens, les uns n'ont-ils pas besoin d'être loués, alors que les autres sont au-dessus de tout éloge ?

SPEUSIPPE. — Soit.

EUDOXE. — Ces derniers sont évidemment les biens suprêmes. Or tu viens de convenir que le plaisir n'a pas besoin d'être loué <sup>2</sup>....

SPEUSIPPE. — Je me retiens de discuter. Je cherche un point de comparaison avec les principes de Platon ; mais, quoique philosophe, tu fuis devant moi dès que je parle de principes.

EUDOXE. — Ne viens-tu pas de fuir devant Platon dès qu'il a parlé d'idées ? Et n'admetts-tu pas qu'il est convenable de parler de principes dans certains cas, et de ne plus en parler dans d'autres cas ?

SPEUSIPPE. — Tu veux dire dans le cas de la joie ; mais c'est encore un principe que de s'y enfoncer sans chercher autre chose. Au reste, je te remercie, car tu m'aides beaucoup dans ma tâche. Voici ce qui m'apparaît : alors que Platon se sert du plaisir pour le dépasser lui-même, pour s'élever jusqu'à une sagesse divine qui n'a plus besoin du bonheur <sup>3</sup>, tu prends le plaisir en soi, comme s'il n'y avait au-dessus de lui ni sagesse, ni idées, ni même ces nombres ou ces grandeurs qui me semblent préférables aux idées, et que tu manies cependant, Eudoxe, plus habilement que personne. Car y a-t-il un géomètre supérieur à toi ?

1. Cf. HULTSCH, *Art. cit.*, p. 944 ; *id. Art. Astronomie, Realencycl.*, II, p. 1838 1843 et 1854-1855 ; et TANNERY, *Op. cit.*, p. 51-54

2. Cf. EUDOXE, ap. ARISTOTE, *Eth. Nic.*, A, 12, 1101 b, 27-34.

3. *Philèbe*, 22 c.

EUDOXE. — Tu attends quelque chose de moi, Speusippe, en échange de tes compliments. Soit. Je t'accorderai ceci, chasseur de principes : c'est que pour moi le plaisir fait partie du monde où nous sommes, de ce monde que nous pouvons voir et toucher, et parmi lequel s'insinue sans en faire partie l'Esprit qui divise, qui répartit, qui analyse <sup>1</sup>.

SPEUSIPPE. — Bref, sur ce point, tu reconnais Anaxagore pour ton maître.

EUDOXE. — Et sur bien d'autres <sup>2</sup> ; mais cela ne va pas alléger ta tâche, car je me souviens que Platon ne l'aime guère.

PLATON. — Ne fais pas attention à moi, cher Eudoxe, c'est Speusippe qui dirige le débat. Pourtant, je voudrais savoir pourquoi la joie fait partie de ces choses qu'on voit et qu'on touche, plutôt que de l'esprit, pour autant que c'est bien de l'esprit que tu parles, et non pas d'une espèce d'air ou d'éther <sup>3</sup>.

EUDOXE. — Je pourrais me réclamer là-dessus d'autres physiiciens encore <sup>4</sup>. Ne dites-vous pas que certaines choses visibles sont blanches, d'autres noires ?

SPEUSIPPE. — Bon. Et alors ?

EUDOXE. — Que d'autres ont une certaine saveur ?

SPEUSIPPE. — Soit.

EUDOXE. — Par exemple une saveur agréable ou désagréable. Mais comme il ne dépend pas de notre esprit qu'elle le soit ou non, c'est bien que ces choses sont agréables ou désagréables par elles-mêmes. J'accorde que dans le domaine des sensations règnent les changements imperceptibles et la confusion, et qu'il nous est difficile d'y connaître le vrai à moins de remonter jusqu'à l'esprit <sup>5</sup>. Mais c'est dans la confusion qu'il nous faut agir ; les sensations agréables sont les seuls guides que nous y puissions trouver pour aller vers le Bien.

SPEUSIPPE. — Ne peut-on pas vous concilier, dans ce cas, en

1. Cf. ANAXAGORE, ap. SIMPLIC., *Phys.*, 156, 13 (fr. 12 de DIELS). Cf. aussi RIVAUD, *Problème du devenir*, p. 197-199.

2. Sur l'anaxagorisme d'Eudoxe, cf. ARISTOTE, *Métaph.*, A, 9, 991 a 14-78 et 5, 1079 b 18-22. UBERWEG (*Grundriss*, I, 11<sup>e</sup> éd., p. 357) fait une réserve que ZELLER ne faisait pas (cf. *Op. cit.*, p. 1039, note 4).

3. Cf. *Phédon*, 97 b-98 b.

4. Par exemple de Diogène d'Apollonie, ap. SIMPL., *Phys.*, 152, 21 ; fr. 5 de DIELS (il nous est impossible de comprendre pourquoi Diels traduit ἡδονή par *Geschmack*) : « καὶ ἄλλαι πολλὰι ἑτεροιώσεις ἐνεσι καὶ ἡδονῆς καὶ γροῦγας ἀπειροί. »

5. Cf. ANAXAGORE, ap. SEXT., *Math.*, VII, 90 (fr. 21 DIELS).

disant qu'il y a une joie de la connaissance et une joie de l'action ? Car c'est au nom de l'action que tu vantes la joie, et c'est au nom de la connaissance que Platon l'admet. Les joies plus vives auraient leur place d'un côté, les plaisirs calmes de l'autre ; et nous n'aurions plus de motif de préférer les uns aux autres, car l'ascension dont il est question dans le *Philèbe* comporterait les premières, la descente que décrit le *Sophiste* admettrait les seconds.

PLATON. — Alors je me serais trompé en vantant dans mon *Philèbe* le plaisir de connaître ?

SPEUSIPPE. — Je ne sais, car il y a encore une espèce d'action dans le travail de l'esprit. Mais je vois que vous trouvez mes paroles obscures. Pourriez-vous aider le juge dans sa tâche, et chercher avec lui si cette hypothèse est vraie ou fausse par elle-même, ou si elle s'appuie sur quelque autre ? Car c'est là, n'est-il pas vrai, le principe de la dialectique <sup>1</sup> ?

PLATON. — Sans doute. Interroge et nous répondrons ; mais à qui vas-tu t'adresser ?

SPEUSIPPE. — A Eudoxe, si tu veux bien, Platon ; car cela me gêne de jouer avec toi le rôle de Socrate. Eudoxe, y consens-tu ?

EUDOXE. — D'autant plus volontiers qu'il me semble comprendre ton idée et qu'elle me séduit.

SPEUSIPPE. — Voilà qui est parfait. Dis-moi donc, Eudoxe, si tu n'as pas éprouvé parfois cette chose ?

EUDOXE. — Quelle chose ?

SPEUSIPPE. — Tu vas rire de moi, mais le maître de mon maître prêtait parfois à rire, je le dis donc comme cela me vient ; une espèce de chatouillement en touchant un objet, comme si l'objet te répondait, comme s'il éprouvait ce que tu éprouves, c'est-à-dire ce frisson savoureux auquel je pense.

EUDOXE. — Je ne sais ce que tu veux dire.

SPEUSIPPE. — Peut-être alors t'est-il arrivé de sentir en touchant la main d'une personne qui te plaisait et à qui tu plaisais un frisson qui ne venait pas de toi ?

EUDOXE. — Parles-tu d'un homme ou d'une femme ?

SPEUSIPPE. — Tu aimes mieux interroger que répondre.

EUDOXE. — Mais comment pourrait-on sentir ce que tu dis en touchant une chose inerte ? Je veux bien que la vertu de la vie

1. *Ménon*, 86 e, sq. ; *République*, VI, 511 b ; *Phédon*, 101 d.

se transmette d'un vivant à un autre ; mais d'un caillou, d'un coquillage, à un vivant !

SPEUSIPPE. — Ne viens-tu pas d'affirmer, avec Anaxagore, que le plaisir, comme la saveur, était une de ces qualités dont le mélange forme le monde ?

EUDOXE. — Tu as raison, en principe ; mais je ne puis faire que j'aie éprouvé ce que tu dis.

SPEUSIPPE. — Parce que tu es géomètre. Les objets auxquels tu t'appliques sont d'un autre ordre.

EUDOXE. — Quand j'y songe, lors de mon voyage en Égypte, en écoutant un vieux prêtre me révéler certains procédés de son calendrier, il m'est arrivé quelque chose de singulier : j'ai vu, par delà l'ombre du temple d'Héliopolis, un point qui signifiait le soleil tracer sur une sphère sombre un sillon si brillant que je ne puis l'oublier <sup>1</sup>. Il est vrai que les chiffres du vieux prêtre étaient faux <sup>2</sup>.

SPEUSIPPE. — Pour moi, ce que j'essayais de te décrire, je l'ai senti plusieurs fois dès ma jeunesse, et je l'éprouve souvent encore ; peut-être ma mauvaise santé en est-elle la cause <sup>3</sup>. Mais je me souviens surtout d'un soir, où je touchais de la main, sur la rive d'une petite île, pendant une escale, des pourpres, des conques et des lépas <sup>4</sup>. Une vie semblable répondait à la mienne sous les coques râpeuses, l'odeur de la mer était comme une respiration, et je faisais le serment de me consacrer à la nature <sup>5</sup>.

1. Pour l'importance qu'Eudoxe attachait à la figuration des trajectoires astronomiques sur des sphères, cf. HULTSCH, art. *Eudoxe*, loc. cit., p. 944. Sur son voyage en Égypte, *ibid.*, p. 938. Les objections de Zeller, de Hopfner, de Spiegelberg (cf. SCHUHL, *Formation de la Pensée grecque*, 1934, p. 177) à la possibilité d'une influence des prêtres égyptiens sur la philosophie grecque ne portent que sur les origines, au plus tard sur Hérodote. Mais Eudoxe est allé en Égypte un siècle plus tard, et nous savons avec précision ce qu'il a connu et corrigé du calendrier égyptien. Il fallait bien qu'il eût obtenu des précisions que justifiait sa compétence mathématique, et que ne justifiait pas celle d'Hérodote. Voy. de plus le témoignage formel de Plutarque (DIELS, *Doxogr.*, 386 a, 1).

2. Voy. les corrections du calendrier égyptien par Eudoxe in : HULTSCH, art. *Eudoxe*, loc. cit., p. 945-6.

3. GALIEN., *Histor. Phil.*, ap. DIELS, *Doxogr.*, p. 599, 14-16.

4. « Σπεύσιππος δ' ἐν δευτέρῳ ὁμοίων παραπλήσια εἶναι Κήρυκας, πορφύρας, στραβήλους, κόγχους... ἐτι δὲ Σπεύσιππος ἐξῆς πάλιν ἰδίᾳ καταριθμεῖται κόγχους, στένας, μῦς, πίννας, σολήνας, καὶ ἐν ἄλλῳ μέρει ὄστρεα, λεπάδας » (ATHÉNÉE, III, 86 c). Cf. LANG, *Op. cit.*, fr. 5 à 26.

5. Il y a chez Speusippe une sorte de vitalisme universel. Par exemple : « οἱ δὲ μέχρι τῆς ἀλογίας [ἀπαθανατίζουσιν] ὡς τῶν μὲν παλαιῶν Ξενοκράτης καὶ Σπεύσιππος » (OLYMPIOD., *Schol. in Phaed.*, p. 98, 12, FINCKH). « Speusippus... vim quamdam dicens, qua omnia regantur, eamque animale... » (CICÉRON, *Nat. deor.*,

Ne dirons-nous pas que les sciences sont choses sensuelles <sup>1</sup> ?

EUDOXE. — Pourtant, ce que j'ai vu dans le temple d'Héliopolis, mes yeux ne le voyaient pas.

SPEUSIPPE. — Sans doute, c'était un symbole, comme tu les aimes <sup>2</sup>. Et ceci me ramène à ce que je disais des deux sortes de joies.

EUDOXE. — Fais-le, car, pour moi, je ne vois plus le chemin.

SPEUSIPPE. — La joie sensuelle des contacts et de toutes les autres perceptions serait connaissance, et connaissance de la réalité même ; et la joie d'avoir découvert un symbole se rangerait parmi les joies d'action, qui vont vers le Bien, avec tout ce que cela comporte d'inconnu. Quand nous lançons une action dans l'Univers, nul ne sait comment elle retombera. De même quand nous créons un symbole : il peut ne pas réussir, comme les chiffres du prêtre égyptien. Mais qui dit que toutes tes sphères tournant autour de la Terre soient la meilleure façon de sauver les apparences, ce qui fut ton intention en les créant ? Notre ami Héraclide pense que la Terre tourne sur elle-même <sup>3</sup> ; et le divin Philolaos écrivait qu'elle tourne obliquement <sup>4</sup> autour du soleil. J'ai le droit d'hésiter, et je vois

I, 13, 32). Les fragments qui nous restent des "Ομοια sont nombreux et arides d'aspect (voy. LANG, *Op. cit.*, p. 57-60). Seule une grande passion pour la nature peut expliquer une telle persévérance de collectionneur d'analogies vitales.

1. Sur l'Ἐπιστημονική αἴσθησις de Speusippe (SEXT., *Math.*, VII, 145), cf. ZELLER, *Op. cit.*, p. 998, note 1. La comparaison du musicien, qui porte sur la pénétration de l'exercice rationnel dans l'expérience sensible, peut avoir inspiré la doctrine épiciurienne de l'anticipation (Vie d'Épicure, p. 162 de l'*Epicurus* de BAILEY). Mais la doctrine anaxagorique des éléments qualitatifs (des homéoméries en langage aristotélicien) est plus purement matérialiste que la dialectique atomiste commune aux Pythagoriciens, à Théétète, à Leucippe et Démocrite (cf. ARISTOTE, *Métaph.*, I, 4, 985 b, 4) et à Platon lui-même (*Timée*, 55 d, sq.). Par quoi, malgré sa mystique matérialiste, l'épicurisme, même dans ses renaissances des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, n'est au fond qu'un idéalisme rudimentaire ; ce que confirme la sublimation des atomes, dans la physique indéterministe actuelle. Bref, des trois personnages du présent dialogue, Eudoxe seul est le représentant d'un matérialisme radical : car le second ordre du dualisme d'Anaxagore, « l'esprit », n'est, tout comme pour les Stoïciens, qu'une matière subtile.

2. Sur la conception du symbole chez Speusippe, noter son conseil d'interpréter symboliquement les schémas (διαγράμματα) du *Timée* (ARISTOTE, *de Caelo*, I, 10, 279 b, 32 à 280, a 2 ; « τίνες » y désigne Speusippe : cf. DIELS, *Doxogr.*, p. 485 n ; et LANG, *Op. cit.*, fr. 54 a).

3. ZELLER, *Op. cit.*, p. 1037, note 1.

4. « οἱ μὲν ἄλλοι μένουν τῇν γῆν · Φιλόλαος δὲ ὁ Πυθαγόρειος κύκλῳ περιφέρειται περὶ τὸ πῦρ κατὰ κύκλον λοξὸν διοιστρόπως ἡλίῳ καὶ σελήνῃ » (DIELS, *Vors.*, ch. XXXII, A, fr. 21). Il est tout à fait remarquable que COPERNIC cite ce même texte (sur Philolaos, puis sur Héraclide de Pont et Écphante), et ajoute : « Inde igitur occasionem nactus, coepi et ego de terræ mobilitate cogitare » (*Lettre au pape Paul III*, éd. KOYRÉ des *Révolutions des orbes célestes*, Paris, 1934, p. 44).

dans mon hésitation l'intervalle du symbole au succès. Ce n'est pas le cas pour les perceptions, où la raison s'est incorporée inextricablement.

EUDOXE. — Nous arrivons sur tout cela à une espèce d'accord. Mais une chose me gêne : c'est que nous n'avons distingué ces deux joies que pour résoudre des difficultés étrangères à la joie elle-même.

SPEUSIPPE. — Que veux-tu dire ?

EUDOXE. — Que toutes les joies dont on jouit sont pareilles.

SPEUSIPPE. — Nos deux expériences ne le prouvent guère. La tienne était active, la mienne passive.

EUDOXE. — Je t'accorde, quant à la mienne, que comprendre, créer des symboles, c'est une sorte d'action. L'exaltation par laquelle on rompt l'ennui pour se jeter sur un plaisir ou sur un travail ne saurait changer de nature, qu'il s'agisse de démêler les lignes d'une proportion ou les cordages d'un vaisseau. Mais pour la seconde joie, comment se fait-il que tu l'aies éprouvée à propos de la vie, qui est activité, et aussi à propos d'un travail de l'esprit ? En sorte qu'elle ne diffère pas de la première, et que nous aurions tort de l'appeler passive ?

SPEUSIPPE. — Tu me fais apercevoir, Eudoxe, que mon expérience était bien et mal choisie. Bien, parce qu'elle est toute proche de la tienne, et comme à sa frontière, ce qui la rend très utile pour le discernement que nous cherchons ; et mal, parce qu'on pourrait trouver des exemples plus clairement passifs.

EUDOXE. — Explique-toi.

SPEUSIPPE. — Quand tu as vu le sillon du soleil, tu avais déjà compris le prêtre, sans quoi tu n'aurais pu voir ce sillon en sa forme exacte. Mais alors le moment de l'action, de l'effort, avait dû précéder cette vision, n'est-il pas vrai ?

EUDOXE. — Je me rappelle, en effet, toute une journée de grande tension d'esprit ; après quoi cette vision est venue, vers le soir, comme une détente heureuse, et une certitude <sup>1</sup>.

SPEUSIPPE. — Moi aussi, j'éprouvais une certitude ; et c'est

1. Il nous faut admettre comme un fait constant, avec d'innombrables psychologues, la description que donne Henri POINCARÉ de la découverte scientifique (*Science et Méthode*, p. 43 et sq.), tout en la séparant de l'interprétation symbolique que le savant y superpose. Et il n'est pas interdit d'accorder au géomètre et astronome du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. quelques traits de celui qui, au XIX<sup>e</sup> de notre ère, devait lui ressembler à tant d'égards. Sur le sentiment de certitude, cf. *Recherches phil.*, III, p. 92.



pourquoi nous avons eu tous deux des expériences de joie. Mais la mienne ne venait pas de mon travail comme la tienne. Elle venait des autres vivants, d'où sa passivité ; mon esprit ne s'est mis à travailler qu'ensuite. C'est entre ces deux choses que passe la frontière dont je te parlais.

EUDOXE. — Quelles deux choses ?

SPEUSIPPE. — La joie qui suit l'effort et celle qui le précède <sup>1</sup>.

EUDOXE. — Mais que mettras-tu de chaque côté ?

SPEUSIPPE. — Du côté de l'esprit, plus spirituel qu'une vision de détente, et moins rare surtout, est l'effort qui la prépare et dont tu parlais fort bien tout à l'heure ; qu'il soit joie ou peine, cela n'a aucune importance, l'essentiel est qu'il ait lieu.

EUDOXE. — Mais du côté de la matière tu ne peux mettre l'effort qui suit ta joie passive, puisqu'il est aussi un effort d'esprit.

SPEUSIPPE. — Bien entendu, d'autant que cet effort, en des circonstances pareilles, est plus rare encore que cette joie. Aussi faut-il regarder en arrière.

EUDOXE. — Alors c'est comme dans l'autre cas.

SPEUSIPPE. — Non, puisque dans l'autre cas, en regardant en arrière, on retrouvait l'esprit. Cette fois on lui tourne le dos ; il faut bien qu'on trouve autre chose, et quelque chose d'extérieur à nous : à savoir ces autres êtres eux-mêmes ; plus exactement, ce qu'il y a en eux qui n'est pas nous <sup>2</sup>, c'est-à-dire le contact qu'ils ont d'eux-mêmes <sup>3</sup>. Et cela est plus fréquent, puisque ce contact de soi-même, tout vivant peut l'avoir quand il le veut.

EUDOXE. — Soit ; je vois ce qu'est ta joie passive ; mais laisse-moi te dire qu'elle n'est ni passive, ni joie.

SPEUSIPPE. — Comment donc ?

EUDOXE. — Tu es passif quand tu sens les autres vivre ; mais eux-mêmes, quand ils se sentent vivre, se sentent actifs. D'autre part, le contact de la vie, de soi-même, maintenant que tu me l'as remémoré, je le connais. La science n'y est pour rien, à part ton expérience, et là-dessus nous sommes d'accord. Mais la joie non plus.

1. Nous avons dit ailleurs (*Recherches phil.*, II, p. 110, note 1) pourquoi il nous était impossible de faire passer — avec Bergson — entre le cerveau et la mémoire, la démarcation que cherche ici Speusippe en termes qui ne sont empruntés, ni au réalisme matériel, ni à l'idéalisme, mais à l'opposition de l'un à l'autre.

2. Voy. *Recherches phil.*, II, p. 98 et sq.

3. *Ibid.*, III, p. 93 sq.

C'est un contact intime, certes, mais qu'on voudrait fuir dans certains cas.

SPEUSIPPE. — Dans quels cas ?

EUDOXE. — Dans la peur. Il me souvient du gros temps qui m'a pris au retour d'Égypte. Les oscillations d'un vaisseau sont peu de chose, vues de la rive. Mais je sens encore ce qu'en faisait pour moi, qui étais embarqué, le contact du corps. Le vaisseau s'élevait prodigieusement, s'immobilisait dans l'angoisse au sommet du monde, puis basculait vers le fond de la mer, arrachant de mon foie une horrible nausée. J'avais à peine assez de force pour prier la Fortune de me délier de cette chair, et de m'incarner dans un homme qui serait assis sur un môle solide. C'est là qu'eût été ma joie.

SPEUSIPPE. — Ne me fais pas revivre ces moments, nous en avons éprouvé de tels, Platon et moi, en partant pour Syracuse ; reprenons pied ; aussi bien, tu m'as ensorcelé par ce souvenir, et voici que mon corps commence à m'écœurer. Pourtant, ce contact est passif, je le vois mieux encore. Car, au fond, toucher la vie, éprouver la vie, c'est simplement être vivant. Mais la vie est-elle active ? Nos idées sur la vie, oui ; nos contacts des choses inanimées, oui également, car nous y mettons par la réflexion toutes sortes de symboles. Se laisser vivre au contraire, c'est se modeler sur le changement, se fondre passivement dans les choses.

EUDOXE. — On croirait entendre parler de la mort.

SPEUSIPPE. — La mort est autre chose, même pour ceux qui ne sont pas initiés aux mystères d'immortalité. Les embaumeurs ou le feu, selon les pays, font du cadavre du riche une momie ou une cendre incorruptible <sup>1</sup>. La vie, au contraire, entretient et défend pendant quelques dizaines d'années cette corruption dont la mort se hâtera de dépouiller nos ossements <sup>2</sup>. Bref, ce que j'appelais joie de la connaissance, je consens à l'appeler contact de la vie, et qu'il puisse être, selon les cas, voluptueux ou écœurant ; accorde-moi en revanche qu'il est passif.

1. Seuls les cadavres des riches étaient brûlés en Attique ; cf. Ch. PICARD, *Op. cit.*, p. 42.

2. Il régnait sans doute autour de Platon, de Speusippe et d'Eudoxe, vers la date de ce dialogue, une conception macabre de l'existence ; la comparaison que fait alors un jeune membre de l'Académie, Aristote de Stagire, dans son *Protreptique* (fr. 60 de Rose), pourrait en témoigner : la vie ressemble au supplice inventé par les pirates étrusques, qui lient leurs prisonniers à des cadavres, visage contre visage (cf. W. JAEGER, *Aristoteles*, Berlin, 1923, p. 101-102).

EUDOXE. — Pas tout-à-fait ; cet entretien de la vie, cette garde montée autour de la corruption, c'est bien une activité.

SPEUSIPPE. — Sans doute, mais qui se renonce dans les moments dont précisément nous parlions, dans les instants où nous ne sommes plus que devenir. Mais n'est-il pas temps, cher Eudoxe, de rassembler nos accords en une espèce de traité ?

EUDOXE. — Si tu y tiens.

SPEUSIPPE. — Tu vois le monde, en premier lieu, comme les antiques hylozoïstes <sup>1</sup> : une pâte de germes réels, une écume spermatique comme celle d'où naquit Aphrodite <sup>2</sup>, corruption vivante dont chaque parcelle est en perpétuelle métamorphose <sup>6</sup>.

EUDOXE. — C'est bien cela.

SPEUSIPPE. — Mais ce devenir, nous en sommes convenus, est entouré en chacun de nous par une espèce d'activité qui nous maintient en vie, comme « la coque lourdement cuirassée des habitants de la mer <sup>4</sup> » protège leur chair molle.

EUDOXE. — Sans doute, de peur qu'ils ne soient blessés, et ne répandent leur substance dans le vaste Univers.

SPEUSIPPE. — Lorsqu'une telle activité se relâche, nous ne sommes plus que corruption, et la rétraction vers notre réalité propre peut être volupté, peur, ou toute autre espèce de passion ?

EUDOXE. — C'est ce que je disais.

### III. LE DÉMON DU PLAISIR.

SPEUSIPPE. — La joie est donc cette chose étrange.

EUDOXE. — Quelle chose ?

SPEUSIPPE. — Un élan qui sort du fond corrompu de nous-mêmes, nous entoure, nous protège, et nous exalte au point de nous permettre toutes sortes d'actions qu'on ne s'expliquerait pas autrement.

PLATON. — Ne cherche pas à nous effrayer, Speusippe.

1. Voy. K. JOEL, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Iéna, 1906, p. 6, 68, 69.

2. HÉSIODE, *Théogonie*, vers 176 à 192.

3. Voy. l'exposé que fait M. RIVAUD de la doctrine d'Anaxagore, *Op. cit.*, p. 194-197.

4. τοῦτο μὲν ἐν κόγχαισι καλασσονόμων βαρυνώτοις  
ναὶ μὴν κηρύκων τε λιθορρίνων χελύων τε  
(EMPÉDOCLE, fr. B 76, Diels).

SPEUSIPPE. — Comment cela ?

PLATON. — Tu es en train d'évoquer un dieu redoutable.

SPEUSIPPE. — Quel dieu ?

PLATON. — Zagreus. Il me semble qu'une voix vient me dire, comme jadis Agavé à Cadmus :

... braver les dieux, c'est tout  
ce qu'il sait faire ; réprimande-le, père,  
c'est ton rôle <sup>1</sup>.

SPEUSIPPE. — En quoi bravons-nous Zagreus ?

PLATON. — En cherchant à l'enchaîner par une définition. Il fait tomber en souriant tous les liens qu'on lui impose, et se venge ensuite terriblement. Car c'est un dieu sanglant ; il apparaît comme un ours, un taureau, une hydre ou un lion de feu <sup>2</sup>.

SPEUSIPPE. — Est-ce bien d'un tel dieu que nous parlions ?

PLATON. — Ne te souviens-tu pas du chœur des *Bacchantes* <sup>3</sup> ?

Volupté, dans les montagnes  
de sortir de la course des thiasés  
par la chute sur le sol <sup>4</sup>, la peau de chevreau

1. EURIPIDE, *Bacchantes*, vers 1255-1257. Nous sommes à l'époque où Platon se réconcilie dans une certaine mesure avec la poésie ; cf. G. COLIN, *Platon et la poésie*, Rev. Et. Gr., janvier-mars 1928, p. 43 sq.

2. Voy. l'hymne homérique à *Dionysos* ; et les vers d'EURIPIDE (*Bacchantes*, 1017-1019) :

φάνηθι ταῦρος ἢ κολύκρανος ἰδεῖν  
δράκων ἢ πυρ-  
φλέγων ὀρᾶσθαι λέων.

Voy. aussi, sur Iacchos « aux cornes de taureau », GERNET et BOULANGER, *le Génie grec dans la religion*, Paris, 1932, p. 113 et 127.

3. Si NIETZSCHE reproche à Euripide d'avoir dans les *Bacchantes* tué le dionysisme, et la tragédie elle-même, (« Jene Tragödie ist ein Protest gegen die Ausführbarkeit seiner Tendenz ; ach, und sie war bereits ausgeführt ! ») *Geburt der Tragödie*, Taschenausgabe, Leipzig, Kröner, I, p. 118), il y voit aussi, pour le poète, « une glorification de son ennemi, et un suicide » (*ibid.*), donc un témoignage sincère. Au reste, ce serait l'œil froid de Socrate, spectateur et ami d'Euripide, qui aurait tué Dionysos, tué Apollon (*ibid.*, p. 118-141), ce qui ne correspond peut-être pas à une réalité historique, s'il est vrai, comme le pense WILAMOWITZ (*Essl. in die gr. Trag.*, Berlin 1921, p. 22-24), qu'Euripide ait influé sur la conception platonicienne de l'amour, mais ait ignoré Socrate. Enfin l'œuvre de Platon formerait l'étroite nacelle où toute l'antique poésie, après le naufrage de la tragédie, naviguerait vers un monde nouveau, pilotée par Socrate (Nietzsche, *loc. cit.*, p. 131). Raison de plus pour admettre une sympathie de Platon envers Euripide. Sur l'exacritude d'Euripide, voy. la mise au point de GERNET et BOULANGER, *Op. cit.*, p. 112.

4. « Sur un vase de Ruvo (*Bull. Nap.*, IV, 3) que je n'ai pu voir personnellement, écrit E. BRUHN dans son édition des *Bacchantes* (Berlin 1891, p. 46, note 137), on voit une Ménade jetée à terre par une course folle et tombée sur les genoux. Le

sacrée autour du corps, alors qu'on courait vers  
le sang des boucs égorgés, la saoulerie de viande crue,  
lancés à travers les sommets de Phrygie, de Lydie.

Le chef de chœur est Bromios ;  
le sol ruisselle de lait, ruisselle de vin, ruisselle de miel, ev-hoï<sup>1</sup>.

SPEUSIPPE. — Je m'en souviens ; mais c'est blasphémer que  
d'évoquer ici les Ménades.

PLATON. — Et pourquoi donc ?

SPEUSIPPE. — Nous sommes consacrés à celles dont le chef de  
chœur est Apollon<sup>2</sup>.

PLATON. — Notre maison, Speusippe, pourrait être comme le

corps est penché en avant, mais la tête à chevelure opulente est à ce point rejetée en arrière que le menton forme le point le plus élevé de la figure..., le thyrsos est brisé par la force de la chute, etc.... » M. SCHUHL (*Op. cit.*, p. 219, note 4) rapproche justement le délire collectif des Ménades de celui des peuples « primitifs ». Mais sur le fait précis de la chute qui projette les danseuses hors des thiasos, un document récent, relatif aux danseuses Massa, dévoile une réalité plus étrange : « Une toute jeune fille se sépare presque au même moment de la ronde, comme une pierre échappe à la fronde, fait trois bonds en arrière et roule dans la poussière comme un sac. J'attends les secousses, la crise d'hystérie ; mais non : ce n'est plus qu'une masse insensible, sur laquelle je me penche, doutant même si le cœur bat encore..., la voici soudain qui se ranime ; pourtant elle est sans forces, elle se traîne et danse en se traînant, puis retombe définitivement sur le flanc, les bras étendus, les jambes repliées, dans une pose exquise, d'où plus rien ne peut la tirer » (André GIDE, *Retour du Tchad*, N. R. F., 1928, p. 28-29). Et plus loin (*Op. cit.*, p. 87-88) : « Un tout jeune et frêle corps... se roule dans la poussière, avec des gémissements, une plainte d'animal blessé. Elle halète ; les jambes sont agitées de frémissements convulsifs ; puis plus rien. On m'explique que c'est « le diable » qui l'agite. Je me penche sur elle ; on ne distingue même plus le léger soulèvement d'une poitrine qui respire. Le corps semble déshabité. Le démon l'a quitté. Un vieux s'agenouille auprès d'elle et l'exorcise. Un long temps s'écoule ; puis la fillette se relève ; elle semble sortir d'un songe.... Plus loin, ç'en est une autre ; une autre encore. Puis un homme. On dirait qu'ils y mettent une sorte de complaisance, que cet état de transe est celui qu'ils souhaitent d'obtenir et qu'ils s'efforcent de provoquer. » NIETZSCHE (*Geburt der Tragödie*, p. 56) donne à la chute dionysiaque un sens solennel et terrible : « Man verwandle das Beethoven'sche Jubellied der « Freude » in ein Gemälde und bleibe mit seiner Einbildungskraft nicht zurück, wenn die Millionen schauervoll in den Staub sinken : so kann man sich dem Dionysischen nähern. » N'oublions pas que Dionysos est aussi dieu du lierre, de la végétation, du sol même : cf. GERNET et BOULANGER, *Op. cit.*, p. 117.

1. *Bacchantes*, vers 135-143. Cf. NIETZSCHE, *Op. cit.*, p. 56-57 : « Singend und tanzend äussert sich der Mensch als Mitglied einer höheren Gemeinsamkeit : er hat das Gehen und das Sprechen verlernt und ist auf dem Wege, tanzend in die Lüfte emporzufiegen. Aus seinen Gebärden spricht die Verzauberung. Wie jetzt die Thiere reden, und die Erde Milch und Honig giebt, so tönt auch aus ihm etwas Uebernatürliches : als Gott fühlt er sich, er selbst wandelt jetzt so verückt und erhoben, wie er die Götter im Traume wandeln sah. »

2. Διδασκαλεῖον ἐν τῇ Ἀκαδημίᾳ συνεστήσατο μέρος τε τοῦτου γυμνασίου τέμενος ἀφορίσας ταῖς Μούσαις (OLYMPIOD., *Vit. Plat.*, cité par FISCHER, *Op. cit.*, p. 34, note 108).

sanctuaire de Delphes, au fronton duquel se dresse aussi la statue de Dionysos<sup>1</sup>. Au banquet de ce soir, c'est à lui que nous ferons notre première libation.

SPEUSIPPE. — Mais quand t'ai-je parlé de Dionysos ?

PLATON. — Pardonne-moi de t'avoir fait attendre. Regarde Bromios liquide couler de cette amphore dans le cratère. Le dieu du vin, du lait et du miel, le dieu de la viande crue et du sang n'est-il pas la joie jaillissant des corps ? L'ivresse ne se referme-t-elle pas ensuite sur notre chair pour protéger l'éphémère volupté de la boisson ? Et les courses des Ménades ne sont-elles pas fort actives ?

SPEUSIPPE. — Peut-être. Mais nous ne parlions pas seulement de la joie des Ménades.

PLATON. — Des Ménades et de tous ceux qui leur ressemblent. Des bandes de jeunes gens, en quelque lieu, en quelque temps, et de quelque boisson qu'elles s'enivrent<sup>2</sup>.

SPEUSIPPE. — Nous ne parlions pas seulement de l'ivresse.

PLATON. — Toute joie est une ivresse. Et puisque la conversation d'aujourd'hui me plonge malgré moi dans la poésie, il me faut te rappeler le chant des Trachiniennes à l'annonce du retour d'Hercule :

Je suis transportée et ne puis repousser

la flûte, reine de mon émoi.

Regarde comme me trouble —

ev-hoï, ev-hoï

— le lierre : voici qu'il ramène la poussée bachique<sup>3</sup>.

Cette fois ce ne sont pas des Ménades qui chantent, mais quinze jeunes filles de Trachis ; elles n'ont en réalité ni flûte, ni lierre ; l'enivrement d'une bonne nouvelle suffit à les transporter.

1. PAUSANIAS, X, 19, 3. Cf. SCHUHL, *Op. cit.*, p. 223, note 8 ; GERNET et BOULANGER, *Op. cit.*, p. 174.

2. Cf. ce document de NIETZSCHE (*Op. cit.*, p. 55) : « Soit sous l'influence de la boisson enivrante, dont parlent par hymnes tous les hommes et tous les peuples primitifs, soit lors de la puissante approche du printemps, qui pénètre de sa joie la nature entière, s'éveillent ces mouvements dionysiaques sous la poussée desquels sombre le subjectif jusqu'au complet oubli de soi. Dans l'Allemagne du Moyen-Âge aussi roulaient sous le pouvoir dionysiaque des troupes sans cesse croissantes, chantant et dansant de lieu en lieu : en ces danses de la Saint-Jean et de la Saint-Guy nous reconnaissons les chœurs bachiques des Grecs, avec leur préhistoire en Asie Mineure, et qui remonte jusqu'à Babylone et aux Saces orgiastiques. » A rapprocher du célèbre passage de l'ami de Nietzsche, Erwin ROHDE, in : *Psyché*, trad. REYMOND, Payot, 1928, p. 297-298.

3. SOPHOCLE, *Trachiniennes*, vers 216-220.

SPEUSIPPE. — Sophocle avait raison ; et pourtant il y a d'autres dieux de la joie que Zagreus ; car tu nommais ainsi Dionysos, je ne sais trop pourquoi.

PLATON. — Parce que je songeais aux mystères orphiques.

EUDOXE. — Je ne vois pas ce que la joie peut avoir de mystique.

PLATON. — Celle dont vous parliez, Speusippe et toi, est un mystère : les limites de notre chair sont les murs qui le cachent ; un dieu intérieur le célèbre ; aussi le désordre où elle nous met étonne-t-il les profanes. Et tous les hommes autres que nous sont les profanes de notre joie.

EUDOXE. — Tu fais erreur, Platon : n'as-tu jamais vu des hommes joyeux assemblés ? Ne le serez-vous pas ici ce soir même ? La joie n'est pas solitaire ; elle aime les banquets, dont les célébrants montrent les uns aux autres ce qu'ils éprouvent.

PLATON. — Les mêmes aliments, les mêmes vins, font des banqueteurs un seul corps célébrant entre les murs de la salle un mystère apparemment unique ; c'est pour cela qu'à des profanes qui les observent par une fenêtre, ils offrent un spectacle si étrange, Eudoxe, et si risible. Or, même dans ces marionnettes qui s'agitent ensemble, ensemble font entendre leurs chansons, n'y a-t-il pas aussi des humeurs diverses ? Outre Dionysos, qui fermente en eux tous, d'autres dieux n'inspirent-ils pas, Apollon celui-ci, Aphrodite cet autre ? Ces mystères-là, en vérité, n'ont pas de témoins.

SPEUSIPPE. — Tu prouves trop de choses, ô mon maître ; car si tu avais raison, les mystères orphiques ne nous suffiraient plus, et Dionysos pas davantage ; tu nous renvoies vers Agrai et Eleusis, vers les mystères de Samothrace, vers ceux très antiques de Phénéos ou du Mont Ida et vers ceux tout nouveaux d'Andanie ; voici le cortège des dieux des poètes, Perséphone avec Hadès, Astarté, Bendis et tant de divins étrangers. Qu'en vas-tu faire ?

PLATON. — Il me semblait aborder avec vous à l'île de la joie, et cette vague nous rejette en pleine mer.

SPEUSIPPE. — Pas nécessairement ; il se pourrait au contraire que nous arrivions au but.

PLATON. — Quel but ?

SPEUSIPPE. — Celui d'Héra Téléia <sup>1</sup>, que poursuivent à mon avis tous les mystères. Or, s'il n'est pas prouvé que la joie soit le plus grand des biens, du moins celle à laquelle je pense est-elle plus grande que les autres pour ceux qui, comme dit Orphée, ont atteint l'âge de la jouissance <sup>2</sup>. Dionysos est le proxénète d'Aphrodite, et Penthée avait raison de dire que les Bacchantes.

...ailleurs dans un autre refuge  
désert, se livrent sur les couches des mâles ;  
elles allèguent que les Ménades sont prêtresses,  
mais substituent Aphrodite à Bacchios <sup>3</sup>.

Or la Terre énorme, mère des autres dieux, celle qui subit au commencement du monde les embrassements immenses du Ciel <sup>4</sup>, est plus vénérable encore qu'Aphrodite <sup>5</sup> : aussi les mystères d'Eleusis sont-ils les plus grands de tous <sup>6</sup>. Déméter, comme Dionysos et comme Aphrodite, est un être joyeux et sauvage...

à qui le claquement des castagnettes et des tambourins, et la vibration  
[des flûtes]  
plaisent, avec le hurlement des loups et des lions aux yeux luisants <sup>7</sup>,

1. Qui préside au mariage, à l'accomplissement sexuel (GERNET et BOULANGER, *Op. cit.*, p. 45-46). Noter aussi (*ibid.*, p. 267) l'existence à Sparte, selon PAUSANIAS (III, 11, 9), d'une « Héra Aphrodite » à laquelle les mères sacrifient au moment du mariage de leurs filles. Le mot τέλος, entre autres sens, désigne ce but, comme aussi celui de toute initiation mystique.

2. ... « ὅσους φησὶν Ὀρφεὺς λαγεῖν ὥραν τῆς τέλειος » (PLATON, *Lois*, II, 669 d ; cf. DIELS, *Vorsokr.*, 1934, ch. I, B, fr. 5 a).

3. *Bacchantes*, vers 222-225.

4. HÉSIODE, *Théogonie*, vers 132-178.

5. Elle permet de remonter, soit aux cultes égéens, soit à la Grande Mère asiatique, qui est parente de cultes proto-indiens. L'importance que Platon lui-même attachait encore à l'autochtonie est attestée par le mensonge officiel sur lequel il veut fonder l'autorité de ses gardiens (*République*, III, 414 c-415 d).

6. Sur la parenté de Déméter et de la Terre Mère, cf. GERNET et BOULANGER, *Op. cit.*, p. 57-59 ; sur le caractère sexuel des mystères d'Eleusis, cf. SCHUHL, *Op. cit.*, p. 207 sq., et GERNET-BOULANGER, p. 130 sq. Ce caractère ne doit ni se laisser absorber par celui d'initiation à l'immortalité, dont parle admirablement, mais exclusivement E. ROHDE (*Op. cit.*, p. 229-247), ni l'absorber intégralement comme on semble y tendre actuellement, par hantise freudienne. La nature même de l'amour, telle que la définit PLATON dans le *Banquet* (207 d), pourrait bien constituer la vérité historique sur cette question : « ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ, κατὰ τὸ δυνατόν, αἰεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. Δύναται δὲ ταύτῃ μόνον, τῇ γενέσει ».

7. Hymne homérique Εἰς Μητέρα Θεῶν. Voy. la paraphrase de LUCRÈCE à propos de la « magna deum mater materque ferarum et nostri genetrix... corporis » (*De rer. nat.*, II, v. 598-799) :

Tympanaque tenta tonant palmis et cymbala circum  
Concava, raucisonoque minantur cornua cantu (*Ibid.*, v. 618-619).

et c'est enfin la déesse du bonheur : ceux qu'elle aime....

sur la ville pleine de jolies femmes  
règnent : d'où beaucoup de plaisir et de richesse ;  
leurs garçons se gonflent d'un bonheur tout frais ;  
leurs petites filles, en chœurs bariolés, l'âme en fête  
sautent en jouant à travers les frêles fleurs des prés <sup>1</sup>.

PLATON. — Tu évoques une vision délicieuse, Speusippe ; mais voici bien des déesses de l'amour, au lieu de cet unique et grand démon dont parlait à Socrate la prêtresse de Mantinée <sup>2</sup>.

SPEUSIPPE. — Ce démon, Platon, est celui que nous cherchons à travers les fantômes des déesses. Éros, tu le faisais dire à Phèdre au début de ton *Banquet*, avec les autorités réunies d'Hésiode, de Parménide et d'Acousilaos, est le plus ancien des dieux <sup>3</sup>. Dionysos nous est venu de Lydie selon les uns, de Crète selon les autres, alors que depuis longtemps la terre des Grecs rendait hommage à Éros. Et, pour ne plus conter de fables, les hommes, les animaux mêmes seraient-ils en vie si leurs parents n'avaient visé par l'amour à une espèce d'immortalité <sup>4</sup> ? Mais ils ont pu fort longtemps se passer de Dionysos.

PLATON. — Ce n'est pas la question. Tu declares qu'Éros est le vrai dieu de la joie. Il ne s'agit pas de prouver qu'il est plus ancien que tout autre, mais que Dionysos et ceux que nous avons dits ne font que le refléter.

SPEUSIPPE. — D'accord, j'allais y venir. C'est Éros qui mène les thiasos, car la chose importante est que le chœur des Satyres y poursuive le chœur des Ménades. Et toutes les danses ne sont que la pantomime de l'amour. L'orgueil des mâles de toutes bêtes qui s'accouplent est de montrer leur force, d'inciter les femelles la saison venue à imiter leurs gestes. Or, pourquoi les hommes commencent-ils à s'enivrer, les fillettes à danser, à l'âge où les uns et les autres aiment à aimer, si ce n'est qu'ils pressentent, ou connaissent nouvellement une joie intense et brève, mais difficilement accessible ? Ils y rêvent jour et nuit, et tomberaient malades d'ennui s'ils ne la remplaçaient par ces ivresses plus durables que dispense à

1. Hymne homérique ΕΙΣ ΤΗΝ ΜΗΤΕΡΑ ΠΑΝΤΩΝ.

2. PLATON, *Banquet*, 202 d.

3. *Ibid.*, 178 b-c.

4. *Ibid.*, 207 d.

volonté un flacon ou un rythme de flûtes. Penthée aurait dû dire que les Ménades

...rétablissent Aphrodite à la place de Bacchios.

EUDOXE. — Assez, je vous en prie !

SPEUSIPPE. — Que t'arrive-t-il tout -à coup ? Est-ce des poètes ou de l'amour que tu as assez ?

EUDOXE. — Des dieux et des démons. J'ai pris patience tant que vous me laissiez espérer un retour aux explications raisonnables. Mais je vois que vous vous complaisez....

PLATON. — Quelle colère, Eudoxe ! Il ne suffit pas d'être l'élève d'un athée comme Anaxagore <sup>1</sup>, ou le descendant d'un railleur comme Xénophane <sup>2</sup> pour se dire à bon droit raisonnable. Socrate n'a pas été condamné pour avoir mal parlé des dieux, mais pour s'être irrité de la façon dont tous en parlent mal <sup>3</sup>. Peut-être, au fond, Xénophane et Anaxagore ne voulaient-ils pas autre chose.

EUDOXE. — Peut-être ; en tout cas, pour parler des dieux mieux qu'on ne le fait communément, servons-nous de notre raison.

SPEUSIPPE. — Mais que t'enseigne-t-elle sur ce qui nous occupe ?

EUDOXE. — Ce qu'elle enseignait à Anaxagore : que toute sensation suppose une douleur <sup>4</sup>, par suite du choc du contraire avec son contraire, comme lorsque le froid se distingue du chaud ou l'acide du sucré <sup>5</sup>.

SPEUSIPPE. — Mais la joie ?

EUDOXE. — Étant opposée à la douleur, elle n'est pas une sensation, aussi ne peut-on la décrire : il faut l'éprouver.

SPEUSIPPE. — Nous voilà bien avancés.

1. « Anaxagoras autem, qui et atheus cognominatus est, dogmatizavit facta animalia decidentibus e caelo in terram seminibus » (IRÉNÉE, II, 14, 2, ap. DIELS, *Versokr.*, ch. 46, A, fr. 113). La qualification banale d'athée (elle fut donnée, non seulement à Anaxagore, mais à Théodore de Cyrène, à Prodicos ; et implicitement, par CICÉRON, dans le *De natura deorum*, à presque tous les philosophes grecs y compris Platon) signifie dépersonnalisation de la divinité. Assimiler aux dieux « ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ποταμούς καὶ λευκῶνας καὶ καρπούς καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτῶδες » (SEXT. EMP., *Math.*, 9, 51, 52, cité par ROHDE, *Psyché*, p. 240, note 1), c'était être athée : nous dirions panthéiste. D'où l'absurdité d'appeler panthéistes les religions grecque et romaine.

2. DIELS, *Versokr.*, ch. XI, B, fr. 11, 13, 14.

3. Cf. *Euthyphron*, 6 a.

4. Cf. DIELS, *Doxogr.*, p. 507 ; *Versokr.*, p. 395 et 396.

5. DIELS, *Doxogr.*, loc. cit.

EUDOXE. — Je ne puis évidemment me taire après ce que j'ai dit sur les dieux ; d'autre part Anaxagore ne m'enseigne plus rien. Mais voici ce qui me vient : puisque la douleur est un choc, la joie est le contraire d'un choc, une espèce d'union.

SPEUSIPPE. — Quelle union ?

EUDOXE. — Celle du vin que l'on boit, avec le ventre ; ou celle qu'enseignent Anaxagore, Alcméon et d'autres, de la semence avec la semence<sup>1</sup> ; et de même pour toutes choses qu'absorbe notre corps. Par exemple les sensations pourront être agréables lorsque nous absorberons le son ou la lumière sans nous en apercevoir, car là encore il n'y aura pas de choc.

SPEUSIPPE. — Cela me semble difficile à croire. Et l'on pourrait en tirer plusieurs conséquences fausses : ainsi seule la femme, selon ton hypothèse, éprouverait du plaisir, et ne l'éprouverait qu'après que l'homme l'ait quittée ; seules les sensations que l'on ne peut discerner seraient agréables : un paysage dont on ne distinguerait pas les couleurs, une mélodie dont on ne percevrait pas chaque note.

EUDOXE. — Peut-être me faut-il corriger certains détails. Si la joie de l'ivresse, comme tu l'observais, n'est qu'une remplaçante de celle de l'amour, c'est sans doute que dans l'amour la liqueur dont jeunes gens et jeunes filles se grisent est celle qui commence de s'amasser en eux-mêmes<sup>2</sup>. Mais pourquoi ne m'aides-tu pas, au lieu d'attaquer mon opinion ? Car tu ne sembles pas en avoir d'autre à m'opposer.

SPEUSIPPE. — Non seulement je ne t'attaque pas, mais je suppose dès maintenant que tu as résolu ces difficultés ; et je te dis, à peu près comme Platon me le disait tout à l'heure : il ne suffit pas de prendre un liquide pour raison de tout ce qu'on attribue à Dionysos ou à Éros. Encore faut-il montrer que Dionysos ou Éros est un reflet de ce liquide.

EUDOXE. — Tu es habile à décontenancer les gens, Speusippe,

1. En tant que ces auteurs (cf. CENSORIN, ap. Diels, *Doxogr.*, Prolegom., p. 190), professent l'existence de germes dans les deux sexes.

2. Telle sera l'opinion de Lucrèce :

Tum quibus ætatis freta primitus insinuatur  
semen, ubi ipsa dies membris matura creavit,  
conveniunt simulacra, etc....

(*De rer. nat.*, IV, v. 1030, sq.) Voy., pour anticiper davantage, la théorie physico-chimique de « l'impulsion de contrectation », selon MOLL (HAVELOCK ELLIS, *Précis de Psychologie sexuelle*, trad. BOUVIER, 1934, p. 19).

et je ne sais si ta question est risible ou si je ne le suis pas moi-même. Pourtant, ne remarque-t-on pas que dans toutes les cérémonies il y a des offrandes que l'on mange ou que l'on boit : des chevreaux aux Hyakinthies, des fruits au Pyanepsies, des graines aux Anthestéries, du lait lors des Galaxia consacrées à la Mère des Dieux ? Et tu sais que l'ambrosie, qui passe pour le lait d'Héra, n'est rien autre que le lys<sup>1</sup>.

SPEUSIPPE. — Je gage que tu vas me parler maintenant des boissons consacrées à Dionysos.

EUDOXE. — Justement. Ne crois-tu donc pas que tous les dieux que l'on adore en Grèce et chez les Barbares ne sont que les images auxquelles s'adresse la gratitude des hommes pour les fruits de la terre, pour les dons des troupeaux, pour la découverte d'un breuvage enivrant<sup>2</sup> ?

SPEUSIPPE. — Pourquoi, Eudoxe, cette gratitude s'adresserait-elle à des êtres si étranges, plutôt qu'aux plantes, aux animaux qui fournissent ces choses en réalité, ou aux hommes qui les ont découvertes ?

EUDOXE. — Peut-être parce que l'abondance, l'ivresse, ou même le poison de certains breuvages, font apparaître des figures ; tu sais par quelles fumigations les prêtres d'Épidaure suscitent le fantôme d'Asclépios. Voilà le reflet que tu demandais, Speusippe. Et la réalité, tu sais de quel côté elle se trouve.

SPEUSIPPE. — Dis-moi, Eudoxe, la sagesse est-elle de croire à la vérité ou de croire à l'erreur ?

EUDOXE. — A la vérité.

SPEUSIPPE. — Mais n'est-ce pas aussi une marque de sagesse que de faire ce qu'il est le mieux de faire ?

EUDOXE. — Où veux-tu en venir ?

SPEUSIPPE. — A ceci : tu as déclaré, paraît-il, à Platon, en arrivant ici, et tu m'as répété, que le Bien suprême auquel nous devons nous consacrer n'est autre que la joie.

1. GERNET et BOULANGER, *Op. cit.*, p. 33, 35, 64-65.

2. Si nous attribuons à Eudoxe les opinions qu'Evhémère ne devait populariser qu'une cinquantaine d'années plus tard, c'est que ce furent celles de toute l'école de Cyrène (cf. ZELLER, *Op. cit.*, p. 343, note 1), qui elle-même ne commence pas avec Aristippe : le mathématicien Théodore de Cyrène, que cite Platon et que ne pouvait ignorer Eudoxe, fut grand ami de Protagoras (cf. ZELLER, *ibid.*, p. 337, note 4) qui fournit à Platon le type de l'hédoniste. Et un contact de l'Académie avec Aristippe n'est pas exclu.

EUDOXE. — Sans doute.

SPEUSIPPE. — Or la joie, dis-tu, est une espèce d'empoisonnement qui nous fait croire à des fantômes. La sagesse est donc d'y croire, de se laisser enchanter par eux ; et c'est en cherchant comme maintenant à démasquer cette erreur que tu agis selon la folie.

#### IV. LA MYSTIQUE DE LA JOIE.

PLATON. — Je crois qu'Eudoxe est fort en querelle avec lui-même.

SPEUSIPPE. — Il paraît bien.

PLATON. — Dans ce cas, ne convient-il pas de réconcilier ses deux moitiés ?

SPEUSIPPE. — Tu veux dire : de venir à son secours ?

PLATON. — Et peut-être au mien, car les idées dont j'ai besoin pour cela, j'en approche depuis quelque temps sans parvenir à m'en emparer<sup>1</sup>. Dis-moi donc, cher Eudoxe, n'y a-t-il pas ces deux espèces de causes : celle qui agit en vue du meilleur et celle qui agit au hasard, selon la nécessité<sup>2</sup> ?

EUDOXE. — Comptes-tu de cette façon me faire échapper à Speusippe ?

PLATON. — Nous verrons. Mais je vais essayer de mieux m'expliquer. Selon la nécessité, la nourriture est comme un flot qui nous traverse<sup>3</sup> et qui, combiné avec les mouvements de notre être, lui-même composé de corps et d'âme, peut provoquer dans notre âme, selon les cas, la sagesse ou la folie<sup>4</sup>.

EUDOXE. — Soit.

PLATON. — La folie ne consiste-t-elle pas en ceci : joyeux à l'extrême ou souffrant par l'effet de la douleur la passion contraire,

1. Dans le *Timée*. Il est impossible de prouver que du *Timée* ou du *Phèdre*, la composition de l'un soit antérieure à celle de l'autre ; bref, on doit adopter la conclusion de M. RIVAUD (notice à l'éd. Budé du *Timée*, p. 21-22), selon qui Platon travaillait simultanément à tous deux — et avec quelque fatigue —, les corrigeant l'un par l'autre. Mais il n'est pas nécessaire dans l'hypothèse d'une conversation entre Platon, Eudoxe et Speusippe sur le sujet spécial du plaisir, de savoir si Platon avait également montré à ses interlocuteurs son manuscrit du *Timée*.

2. Voy. *Sophiste*, 265 c-d, et *Timée*, 47 e-48 a. Tout comme Démocrite, Épicure et Lucrèce, Platon oppose le hasard à la finalité, et le pense compatible avec la nécessité. Cette compatibilité devient une identité dans la physique actuelle.

3. *Timée*, 43 a et 80 d.

4. *Ibid.*, 43 e-44.

l'homme, quand il s'empresse à contre-temps de saisir un objet ou d'en fuir un autre, est incapable de bien voir ou de bien écouter quoi que ce soit : il devient forcené et impropre au moindre raisonnement. Or, celui chez qui la semence foisonne et coule à flots dans la moelle ressemble à un arbre chargé de trop de fruits. Il éprouve à propos de tout des douleurs intenses et de grands plaisirs, dans ses désirs et dans les produits qui en naissent. Ainsi il devient fou<sup>1</sup>.

EUDOXE. — Tu es donc d'accord avec moi pour expliquer certaines joies violentes par une liqueur qui fermente dans notre corps ?

PLATON. — Et avec Speusippe pour ramener tous nos troubles à l'amour. Mais nous ne sommes pas sauvés de cette querelle si nous restons dans l'ordre de la nécessité. Selon l'ordre de la sagesse, nous devons, n'est-il pas vrai, nous guérir de cette folie, comme de toutes les autres maladies, en rétablissant l'équilibre<sup>2</sup> ?

EUDOXE. — Évidemment.

PLATON. — Mais n'en résulte-t-il pas que dans cet équilibre c'est l'ordre de la sagesse qui prédomine, comme il a présidé depuis l'origine à la formation harmonieuse et mathématique du monde<sup>3</sup> ?

EUDOXE. — Je veux le croire.

PLATON. — Or, selon cet ordre, les éléments comme l'air ou le feu, ou les corruptions de notre corps comme l'eau du sang ou la bile, qui produisent les maladies lorsqu'elles usurpent le pouvoir<sup>4</sup>, redeviennent secondaires et se subordonnent au but en vue duquel existent nos organes, nos yeux par exemple, ou nos oreilles<sup>5</sup>, et c'est en quoi consiste l'état de santé ou de clairvoyance.

EUDOXE. — Cela semble nécessaire.

PLATON. — Donc, c'est par ces causes qui agissent en vue du meilleur que tu expliqueras les joies de la pensée saine, et c'est par les causes de nécessité que tu expliqueras celles de la folie, ou de toute autre maladie ?

EUDOXE. — Je veux bien.

PLATON. — Mais les joies du corps en général ne sont-elles pas

1. Trad. RIVAUD du *Timée*, 86 b-c.

2. *Timée*, 87 c sq.

3. « νοῦ δὲ ἀνάγκης ἔρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταῦτα τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορος οὕτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τότε τὸ πᾶν ». (*Ibid.*, 48 a). Cf. aussi 68 e-69.

4. *Ibid.*, 81 e-86 b.

5. *Ibid.*, 46 d-e. Comparer avec *Phèdre*, 54 b-c.



plus parentes de celles de la maladie que celles de la pensée ? Car de même que les joies du corps sont plus violentes que celles de la pensée, celles de la maladie le sont plus que celles de la santé.

EUDOXE. — Tu l'as écrit dans ton *Philèbe*<sup>1</sup>, et je n'ai pas été tout à fait convaincu : car il y a une grande joie à recouvrer la santé après une maladie.

PLATON. — Nous y reviendrons. Mais tu ne peux pas me contredire sur ce point, toi qui expliques toute joie par une espèce d'empoisonnement, venant, comme nous le disions, ou des excès de la boisson, ou de la surabondance de la semence, donc de liquides étrangers qui viennent se mêler à notre substance.

EUDOXE. — Nous sommes d'accord. Et il s'agit là, en effet, des joies les plus violentes.

PLATON. — Ne faut-il pas conclure qu'il y a une sorte de lien entre chacune de ces deux espèces de joies et l'une des espèces de causes ? Par exemple, les amis des joies stables et modérées que donne l'exercice équilibré du corps et de l'esprit<sup>2</sup> ne peuvent se passer de la cause intelligente ; ils estiment que le Bien qu'ils aiment dans leur propre pensée gouverne aussi le monde et ses habitants. Et ce sont là les vrais philosophes.

EUDOXE. — Voudrais-tu m'exclure de leurs rangs ?

PLATON. — Nullement. Car lorsque tu réfléchis sur la nécessité, par exemple, fût-ce pour dire que tout se ramène à elle, tu fais partie de cette troupe : tu domines la nécessité en lui assignant son rang, comme tu domines ton corps et sa soif de plaisir en te livrant à une calme méditation. Mais les gens qui ne connaissent point la sagesse et la vertu ne lèvent pas les yeux si haut ; regardant toujours en bas, comme les bêtes, toujours penchés vers le sol et tournés vers la table, ils s'empiffrent de pâture, se saillissent les uns les autres, et, disputant à qui aura le plus de jouissance, ils ruent, se cossent et se tuent avec des cornes et des sabots de fer pour satisfaire leur insatiabilité<sup>3</sup>.

EUDOXE. — Tu parles là, Platon, comme je le disais en arrivant,

1. *Philèbe*, 47 a-c.

2. Voy. l'hygiène des gardiens dans la *République*, Livre III, 403 c-404 e ; 410 c-412 b, avec le mépris corrélatif de la médecine : *Ibid.*, 405 a-408 e ; et l'hygiène plus précise du *Timée*, 87 c sq.

3. Fragment (à partir de « ne lèvent pas... ») de la trad. CHAMBRY de *République*, IX, 586 a-b.

de la plupart des êtres qui vivent. Si rudement que tu les condamnes, ils sont le nombre ; et, en somme, ils ne font qu'obéir à la nécessité, l'une des deux causes qui, selon toi, gouvernent le monde.

PLATON. — Pour moi, j'obéis à l'autre cause, et tu ne peux non plus me condamner. Il reste que toi, tu te divises entre les deux, et ta situation n'est pas aisée.

EUDOXE. — Même en admettant ton hypothèse, si j'étais divisé, je le serais à l'imitation de l'Univers lui-même, et ne pourrais que me glorifier de ce malheur. Mais je ne vois pas que tu m'aies sauvé de Speusippe, qui me reprochait la même chose, ni que tu aies exposé fidèlement ma pensée, car je crois que le Bien est du côté de la nécessité.

PLATON. — En cela l'un de nous deux seulement peut avoir raison.

SPEUSIPPE. — Mais non pas peut-être au point de vue, Platon, que tu avais toi-même choisi. Ne suffirait-il pas pour vous concilier complètement de l'étendre plus loin encore ?

PLATON. — Que veux-tu dire ?

SPEUSIPPE. — Consens-tu à me laisser l'héritage de ta division en deux causes, et, si tu avais quelque chose à y ajouter, à me faire profiter de ce qui te viendra, cependant que j'essaierais d'amener cette fois ma tâche d'arbitre jusqu'à son terme ?

PLATON. — Bien volontiers, car je dois compter avec mes forces, et le banquet me demandera quelque attention si je veux que tout se passe dans les règles. Va donc ; à en juger par ton début, nous pouvons avoir bon espoir. Je t'aiderai à l'occasion, et Eudoxe en fera sans doute autant, n'est-ce pas ?

EUDOXE. — Certes, chers amis, car Speusippe semble tout gonflé de belles pensées, et il me tarde de débrouiller la difficulté de tout à l'heure. Mais pressons-nous, car tout semble prêt ici, et vos convives ne vont sans doute pas tarder. Ce sera pour moi le signe d'aller trouver les miens.

SPEUSIPPE. — Espérons que la réalité ne te décevra pas. Donc, je vois les deux choses qu'a dites Platon, mais je les vois si élargies que je ne sais plus comment les nommer.

PLATON. — Invente des noms.

SPEUSIPPE. — En même temps, je ne voudrais pas laisser perdre l'espèce de joie que nous avons découverte et que nous avons mise

d'abord au compte de Dionysos et d'Éros, et qu'Eudoxe est en train de ranger sous l'empire de la nécessité.

EUDOXE. — C'est Platon qui m'y force. Mais explique-toi.

SPEUSIPPE. — Pour commencer par le nom, il s'agit d'une sorte de tendance, d'aspiration religieuse qui fait penser aux mystères. Si les Muses président à la musique, me permettras-tu, Platon, de dire que certains Mystes président à une mystique ?

PLATON. — Soit. Mais quels mystes, et quelle mystique ?

SPEUSIPPE. — Il n'y en pas une, mais deux : la tienne, Platon, et celle d'Eudoxe.

EUDOXE. — Je ne me croyais pas le maître d'une mystique.

SPEUSIPPE. — Mais tu en représentes une, dont sont animées des myriades d'êtres vivants de toutes sortes.

EUDOXE. — Tes propos deviennent de plus en plus étranges. D'où prends-tu que tant d'êtres vivants, plantes ou animaux, célèbrent des mystères ?

SPEUSIPPE. — De toi-même, Eudoxe, et aussi de ce que Platon avait dit précédemment au sujet des banquets. N'avions-nous pas convenu que toutes les joies se ramènent à celle de l'amour, sur laquelle elles anticipent, ou qu'elles imitent, ou qu'elles remplacent ? Or, n'admetts-tu pas qu'à certaines saisons les animaux et même les plantes célèbrent les mystères de l'amour ?

EUDOXE. — Précisément non, puisque nous sommes parvenus à expliquer l'amour de façon qu'il ne soit plus un mystère, c'est-à-dire par la semence.

SPEUSIPPE. — Alors il devient clair pour toi, mais s'obscurcit d'autant pour ces vivants qu'une substance ignorée d'eux pousse à des actions dangereuses, comme s'il y avait deux êtres en eux.

PLATON. — Ne dirait-on pas, en effet, que chez les mâles tout ce qui touche la substance des parties honteuses est insolent et autoritaire, tel un vivant rebelle au raisonnement, et que chez les femelles la matrice est comme un vivant possédé du désir de faire des enfants <sup>1</sup> ?

EUDOXE. — Mais tout s'éclaircit lorsqu'on voit que ces actions tendent simplement à la joie.

SPEUSIPPE. — Pas davantage : la joie, cet obstacle à l'élévation

<sup>1</sup> *Timée*, 91 b-c.

de l'âme, au repos, à la vie, ne peut expliquer la semence, ni être expliqué par elle : il forme le même mystère.

PLATON. — Tu retrouves ainsi, cher ami, votre convention de tout à l'heure sur le devenir, germe et corruption tout à la fois. Le devenir ne se composerait-il pas de ces vivants invisibles en raison de leur petitesse, et encore informes, qui sont semés dans la matrice, s'organisent, grandissent, viennent à la lumière et achèvent la génération des êtres <sup>1</sup> ? Car ceux-ci forment d'autres germes dont la plupart se perdent et se corrompent, et dont certains sont à leur tour semés où il convient.

SPEUSIPPE. — Tu me secours merveilleusement, mon maître. Les germes ont une survie précaire, en effet. Aussi provoquent-ils d'autres troubles que la joie. Par exemple, le passager sur son navire a beau croire que son âme est immortelle, les vivants futurs qu'il porte en lui, et qui ne pourront naître s'il se noie, bouleversent sa moelle et son ventre et le condamnent à la peur. Mais lorsqu'au débarquement son équilibre retrouvé les entoure comme d'une cuirasse, il redevient joyeux de vivre. La santé, Eudoxe, dont tu tirais argument contre Platon, n'est que l'intermède des joies profondes, qui sont génétiques. La sécurité dont elle nous emplit est celle de retrouver la folie dès que nous le voudrons : les hommes vigoureux, athlètes ou chasseurs, achèvent volontiers leur effort dans l'ivresse au soir de la journée comme au soir de la vie. Et les vieillards, à moins qu'ils ne s'enivrent de vin ou de gloire, n'ont plus d'autre plaisir que de voir joyeux les enfants qu'ils ont créés.

EUDOXE. — J'avais tort, Speusippe, de dire que la joie suffirait à éclaircir le mystère de la génération ; mais voilà qu'il s'éclaircit fort bien pour lui-même ; ou plutôt, voilà que tu l'as emprisonné dans un petit domaine, celui de la semence, où il obéit fort bien, comme tous les corps, à cette cause dont Parménide, avant Platon, avait fort bien parlé :

Nécessité qui menant le ciel, le lia  
à observer les limites des astres <sup>2</sup>.

SPEUSIPPE. — Que tu es aisément satisfait ! Tout se passe « fort bien » selon toi. Es-tu sûr qu'il suffise d'enfermer une chose dans

<sup>1</sup> *Ibid.*, 91 d.

<sup>2</sup> *PARMÉNIDE*, ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ, fr. 10 (DIELS), vers 6-7.

un tout petit domaine pour la comprendre ? Quand tu traces des figures géométriques, tu connais les lignes que tu as tracées ; mais ce qu'il y a entre elles est un mystère que tu peux rétrécir en rétrécissant la figure, mais qui ne disparaîtrait que s'il n'y avait plus de figure du tout, c'est-à-dire si elle devenait un point <sup>1</sup>.

EUDOXE. — J'avoue que le calcul des surfaces, et surtout celui des solides, n'est pas toujours chose aisée.

PLATON. — Surtout quand ce solide est le réceptacle du devenir, comme c'est ici le cas <sup>2</sup>. Car le devenir ne peut être enfermé dans aucune enveloppe. Quant à la nécessité, je pourrais t'objecter, Eudoxe, avec ton maître Anaxagore, que c'est un mot vide de sens <sup>3</sup>. Mais ce serait une défaite sans sincérité, n'est-il pas vrai, Speusippe ?

SPEUSIPPE. — La vérité sur ce point, seule ma mystique peut vous la donner, et la voici : la nécessité est un autre nom de la joie.

EUDOXE. — Ne te moques-tu pas de moi, Speusippe ?

SPEUSIPPE. — Écoute-moi, et tu verras que non. La joie est ennemie de la vérité. Lorsqu'une question obscure s'offre à nous, nous souffrons de cette obscurité ; cette souffrance met notre esprit en mouvement ; mais lorsque nous avons trouvé une explication, nous sommes joyeux et notre esprit s'arrête.

EUDOXE. — La joie est donc signe qu'on tient la vérité.

SPEUSIPPE. — La découverte d'une pensée fausse cause autant de joie que celle d'une pensée vraie <sup>4</sup>. Mais laquelle est vraie, laquelle est fausse ? On ne pourra le savoir que lorsqu'on cessera d'être satisfait, et qu'on partira à la chasse de ce qui résulte de ce qu'on ne peut savoir directement <sup>5</sup>.

EUDOXE. — Sans doute, mais explique-toi sur la nécessité ; au reste, je vais essayer de ne pas t'interrompre, car les convives pourraient le faire avant que tu aies fini.

1. Sur la culture mathématique et les opinions de Speusippe au sujet du point, de la ligne et de la surface, cf. le long fragment 4 de LANG, *Op. cit.*

2. Voy. *Timée*, 48 e-51 b, et *Notice*, p. 63-70. Après l'apparente éclaircie de Descartes, le problème des aires et celui de l'espace reviennent au relativisme fugace vers lequel tendaient les prudentes formules du *Timée*. Eudoxe, inventeur d'une sorte de méthode d'exhaustion (cf. ROBIN, *Op. cit.*, p. 284) ne pouvait être que porté à la même prudence.

3. « λέγει γὰρ οὗτός γε [Ἀναξαγ.] μηδὲν τῶν γιννομένων γίνεσθαι καθ' εἰμαρμένην, ἀλλ' εἶναι κενὸν τοῦτο τοῦνομα » (DIELS, *Vors.*, ch. XLVI, A, fr. 66).

4. Voy. *Recherches phil.*, III, p. 89 sq.

5. SPEUSIPPE, fr. 30 de LANG.

SPEUSIPPE. — Lorsqu'on a trouvé une explication satisfaisante, comme Leucippe avec ses chocs d'atomes, on déclare que les choses ne se passent jamais autrement. Telle est la nécessité.

Me réponds-tu, prenant le parti de Démocrite contre Anaxagore, qu'on pourrait dire la même chose des explications par l'esprit <sup>1</sup>, ou par le meilleur, ou par un dieu, je réplique : on peut croire, comme les philosophes d'Abdère, que les chocs d'atomes se succèdent par nécessité ; mais il faut bien se garder de vérifier la chose de trop près, de peur de déranger la nécessité, qui a besoin d'autant de repos que le Philèbe de Platon <sup>2</sup>. Au contraire, personne ne prétendant savoir d'avance ce que seront les actions d'un homme ou d'un dieu, il n'y a pas de risque qu'on se repose aveuglément sur elles.

Réponds-tu enfin que la recherche des causes nécessaires n'amène pas le philosophe à se contenter de peu, mais que c'est une difficile et austère étude ; qu'elle ne diffère de la philosophie de Platon que parce qu'elle cherche les causes dans le passé, au lieu de les chercher dans l'avenir ; que c'est sans doute plus facile puisqu'on connaît le passé ; mais que l'explication par le Bien donne la tentation d'inventer n'importe quoi, ce qui est plus facile encore. Je réponds que s'il y a une cause à l'origine des temps, qu'on l'appelle nécessité ou âme du monde, elle n'est pas le Bien, qui ne peut être qu'à la fin <sup>3</sup> ; cela fait deux principes ; si tu veux les réunir, cette exigence d'unité forme un troisième principe <sup>4</sup>, à partir duquel il te faudra faire dériver ce qu'il y a de commun à toutes les parties des mathématiques <sup>5</sup>, à commencer par les nombres, à continuer par les gran-

1. DIELS, *Vors.*, ch. LV, B, fr. 5.

2. *Philèbe*, 15 c. Quant au dérangement de la nécessité, cette mésaventure lui arrive de temps à autre, par exemple lorsque HEISENBERG découvre que l'observation de la position d'un électron dérange sa vitesse, et réciproquement.

3. « ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἰτίας μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων [οὐκ ὁρθῶς οἶονταί] ». (ARISTOTE, *Métaph.*, XII, 7, 1072 b, 30-34 ; fr. 34 à LANG). Cf. ROBIN, *Idées et Nombres*, p. 510 et note 455.

4. Cf. ROBIN, *Op. cit.*, p. 401 et note 325. Comme chez Platon, le νοῦς divin joue le rôle de cause motrice chez Speusippe, qui ne laisse pas de place à la nécessité : cf. ZELLER, *Op. cit.*, p. 1000, note 3 ; il ne peut, en vertu du fr. 38 (LANG) de Speusippe, jouer aussi le rôle du Bien, comme le laisse entendre la note 2 de ZELLER (*loc. cit.*).

5. Comme le prouve excellemment ZELLER (p. 1004, note ), c'est à Speusippe que se rapporte le fragment suivant de *Métaph.*, XIII, 8, 1083 a, 20 (fr. 42 d LANG) : « εἰσι δ' οὗτοι ὅσοι ἰδέας μὲν οὐκ οἶονταί εἶναι οὐδ' ἀπλῶς οὔτε ὡς ἀριθμούς τινας οὔσας, τὰ δὲ μαθηματικά εἶναι καὶ τοὺς ἀριθμούς πρώτους τῶν ὄντων, καὶ ἀρχὴν

deurs<sup>1</sup>, en les reliant par les propriétés linéaires, planes ou solides des nombres<sup>2</sup>; c'est tout un travail mathématique, dont les partisans de la nécessité voudraient se dispenser<sup>3</sup> et au terme duquel seulement on trouve la vie dans son devenir<sup>4</sup>, pour donner, comme nous le disions tout à l'heure, un contenu aux figures et aux enveloppes des corps.

J'ajouterai que la réduction de tout à la nécessité est plus qu'une paresse : une espèce de volupté, comme je te l'avais annoncé. Les physiologues qui s'y livrent me font penser à ces jeunes enfants qui voudraient savoir comment ils sont nés. Ils croient qu'ils comprendront tout lorsqu'ils auront résolu le mystère du germe<sup>5</sup>. D'abord ils ne savent rien, le germe restera un mystère, celui du devenir ;

αὐτῶν εἶναι αὐτὸ τὸ ἐν ». Cf. aussi *Métaph.*, XIV, 4, 1091 b, 16 (fr. 42 g, LANG). Et ROBIN, *Op. cit.*, p. 217. — Sur la solidarité de toutes les parties des mathématiques selon Speusippe : « οὗτος [ὁ Σπεύσιππος] πρῶτος, κατὰ φησι Διόδωρος ἐν ἀπομνημονευμάτων πρῶτῳ, ἐν τοῖς μαθήμασιν ἐθεσάσατο τὸ κοινὸν καὶ συνφικέωσε καθόσον ἦν δυνατόν ἄλλήλοις. » (DIOG. L., IV, 2, *Test.* 4 de LANG).

1. « Σπεύσιππος δὲ καὶ πλείους οὐσίας ἀπὸ τοῦ ἐνὸς ἀρξάμενος, καὶ ἀρχὰς ἐκάστης οὐσίας ἄλλην μὲν ἀριθμῶν, ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς · καὶ τοῦτον δὲ τὸν τρόπον ἐπεκτείνει τὰς οὐσίας, » (ARISTOTE, *Métaph.*, VII, 2, 1028 b, 18 ; fr. 33 a LANG).

2. « Σπεύσιππος... βιβλιδίων τι συντάξας γλαφυρὸν ἐπέγραψε μὲν αὐτὸ ΠΕΡΙ ΠΥΘΑΓΟΡΙΚΩΝ ΑΡΙΘΜΩΝ, ἀπ' ἀρχῆς δὲ μέχρι ἡμίσεως περὶ τῶν ἐν αὐτοῖς γραμμικῶν ἐμμελέστατα διεξελομένων πολυγωνίων τε καὶ παντοίων τῶν ἐν ἀριθμοῖς ἐπιπέδων ἅμα καὶ στερεῶν κ. τ. λ., μετὰ ταῦτα λοιπὸν ὁύτερον τὸ τοῦ βιβλίου ἡμῶν περὶ δεκάδος ἀντικρυς · ποιεῖται κ. τ. λ. (IAMBLIQUE, *Theolog. arith.*, p. 61, 8, AST ; fr. 4 de LANG).

3. Speusippe faisait à Aristote l'impression de représenter la philosophie mathématique pure, si c'est bien à lui que se rapporte la boutade : « les mathématiques sont devenues toute la philosophie pour les philosophes d'aujourd'hui » (ROBIN, *Op. cit.*, p. 315-316).

4. Que Speusippe ait expressément distingué l'ordre éternel des théorèmes, dont nous ne faisons que prendre connaissance, de la succession de nos œuvres (par exemple du tracé des figures) selon le devenir, c'est ce que prouve un long et explicite passage de PROCLUS (*in prim. Eucl. Elem. libr. commentar.*, p. 77, 7, FRIEDL. ; fr. 46 de LANG). Voir aussi l'admirable note 2 (à la note 520 de L. ROBIN (*Op. cit.*, p. 564-565).

5. Sur ces physiologues, il faut lire les fragments suivants de CENSORIN (DIELS, *Dozogr.*, Proleg., p. 189) : « Anaximander Milesius videri sibi ex aqua terraque calefactis exortis esse sive pisces seu piscibus simillima animalia, in his homines concrevisse fetusque ad pubertatem intus retentos, tunc demum ruptis illos viros mulieresque qui iam se alere possent processisse. Empedocles autem... tale quiddam confirmat primo membra singula ex terra quasi prænate passim edita deinde coisse et effecisse solidi hominis materiam igni simul et umori permixtam... hæc eadem opinio etiam in Parmenide... fuit pauculis exceptis ab Empedocle non dissentiente. » (Pour Empédocle, cf. le fr. 62, DIELS, *Vers.*, ch. XXI, B). La filiation se poursuivra après Platon et Speusippe jusqu'à l'époque actuelle. CENSORIN continue : « nec longe secus Epicurus, is enim credidit limo calfacto uteros nescio quos radicibus terræ coherentes primum increvisse et infantibus ex se editis ingenitum lactis

avant chaque germe il y en avait un autre, et la vraie explication se divise en autant de causes qu'il y a de moments dans la vie. Ensuite le fond des choses est que, croyant chercher une explication, ils ne font que satisfaire l'avidité érotique qui commence de s'éveiller en eux ; ils dirigent leur curiosité vers un seul moment du devenir, celui qu'ils sentent sourdre en eux-mêmes. Ce moment trouvé, ils seraient assouvis ; c'est ce qu'ils expriment en disant que tout le reste en dériverait nécessairement.

EUDOXE. — Une seule question, Speusippe : crois-tu ou ne crois-tu pas que la mystique de la joie doive être rejetée, qu'elle soit une erreur, une faute aussi, et que la mystique de l'Académie lui soit supérieure ?

SPEUSIPPE. — Aurais-je été aussi embarrassé de trouver un nom à cette chose si elle était une simple doctrine, qu'on puisse accepter ou rejeter ? Ils s'agit d'une erreur en action, qui se heurte à toutes

umorem natura ministrante præbuisse, quos ita educatos et adultos genus hominum propagasse. » Bien entendu, LUCRÈCE imite :

Hoc ubi quæque loci regio opportuna dabatur,  
crescebant uteri terram radicibus apti ;  
quos ubi tempore maturo patefecerat ætas  
infantum fugiens humorem aurasque petessens,  
convertebat ibi natura foramina terræ....

(*De rer. nat.*, V, v. 806 sq.) Toute l'inspiration du poème de Lucrèce, à commencer par l'invocation du Livre I (vers 10 sq.), et à continuer par le livre IV consacré à l'accouplement, est d'ailleurs génétique. La fusion de la nécessité et de la génération est plus explicite encore chez les Stoïciens, pour qui Dieu enveloppe « τὸς σπερματικὸς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἰμαρμένην γίνεταί » (RITTER-PRELLER, 10<sup>e</sup> éd., Gotha 1934, texte 494 ; cf. aussi *Ibid.*, texte 500 avec sa note). Il serait facile de déceler dans les tourbillons humanistes du xve siècle, à l'Académie païenne de Pomponio Leto, comme dans la jeunesse amoureuse de Pic de la Mirandole ou le *de Voluptate* de Marsile FICIN, le même souffle sexuel (genitabilis aura favoni). La doctrine de l'homme nourri par la terre comme le germe est nourri par l'arbre, héritée d'Avicenne et d'Andrea Cattaneo par Pomponazzi, et transmise par lui à Paracelse (cf. POMPONAZZI, *Enchantements*, éd. Busson, Rieder, 1930, *Introd.*, p. 23) en fournit un bon exemple. Et une application justifiée de la méthode freudienne (car mainte autre serait volatilisée par une psychanalyse de Freud lui-même) révélerait dans l'éclosion de l'évolutionnisme une curiosité génétique remontant des germes de l'humanité au faux problème de ceux de la vie. Les adolescents (peut-être en fut-il ainsi pour Speusippe) éprouvent une sorte de délectation dans les études biologiques. Rappelons aussi l'interprétation, révélatrice des préoccupations de ceux qui l'émirent tant à la fin de l'antiquité qu'au xix<sup>e</sup> siècle, selon laquelle la Κόρη des mystères d'Éléusis serait la personnification féminine du κόσμος, germe ou bourgeon de plante (cf. ROUDE, *Psyché*, p. 240, note), et d'une façon générale l'orientation actuelle de l'interprétation de ces mystères (SCHUHL, *Op. cit.*, p. 207 sq.). Ce ne sont d'ailleurs que moires à la surface du fleuve de la vie animale où sont plongés des milliards d'humains depuis des milliers de générations.

les obscurités parce que toute clarté l'aveugle. La mystique de la joie, Eudoxe, est pour chaque être la croyance qu'il lui faut exister, croyance en vertu de laquelle il vit. Les hommes comme les autres vivants ne peuvent l'abandonner sans mourir, puisqu'ils ne sont qu'un corps qui pense cela : or, selon Parménide....

la même chose  
est ce qui pense, et la substance des membres humains  
et chez tous et chez chacun <sup>1</sup>.

Nos maisons d'Athènes ou d'ailleurs sont aussi des corps, construits de l'intérieur, des coques pour le devenir des familles, où sous l'invocation d'Héra Téléia les germes se transmettent dans ce lit qui en est comme la partie honteuse. Et il en est encore ainsi pour les remparts de ces villes populeuses sur les marchés desquelles s'amassent, comme les humeurs dans le corps <sup>2</sup>, ces pièces d'or et ces objets inutiles qui procurent tant de joie à ceux qui les croient utiles.

PLATON. — Il semble, Speusippe, que tu aies fait du devenir, en y englobant la nécessité, non pas une cause véritable et fixe, mais une sorte de cause errante <sup>3</sup>, et d'autant plus intime à chaque être qu'elle l'identifie à sa propre erreur sur ce qu'il est : ce qui prouve, aussi bien que l'existence du sophiste, la réalité du non-être.

EUDOXE. — Voyez là-bas le jeune Aristote et son inséparable Xénocrate : sans doute précèdent-ils de peu les autres convives. Il faut que je m'en aille sans tarder. Adieu, Platon, pardonne-moi de brusquer mon départ, et sois une seconde fois remercié. Adieu, Speusippe, j'avais encore des objections à te faire, mais peut-être aurais-tu fini par nous concilier réellement, quand nous serions revenus, après ce long circuit, au problème qui nous occupait, et que

1. PARMÉNIDE, fr. 16 de DIELS. Faisant de la matière corporelle, vécue de l'intérieur, l'essence même de la mystique de la joie, Speusippe, sans doute par concession à Eudoxe qui incorporait les Idées dans les choses (cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 9, 991 a, 16) se place en dehors de l'idéalisme qui présidera à la « volonté de vivre » de Schopenhauer ; il serait plus proche de certaines indications de Nietzsche, comme ce fragment d'un plan d'ouvrage : « Deuxième livre : Rapide — sceptique — méphistophélique. » *De l'Assimilation des expériences.* » Connaissance... erreur qui est devenue organique et qui organise à son tour. » (*Œuvres posthumes*, trad. Bolle, Paris 1934, p. 92.)

2. *République*, II, 373 a-d.

3. *Timée*, 48 a-c.

finalement nous n'avons pas traité : celui du souverain bien. Ce sera, je l'espère, pour un autre jour.

## V. LA LIMITE DE LA JOIE.

ARISTOTE. — Nous faisons fuir Eudoxe. Je ne m'en consolerais pas ce soir <sup>1</sup>. Et, de plus, nous interrompons Speusippe, qui semblait vous enchaîner par sa parole. Platon, nous te saluons comme nous t'aimons ; vois en nous l'avant-garde lointaine des convives de ce soir, car le soleil n'est pas encore tout à fait couché. Mais je vois que tout est prêt. Dis-moi donc, Speusippe, en attendant, de quoi tu parlais quand nous sommes arrivés, car je pense qu'il s'agissait de philosophie.

PLATON. — D'une étrange philosophie, n'est-il pas vrai, Speusippe ?

SPEUSIPPE. — Il s'agissait même de ce qui n'est pas la philosophie, mais un devenir bestial, et qui ne saurait approcher de la vérité comme la philosophie. Nous parlions de l'erreur qui rampe en nous ; car la nature, dit Héraclite, aime à se cacher <sup>2</sup>. Eudoxe et Platon m'avaient amené à appeler cela : mystique de la joie.

ARISTOTE. — Pourquoi de la joie ? Il me semble que la joie n'est qu'un court moment, toujours précédé ou suivi de douleurs. Platon l'a dit mainte fois. Comment pourrait-il guider la nature qui est constamment en nous ?

PLATON. — Aristote a raison, Speusippe, et je me suis fait tout à l'heure la même réflexion. Une impression contre nature et violente, qui se produit en nous d'un seul coup, est douloureuse. Celle qui rétablit l'état normal, pareillement d'un seul coup, est agréable. Celle qui a lieu progressivement, et petit à petit, est insensible <sup>3</sup>. Or, ton devenir me semble de la troisième espèce.

SPEUSIPPE. — La croissance est insensible, mais non le passage des germes d'un être à l'autre ; c'est un bouleversement, non pour les germes, mais pour les êtres à qui cela arrive.

ARISTOTE. — Mais de quoi vas-tu parler là, Speusippe ? Tu le disais toi-même, la philosophie a d'autres affaires, comme de mon-

1. Sur l'admiration d'Aristote pour Eudoxe, voy. JAEGER, *Op. cit.*, p. 16, note 1.

2. HÉRACLITE, fr. 123 de DIELS.

3. *Timée*, 64 c-d.

trer que précisément notre âme immortelle doit échapper à de telles impuretés <sup>1</sup>.

SPEUSIPPE. — D'accord, mais en connais-tu le moyen ?

ARISTOTE. — Non, aussi le souverain bien revient-il, pour tous, à ne jamais être nés. Pour ceux qui cependant sont nés, le mieux — et les hommes peuvent le réaliser — c'est de mourir aussi vite que possible <sup>2</sup>.

XÉNOCRATE. — Te voilà encore dans tes idées sombres, Aristote. A quoi te sert la philosophie si elle ne te rend pas la sérénité <sup>3</sup> ?

ARISTOTE. — Je suis parfaitement calme, mon ami, grâce à la certitude que je possède l'immortalité. Je ne connais pas de plus beau mystère que celui-là. Et j'avoue n'avoir pas très bien compris pourquoi Speusippe faisait de la recherche de la joie une espèce d'art nouveau, ou de mystique ; la seule mystique qui importe, la seule même qui existe, car tous les mystères y reviennent <sup>4</sup>, est celle de l'immortalité.

PLATON. — Je me reconnais en toi, cher ami, tel que j'étais il y a beaucoup d'années. Tu as raison de vouloir sortir de la caverne, mais il n'est pas moins vrai que les philosophes eux-mêmes y redescendent plusieurs fois par jour ; ils y retrouvent ceux qui ne veulent pas en sortir et se complaisent dans l'obscurité, qu'ils trouvent limpide. Or, parmi ceux-là, il faut avouer que se rencontrent les célébrants de beaucoup de mystères qui usurpent des noms divins.

XÉNOCRATE. — N'est-ce pas la preuve qu'il y a en réalité deux sortes de démons, les bons, comme celui de Socrate, et les mauvais, comme celui dont vous parlez ? Eudoxe nous a un jour raconté que les Mages croyaient à deux principes, qui sont d'autres noms de Zeus et de Hadès <sup>5</sup>. L'hypothèse des démons du mal n'aurait-elle

pour résultat que d'absoudre la divinité d'accusations impies, qu'elle serait déjà justifiée <sup>1</sup>. Mais comment la joie permet-elle le discernement de ces deux armées ?

PLATON. — Nous avons beaucoup discuté sur la nature de la joie, et peu sur cette ligne de séparation que tu réclames.

SPEUSIPPE. — Je l'avais essayé pourtant, avec Eudoxe ; il me semblait que l'esprit se trouvait juste avant un certain moment, et le corps après, sous la forme d'une sorte de détente. Je vois à présent que cette détente est la nécessité. Mais tu ne m'avais pas amené à ce moment à distinguer la mystique de la joie de celle dont parle Aristote, et que je ne sais comment nommer parce que nous la partageons tous ici <sup>2</sup>, mais de différentes façons.

ARISTOTE. — Veux-tu parler des idées ?

SPEUSIPPE. — Plutôt des nombres ; mais, comme nous ne serions pas d'accord là-dessus, nous pourrions dire qu'il s'agit de la vérité, que les uns voient dans les idées, les autres dans les nombres : car la vérité exclut de toutes façons la joie, qui est erreur.

XÉNOCRATE. — Comment donc vois-tu la séparation entre la mystique de la joie et celle de la vérité ?

SPEUSIPPE. — Dans certains cas, c'est facile. Par exemple, quand tu te complais dans une certaine intention, comme de vouloir du mal à quelqu'un, et qu'il te vient comme un soupçon qu'il faut lui donner raison, retourner ton intention ; si tu parviens à rompre ta complaisance avant d'avoir cessé de l'éprouver, tu passes au travers de la joie pour t'élever vers la vérité.

PLATON. — C'est ce que je cherchais ; je l'ai parfois éprouvé tout à fait comme tu le dis. Mais quels sont les cas moins faciles ?

SPEUSIPPE. — C'est la définition du tout qui est difficile. Sans doute l'Un, qui est au-dessus du devenir, et où je vois le principe des nombres et de la vérité, est-il éternel ; et le devenir est le contraire : en chaque instant insuffisant et précaire ; ses défaillances

περίοδος... » (DIOG. L., I, procem., 8). Noter que selon Héraclite (fr. 15 DIELS), Dionysos, dieu phallique, est le même que Hadès. — Sur le dualisme de Xénocrate, cf. R. HEINZE, *Xenocrates*, Leipzig, 1892, fr. 15, 23 et sq.

1. HEINZE, *Op. cit.*, fr. 24.

2. Qu'il y ait eu une « mystique de l'Académie », c'est ce qu'exprime avec force cette phrase de Nietzsche (*Œuvres posthumes*, p. 57) : « Ne croyez pas que si Platon vivait de nos jours et s'il exposait des idées platoniciennes, il serait un philosophe : il serait considéré comme atteint de folie religieuse. »

1. A l'époque où cette conversation a lieu, le jeune ARISTOTE s'occupe, dans son *Eudème*, à renouveler les preuves de l'immortalité de l'âme exposées dans le *Phédon* (cf. JAEGER, *Op. cit.*, p. 38 sq.).

2. Fr. 44, éd. ROSE, tiré de l'*Eudème*.

3. Sur le but de la philosophie selon Xénocrate : « αἰτία δὲ φιλοσοφίας εὐρέσεως ἐστὶ κατὰ Ξενοκράτη, τὸ ταραχῶδες ἐν τῷ βίῳ καταπαῦσαι τῶν πραγμάτων » (GALEN., *Hist. phil.*, 8, in DIELS, *Dox.*, p. 605).

4. Telle est la thèse, partiellement vraie, qu'Erwin ROHDE défend admirablement dans sa *Psyché*.

5. « καὶ δύο κατ' αὐτοὺς [τοὺς Μάγους] εἶναι ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα · καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὀρομάσσης, τῷ δὲ Ἀιδης καὶ Ἀρριμάνιος. Φησὶ δὲ τοῦτο καὶ Ἑρμῖππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Μάγων καὶ Εὐδόξου ἐν τῇ

mêmes ne sont jamais définitives. Mais comment définir le passage du devenir à l'éternité ?

PLATON. — Par cette imitation mobile de l'éternité, qui progresse suivant la loi des nombres, et que nous appelons le temps. Les accidents du devenir s'y déroulent en un cercle, dont les planètes assurent la conservation <sup>1</sup>.

SPEUSIPPE. — Le temps est sans doute cela : la quantité dans le mouvement <sup>2</sup>. Et je vois aussi que nous rencontrons le temps de trois façons : du fait que la joie exige une certaine brusquerie dans les événements, du fait que la séparation des deux mystiques a lieu dans l'instant qui suit l'effort et précède la détente, et du fait que le temps sépare l'éternité du devenir. Là se concentrent donc les difficultés du problème ; mais je n'arrive pas à les résoudre seul.

PLATON. — Ne pourrait-on voir ainsi la chose : chacun de nous s'enferme, se cache dans son propre devenir, comme la taupe creuse une galerie sous la terre ? L'animal chemine, animé de l'espoir de rencontrer la galerie voisine, où chemine sa femelle dans la même obscurité. La surface du sol est immobile. Telle est la relation du devenir à l'éternité. Et l'on peut, depuis le sol, faire des marques fixes dans les galeries. Tel est le temps.

SPEUSIPPE. — C'est bien le mythe qu'il nous faut, car l'animal que tu dis ignore qu'il avance. Il ne le saura que si l'on fait ces marques, ou si de lui-même il perce la surface du sol, comme il le fait parfois ; il faudra pour cela qu'il l'ait percée en plusieurs endroits, dont la distance marque le rapport de son cheminement à la surface. L'être qui crève son souterrain et respire une bouffée d'éternité avant d'y replonger, c'est l'homme pieux, qui vit selon le calendrier établi par ses prêtres afin de célébrer les renaissances régulières des dieux éternels. Chaque fête finie, il repart en quête d'accouplement.

PLATON. — C'est peut-être pourquoi on a peu à peu confondu les dieux éternels et la joie dont ils étaient l'occasion, comme le montrent les dieux de joie. Il y a une certaine excitation à émerger et à replonger fréquemment ; elle ne serait pas possible si l'on n'aimait pas les profondeurs autant que l'air pur. D'où l'impure équivoque

1. Cf. *Timée*, 37 d-38 c.

2. « ...τὸν χρόνον... τὸ ἐν κινήσει ποσόν, ὡς Σπεύσιππος... » (PLUT., *Quæst. platon.*, 8, 4, 3, p. 1007 ; SPEUSIPPE, fr. 53 de LANG.

de ces fêtes où l'on célèbre les dieux de joie. Je ne l'ai jamais sentie si profonde qu'à l'entrée des Bacchantes, lorsque se fait entendre le rythme puissant des crotales <sup>1</sup>. Elle m'animait dans ma jeunesse, Speusippe, d'une vénération religieuse qu'elle ne méritait pas.

SPEUSIPPE. — Voilà bien cette chose que nous cherchions.

PLATON. — Quelle chose ?

SPEUSIPPE. — La limite de la joie, qui est aussi mon arbitrage. Quel dommage qu'Eudoxe ne soit plus là !

PLATON. — Explique-toi mieux.

SPEUSIPPE. — Essayons de concevoir la joie la plus forte qui se puisse. Ce sera cette joie du rythme : un équilibre parfait entre l'éternité et le devenir : elle satisfait à la fois, comme dans les mystères, cette soif d'aboutir enfin à l'éternité qui vient de notre âme immortelle, et cette soif de poursuivre dans le devenir notre complaisance du moment, qui vient des germes souterrains. Ou plutôt, elle les satisfait alternativement, dans un rythme profond qui les marie. Aussi les joies des cérémonies religieuses dépassent-elles toutes les autres. Que peuvent-elles davantage ? Se prolonger ? Quand s'épuise la complaisance à cette joie que consentent nos germes, l'une des sources du rythme se tarit subitement. Et de même pour la joie de notre âme, qui ne saurait durer, pour une âme vraiment religieuse, qu'autant qu'elle ne soupçonne pas le venin de l'autre mystique.

PLATON. — Est-ce là ton arbitrage, Speusippe ?

SPEUSIPPE. — Oui, Voici pourquoi. En cherchant le souverain bien dans la joie, Eudoxe sans le savoir rend hommage à la mystique de la vérité : car livrés à eux seuls les germes restent plongés dans l'obscurité totale. Le rythme de la volupté, ou des danses et des musiques communes, les révèle à celui qui les porte. Or, tout rythme suppose l'autre mystique, parce que tout rythme cherche

1. Qu'on relise la première strophe et la première antistrophe du chœur (vers 64-71) : « Ἀείας ἀπὸ γαίας... », dont la mesure (cf. éd. BRUNN, Berlin, 1891, p. 136), est :

υ υ -	υ υ -	
υ υ -	υ υ -	υ υ -
υ υ -	υ υ -	υ υ -
υ υ -	υ υ -	υ υ -

On pourrait transporter ce jugement à certaines œuvres musicales, et surtout à l'hymne à la joie de Beethoven, du moins selon NIETZSCHE. Voy. plus haut, quatrième note du paragraphe III.



à fixer le devenir. D'où l'embarras qu'a éprouvé Eudoxe, car sa grande âme ne trouverait que dans des rites auxquels il ne croit pas la joie à laquelle il croit. Mais, de notre côté, en cherchant le bonheur dans la vérité, nous rendons hommage sans le vouloir et pour une raison inverse à la mystique de la joie.

ARISTOTE. — Que tu as raison, cher Speusippe ! Aussi est-ce au-dessus de la joie et de la vie que règne le souverain bien.

PLATON. — Je vois encore une petite difficulté : c'est que le devenir, disions-nous, peut être aussi bien peur ou tristesse que joie. La colère, la crainte, la tristesse, l'envie, sont des douleurs mêlées de plaisirs inexprimables <sup>1</sup>, et nous nous complaisons dans toutes nos émotions <sup>2</sup>. Ne faudra-t-il pas ajouter, par exemple, une mystique de la colère à celle de la joie ?

SPEUSIPPE. — Peut-être ; mais ce serait une nouvelle entreprise, que nous ne pouvons inaugurer ce soir.

PLATON. — D'autant que cela nous mènerait loin : comme le dit Hésiode, il est deux sortes de colères, de combats, celui de la guerre et celui du travail <sup>3</sup>. Les Cabires de Lemnos célèbrent leurs mystères métallurgiques au rythme puissant des marteaux <sup>4</sup>. Je ne puis décidément corriger mon *Philèbe* pour y ajouter tant de choses, car j'ai d'autres travaux en route. Et pourtant nous soulevions ce soir une question sérieuse, au prix de laquelle l'écriture qui la fixerait ne serait qu'un jeu <sup>5</sup>. Encore faudrait-il trouver le temps de le jouer.

XÉNOCRATE. — Speusippe, voici venir là-bas les plaisirs de ta vie.

SPEUSIPPE. — De qui parles-tu ?

XÉNOCRATE. — De notre amie Lasthénia <sup>6</sup>.

PLATON. — Elle ne l'a pas entendu, heureusement, parler de la joie comme il l'a fait.

Michel SOURIAU.

1. *Philèbe*, 47 e.

2. C'est la théorie que MALEBRANCHE expose dans la *Recherche de la Vérité*, livre V, chap. III, en particulier : « la septième [chose que l'on peut distinguer dans les passions] est un certain sentiment de joye, ou plutôt de douceur intérieure, qui arrête l'âme dans sa passion, et qui lui témoigne qu'elle est dans l'état où il est à propos qu'elle soit par rapport à l'objet qu'elle considère. Cette douceur accompagne généralement toutes les passions, celles qui naissent de la vue d'un mal, aussi bien que celles qui naissent de la vue d'un bien, la tristesse comme la joye. C'est cette douceur qui rend toutes nos passions agréables, et qui nous porte à y consentir, et à nous y abandonner... »

3. ΕΡΓΑ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΙ, vers 11-26.

4. GERNET et BOULANGER, *Op. cit.*, p. 79-81.

5. *Phèdre*, 276 c-277 a.

6. ATHÉNÉE, VII, 279 e, et XII, 546 d. Cf. FISCHER, *Op. cit.*, p. 30, sq.

## IV

### LES ATTITUDES DE LA RÉFLEXION

#### LES LIMITES DU LANGAGE PHILOSOPHIQUE ET LES SAVOIRS TRADITIONNELS

##### 1. FIN PARTICULIÈRE DE LA PHILOSOPHIE GÉNÉRALE.

Le nom même de la philosophie laisse entendre qu'elle n'est pas une fin en soi. Socrate, avec son bon sens harcelant, disait que le philosophe ne peut posséder la sagesse, puisque philosophe veut dire qui aime ou qui recherche la sagesse.

Aujourd'hui que la philosophie s'est divisée en branches, les diverses disciplines qui la constituent ont gardé ce caractère de n'être pas des fins en soi. La Logique ne devient féconde qu'en se heurtant aux illogismes — ou du moins aux irréductibles — de l'existence réelle ; le principe d'identité, en soi pure tautologie, ne devient pensée réelle que devant une existence contradictoire ou changeante. La Philosophie des Sciences ne nous fait rien connaître par elle-même, et par elle-même ne nous donne aucune puissance d'agir ; son aboutissement est dans le laboratoire du savant et le chantier de l'ingénieur. L'Esthétique en soi ne contient rien du beau ; sa fin et son accomplissement est dans la création et le jugement artistiques. La Morale comme telle n'a aucun contenu moral ; elle ne le trouve que dans l'activité d'un homme vivant.

Ainsi, dans ces trois exemples — philosophie scientifique, esthétique et morale — il est clair pour chacun que nous sommes en présence de langages spéciaux dirigés vers des fins autres que verbales ; de trois grandes formes du Discours philosophique qui réclament pour s'accomplir trois sortes d'actes humains ; des actes non plus de simple discours, mais où corps et pensées sont à la fois engagés.

Reste ce que l'on n'ose plus guère de notre temps appeler Métaphysique et que, faute de mieux, on rassemble sous le titre de Phi-

philosophie générale. Si nous regardons de l'extérieur, dans ses formes objectives, c'est-à-dire avant tout dans ses institutions scolaires, l'ensemble de la Philosophie d'aujourd'hui, nous voyons que l'analogie des trois branches précédentes ne s'applique plus à la Philosophie générale.

La Philosophie scientifique passe en dernier lieu dans l'enseignement scientifique et technique ; l'Esthétique dans l'enseignement artistique et littéraire ; la Morale, dans l'éducation morale ou civique. Où passe la Philosophie générale, on ne le voit pas. Il semble qu'elle demeure dans son domaine discursif et ne trouve sa fin que dans des livres et des systèmes. Cette Philosophie générale qui prétend embrasser les autres branches de la philosophie serait-elle donc, elle seule, prisonnière des mots, tandis que les autres formes de la spéculation s'en délivrent pour se réaliser dans des actes humains ? On semble l'admettre volontiers ; et alors ou bien on la condamne sous le nom de Métaphysique comme n'étant que spéculation vaine ; ou bien on admet que les Discours qu'elle engendre ont une valeur en eux-mêmes, indépendamment de toute réalisation hors des mots. Dans les deux cas, on a oublié de définir le but de cette « Philosophie générale », qui est bien la « Philosophie » dont parlait Socrate et qui était pour lui recherche et moyen, mais non aboutissement et fin.

La Logique tend au savoir, l'Esthétique au sentir, la Morale à l'agir. Si l'on veut donner à la Philosophie générale un sens qui ne permette pas de la réduire à ces autres branches, mais qui englobe ces trois buts particuliers sans être simplement leur juxtaposition, on ne peut lui donner pour but que l'être. Non pas l'être abstrait du logicien, car ce serait retomber dans la Logique. Mais l'être réel, qui à la fois pense, sent et agit ; l'être qui fait, ou plutôt qui devrait faire l'unité de ces trois fonctions de la vie humaine. Je dis : qui devrait faire l'unité, car cette unité n'est pas ; cet être n'existe pas, tant que nous avons besoin de philosopher. S'il existait, nous n'aurions pas à le chercher<sup>1</sup>. Or, on peut trouver des artistes de valeur, instruits et vertueux, qui éprouvent pourtant, par surcroît, le besoin de philosopher. Même si l'on réunit en un individu les meilleurs résultats d'une culture de l'intelligence, d'une

1. Mais nous ne le chercherions pas non plus si nous n'avions comme le souvenir de l'avoir trouvé et perdu.

culture de la sensibilité et d'une culture de l'action, on n'aura pas fait forcément un homme un. Rarement ces fonctions seront simultanément dirigées vers un but unique, aucune n'opprimant l'autre et toutes trois soumises à un centre unique, réel, au cocher unique de ce triple attelage.

Ce centre de l'être, aucune discipline verbale ne peut le réveiller. Mais s'il vient à briller, ou si seulement il commence à faire sentir au fond d'un individu la tenace démangeaison du vouloir être, il éclaire d'une nouvelle flamme tous les langages.

Il est significatif à cet égard d'observer l'éclosion de la compréhension philosophique dans la classe de Philosophie d'un lycée. Presque toujours, l'élève à qui l'on donne à faire pour la première fois une dissertation philosophique la traitera comme il traitait ses « narrations » ou ses problèmes de géométrie. Il n'y verra pas d'intérêt vital ; il verra dans le cours de philosophie une suite assez disparate de questions abstraites, avec lesquelles il apprendra peu à peu à jouer plus ou moins habilement. S'il doit étudier Spinoza, par exemple, il devra faire un gros travail de mémoire pour retenir ce que Spinoza pensait de Dieu ; ce qu'il pensait de la causalité ; ce qu'il pensait de la morale ; ce qu'il pensait des passions ; le lien de tout cela n'est qu'un enchaînement verbal qui le laisse froid. Mais parfois, tout à coup, une ardeur étrange surgit en lui. Soudain il s'enflamme, il ira jusqu'à se battre pour des questions aussi abstraites que celle des « formes substantielles » ou celle des « jugements synthétiques *a priori* ». Tout à coup, Aristote, Spinoza, Kant, deviendront des hommes à ses yeux ; il les verra comme des types humains très définis, ou plutôt comme des attitudes simples autour desquelles les formes de la spéculation s'ordonnent selon une logique vivante ; lui-même, par l'attitude personnelle qu'il a adoptée, se sent en relation précise et bien définie avec chacun de ces personnages. Il couvrira l'un d'injures, il fera de l'autre un dieu ; ce seront pour lui des ennemis ou des amis personnels. Très vite, ayant trouvé le secret central, l'attitude simple et définie qui caractérise un Spinoza, il saura prévoir, avant d'avoir lu, ce que Spinoza pensera de tel ou tel problème ; l'*Éthique* cessera d'être pour lui la forêt vierge, car il aura découvert la colline d'où le paysage d'ensemble s'étale clairement sous ses yeux.

Chaque professeur de philosophie a constaté ce phénomène, presque chaque année, chez un, deux ou trois des élèves de sa classe. Mais il ne peut rien dire pour le produire, ni pour l'empêcher ; il peut tout au plus préparer la terrain à son éclosion, non pas par des théories verbales, mais par l'exemple vivant qu'il peut donner, par son attitude générale en face du monde, de lui-même et des autres hommes. Cette flamme qui colore soudain pour un adolescent les formes les plus arides de la spéculation philosophique, qui engage à la fois sa pensée, ses passions et son action — par laquelle il sera, par exemple, en même temps et par un acte intérieur unique, hégélien en philosophie, romantique en art et socialiste en politique — cette flamme procède d'un centre de lui-même qui n'est spécialement ni activité spéculative, ni sensibilité, ni discipline d'action, mais qui éclaire ces diverses fonctions d'un jour unique. Cette flamme n'est la recherche ni du vrai logique, ni du beau esthétique, ni du bien moral, mais de l'être qui les supporte, de ce qu'il est lui-même dans son essence la plus irremplaçable. Cette flamme est une question ; mais cette question retentit dans un désert. Et, le plus souvent, on l'étouffe. Ce petit feu naissant qu'il faudrait protéger et nourrir comme le plus précieux trésor, on le lui noie sous des flots de paroles. On l'écrase de métaphysiques dont les réponses, faute du *mode d'emploi*, sont illusoires, de sentiments tout faits, d'impératifs moraux. Quand, toute menue encore, cette question : suis-je ? et que suis-je ? commence à gronder dans le jeune homme, il faudrait, comme on fait d'un petit enfant, la nourrir prudemment d'aliments simples et bien dosés ; lui dire, à ce questionneur central : commence par regarder autour de soi ton petit domaine, regarde cette machine de chair que tu habites, apprends à la manœuvrer et à voir en quelle mesure tu dépends d'elle ; regarde comment ses enthousiasmes et ses dégoûts naissent, se transforment et meurent ; comment les mots et les images s'enchaînent et enchaînent ta pensée ; et apprends petit à petit à tenir les fils de tous ces mécanismes. Au lieu de cela, on lui donne les alcools et les viandes faisandées de théories mortes ou bien de vrais fruits de sagesse, sans lui apprendre d'abord qu'il faut en briser les coques. On lui parle du Cosmos, de Dieu, de l'Humanité, de tout, sauf de ce qu'il a sous la main, qu'il peut connaître et sur quoi il peut agir, la petite construction humaine particulière qui est son monde immé-

diat — aussi complet et plus réel à ce moment que le grand Univers.

C'est dans l'édification de l'être que la philosophie générale devrait trouver sa fin ; objectivement, elle devrait donc se réaliser dans une éducation de l'homme. Et, de fait, les sages d'autrefois étaient des éducateurs, et non des endoctrineurs. Pythagore apprenait à penser, mais aussi à se nourrir. Car il y a des moyens de provoquer et d'aider ce désir d'être et de connaître, et il y aura toujours de par le monde quelques personnes pour les appliquer. Mais je ne veux pas pénétrer ici dans ce sujet. Je veux rester au moment-limite où la philosophie verbale, maniant encore des mots, se sert du discours pour provoquer l'homme à dépasser le discours ; à ce point où, comme disait Aristote, s'il ne faut pas philosopher, il faut encore philosopher pour prouver qu'il ne faut pas philosopher.

## 2. AMBIVALENCE DES EXPRESSIONS VERBALES.

Ce moment est celui où un homme, ayant acquis une connaissance, veut la transmettre avec des mots. D'abord pour en faire un objet du monde, pour lui donner une forme définie et ainsi se délivrer complètement du problème qu'il vient de résoudre ; ensuite pour que d'autres puissent profiter de cette acquisition.

Il est à peine utile de dire que la recherche même qui a abouti à cette connaissance ne peut pas avoir été une recherche verbale. Aucun mécanisme verbal ne peut créer de vérité. Aucune pensée réelle ne peut s'exprimer en mots si elle n'a pas été vécue. Mais l'emploi constant du langage parlé dans les relations humaines engendre l'illusion que le langage peut contenir en lui-même une connaissance. Dans la ville où j'habite, qu'un étranger une demande son chemin ; je le lui dirai à l'aide de mots. Mais il ne parcourra ce chemin que parce qu'il a déjà une raison ou un désir d'aller à tel endroit de la ville. Or, de tous temps, les hommes parvenus à vivre une connaissance ont vu venir à eux d'autres hommes qui leur demandaient leur chemin ; ceux qui avaient un but et un désir d'aller recevaient leurs indications et se mettaient en marche. Mais la plupart restaient là, se contentant d'apprendre par cœur les explications du maître, de les enjoliver, de les mettre en formes

logiques ; et ce faisant ils s'imaginaient voyager. Tel, qui avait été prince, riche, possesseur d'un vaste harem et d'esclaves, comme le Bouddha dans sa jeunesse, disait à ceux qui venaient le trouver : plaisirs et richesses sont vaines et méprisables. Et beaucoup, qui n'avaient jamais rien goûté ni possédé, renonçaient à ce qu'ils n'avaient pas, se privaient de tout pour ne trouver rien ; le maître avait fait tout le voyage d'une vie humaine, et disait : je m'arrête ; eux s'arrêtaient avant d'être partis. Ainsi l'expression toute nue d'une connaissance vécue peut induire l'auditeur en l'erreur exactement opposée, si l'auditeur n'a pas d'abord le désir de connaître en vivant. Inversement, si l'auditeur a ce désir, deux expressions contradictoires dans leurs termes pourront l'inciter identiquement à poursuivre son but. Chrétien, il pourra se dire : « Je n'ai qu'une vie terrestre, donc je dois m'efforcer vers mon but sans perdre de temps » ; bouddhiste, il se dira : « Ce que j'ai manqué à faire aujourd'hui, je le subirai des vies durant ; donc je dois à tout instant m'efforcer de faire consciemment ce que je fais, pour en éviter la répétition perpétuelle et pire ». Mais — plus communément, car l'homme craint l'effort — le chrétien pensera : « Dieu est si bon... tout s'arrangera ; et d'ailleurs mon sort est réglé d'avance » ; et le bouddhiste : « J'ai mille vies devant moi ; j'aurai toujours le temps.... ».

J'ai choisi des exemples dans l'ordre moral parce que l'ambivalence des expressions verbales y est flagrante. C'est de cette ambivalence que provient le caractère à double tranchant des dogmes religieux : issus à l'origine d'une pensée réelle et éprouvée dans une vie humaine, ils sont pour quelques-uns une stimulation à faire dans leur propre vie une expérience analogue. Mais pour la plupart ils sont un havre de paresse, et plus l'autorité du dogme est grande à leurs yeux, plus ils s'en remettent à ce dogme pour n'avoir pas à penser ni à inventer ni à chercher eux-mêmes : puisque tout a déjà été trouvé — par d'autres ! Et justement ce caractère ambigu du dogme — religieux ou autre — indique que ce n'est pas seulement dans l'ordre moral que l'expression verbale risque d'étouffer la recherche. Dans la spéculation aussi, le même cycle paradoxal se poursuit. Plus un penseur a mis de réalité dans ses paroles, plus ses paroles auront d'autorité, plus elles risqueront de devenir des dogmes étouffeurs de doute ; et le doute est le moteur de la recherche

intellectuelle. Je sais l'histoire d'un jeune homme dont quelques fanatiques voulaient faire un Messie. Ce malheureux ne cessait de proclamer aux milliers de personnes qui venaient l'écouter : « Laissez-moi ! Je ne peux rien vous apprendre ! Allez-vous-en ! Cherchez par vous-mêmes ! C'est au fond de sa propre vie que chacun doit chercher la vérité. » Et les fidèles se disaient : « Comme c'est vrai ! ce ne peut être qu'un dieu qui parle ainsi » ; et se prosternaient de plus belle.

En ce cas particulier, le renversement de valeur d'une formule verbalement juste avait pris un tour caricatural. Mais dans la moindre branche de l'enseignement, le même problème se pose sans cesse au professeur ou au pédagogue : comment enseigner avec des mots sans risquer de faire prendre la formule pour la pensée, ou la règle d'action pour un fait accompli ? Heureusement, dans toutes les branches de l'enseignement autres que la philosophie générale, on sait que le langage employé ne contient pas sa fin en elle-même ; on sait par exemple qu'on ne guérira aucune maladie en récitant un traité de médecine comme une formule magique. Mais, lorsqu'il s'agit de philosophie générale, on fait comme si le langage employé était une fin en lui-même ; dans le meilleur cas, on adopte une attitude de laisser-faire : si l'élève a le désir de connaître et d'expérimenter, il trouvera un support et une incitation dans ce langage ; sinon, tant pis. Ce qui est grave, c'est qu'il faut parfois prendre ce « tant-pis » à la lettre, et qu'on risque, à coups de « vérités » verbales, de tuer toute recherche réelle.

Ce problème, tous les hommes qui ont pensé et cherché à exprimer le fruit de leur pensée ont essayé, avec plus ou moins de succès, de le résoudre. Je veux seulement passer en revue quelques-uns des moyens les plus efficaces qu'ils aient trouvés. Je ne parle pas de l'exemple vivant qu'ils ont pu, de leur temps, donner à leurs élèves ; mais seulement de ce qu'ils ont cherché à transmettre, au moyen de mots, à la postérité<sup>1</sup>.

A la lettre, « transmettre » est faux. Dans la plus riche bibliothèque, il n'y a pas un atome de pensée : seulement des collections de signes typographiques sur des feuilles de papier. Tout ce qu'on

1. J'ai presque entièrement limité cet examen aux rencontres que j'ai faites de Socrate et de quelques penseurs de l'Inde antique, ne voulant parler que d'expérience.

peut transmettre, c'est un *vase* pour la pensée ou un *aiguillon* pour le penseur ; mais si le lecteur d'un livre aura une pensée à verser dans ce vase, ou s'il réagira à l'aiguillon, cela ne dépend que de lui.

### 3. L'IMAGE POÉTIQUE.

Quelques penseurs, comprenant que la formule didactique risquait d'être prise pour une fin en soi et pouvait supprimer ainsi la vraie recherche, ont pu prévenir cette erreur en faisant de l'enveloppe de leur pensée *une chose finie mais non finale* ; une fin, non pas absolument en soi, mais une fin au sens où la scolastique parle de « fins intermédiaires » ; autrement dit, ils ont fait des œuvres d'art ; puisque nous avons limité notre étude à l'expression verbale, ils sont devenus des littérateurs ; et les plus grands d'entre eux des poètes.

Le propre du poème — non pas du « poème philosophique », mais du poème digne de ce nom, création d'une pensée vivante — est d'être un objet fait de mots, capable de suggérer à la fois des images physiques ou des attitudes corporelles, des sentiments et des idées. Il est ainsi un vase propre à recevoir une pensée réelle, une pensée douée de forme et viable. Celui qui, lisant un poème, n'y voit que l'exposé d'une idée, celui qui se contente de le sentir, ou celui qui n'en reçoit qu'un tableau imagé, n'aura rempli de sa pensée qu'une partie du vase ; il aura le sentiment plus ou moins net de l'incomplétude du reste, et sera incité à chercher le sens total.

L'expression dans une forme poétique d'une pensée éprouvée ne se confond pas avec la création esthétique au sens ordinaire du mot. L'artiste, généralement, vise à réaliser une œuvre qui soit à elle-même sa fin. Il est vrai que l'artiste ainsi conçu ne se présente jamais à l'état pur, car il est toujours plus ou moins mêlé de moraliste, de politique ou de philosophe ; mais, chez lui, le souci de faire comprendre, au plein sens du terme, tend à être la fin secondaire ; au lieu que c'est la fin dernière du sage lorsqu'il s'exprime. Je puis admirer un vers de Racine, je puis être stupéfait de sa beauté, sans que cet acte d'admiration engage mon attitude à moi devant le monde et dans la vie ; j'y reconnais, j'y sens et j'y perçois une expression conforme à une essence ; mais cette conformité est hors de moi, et s'il arrive que cette essence soit liée à mon

essence, l'auteur n'y est pour rien et cette coïncidence résulte de l'ordre qui préside à ma vie, et qu'il ne pouvait prévoir.

Au contraire, le poème créé par un penseur pour faire vivre, dans un nouveau corps de mots et d'images, une vérité éprouvée par lui, ce poème engage mon être entier dès que j'ai accepté de porter mon attention sur lui. L'émotion esthétique sera peut-être moins intense, peut-être presque nulle, et pourtant cette expression juste ne sera pas seulement juste par rapport à une essence extérieure ; mais juste aussi à l'égard d'une essence qui m'imprègne. Une simple formule comme : « On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve » présente déjà ce caractère. Il y a d'abord là une image sensible si simplement exprimée que je ne puis échapper à sa réalité. Un fleuve, un baigneur. Ce baigneur a une attitude très définie, que je ne puis m'empêcher de copier intérieurement. Il regarde couler l'eau toujours nouvelle, et insaisissable. Il y a aussi un sentiment — qui va de l'affliction à la mélancolie et plus tard jusqu'au détachement — auquel je ne puis me soustraire. Il m'est imposé. Si je veux m'en délivrer, je dois employer des ruses, qui sont le commencement de la réflexion. Je me dis : il y a le mot *fleuve* ; mais la formule n'est vraie que de *l'eau* ; mais qu'est-ce qu'un fleuve sans eau ? Que reste-t-il, si cette substance du fleuve est insaisissable ? Un mouvement ? Par rapport à quoi, à qui ? A moi ? Mais pourquoi cette image, et l'idée qu'elle suggère, sont-elles liées à un sentiment triste, à un état physiologique particulier ? En récitant cette phrase, j'avais le visage légèrement baissé, les yeux regardant dans le vague, le corps immobile et relâché. Que je lève seulement les yeux vers le haut du ciel, et tout ce défilé d'images et de mots que la phrase avait provoqué en moi se ralentit et s'estompe ; que je fasse un violent effort physique, que je prenne l'attitude de la colère, et il s'anéantit tout à fait. La formule ne prend donc son plein sens que pour une attitude vitale déterminée, qui se manifeste à la fois dans une disposition physiologique, un état affectif et une manière de penser ; c'est cette attitude, en retour, que la formule poétique *me fait comprendre*, dans sa totalité vivante. Si l'on m'avait dit : « Deux phénomènes, en deux temps différents, ne peuvent être identiques — en vertu du principe des indiscernables ; ou, autrement, en vertu du principe de causalité », je n'aurais eu besoin que d'un effort purement intellectuel pour

comprendre ; cela ne m'aurait donné aucune connaissance immédiate d'un fait réel de ma vie. Tandis qu'en me disant, à travers les siècles, qu'on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve, Héraclite en même temps détermine dans la totalité de mon être une attitude définie. Je sais que nous faisons rarement cet effort de compréhension — que l'auteur n'a pas pu faire d'avance pour nous — mais nous avons tort.

Tous les sages (j'emploie ce mot, à défaut d'autres moins pâli, pour éviter des périphrases) ont employé ce moyen — la forme poétique — pour donner une efficacité durable à l'expression de leur pensée ; tous, plus ou moins, et il serait inutile d'en multiplier les exemples ; chacun peut relire les vieux philosophes grecs, et chez tous, chez Platon aussi, chez Aristote même souvent, et chez nos philosophes parfois, on trouvera de ces vases à pensée, capables d'un homme des pieds à la tête, et qui moulent des actes vitaux complets et définis.

On en trouvera encore plus dans le langage de tous les jours. Certaines de ces expressions de sagesse, fruits de penseurs qui n'ont pas laissé de nom, ont duré plus que n'importe quel monument et, sous forme de proverbes et de dictons, constituent une des parties les plus réelles de notre culture ; comme de l'air que nous respirons, nous ne savons pas tout ce que nous devons à ce trésor où nous puisons chaque jour. Mais ces formules peuvent mille fois être répétées de bouche en bouche et rester lettre morte. Leur sens ne se réalise que lorsque l'homme y coule de sa propre pensée. Mais si l'homme fera ou ne fera pas cette coulée, cela c'est la part du hasard, de la grâce ou de la liberté, comme on voudra, mais en tous cas de l'inconnu.

#### 4. IMAGES DE SOCRATE ET DE TOUT LE MONDE.

Quelques penseurs ont voulu faire plus, et introduire dans les mots qu'ils ont livrés à l'humanité des incitations plus directes à penser réellement, c'est-à-dire à faire, dans toute la force de ce terme ridiculement usé, acte de présence. Ils ont voulu éviter qu'on ne prenne leurs mots pour la vérité même ; et, de plus, ils ont voulu empêcher qu'on ne prenne leurs paroles comme une œuvre d'art sans plus. Il y a quelque chose de terriblement dramatique — pour

qui a jamais essayé de parler sa pensée — dans l'effort d'un Platon, qui a employé presque tous les moyens possibles pour détruire chez son lecteur l'illusion que ses mots contiennent, par eux-mêmes, du vrai, du beau et du bien ; alors qu'on voit pourtant des manuels de philosophie donner en quelques pages un tableau de la « philosophie platonicienne » : comme si, pour quelques francs et une heure de lecture, chacun pouvait posséder ce trésor que Socrate a mis une vie de dur labeur à atteindre et à communiquer.

Pour transmettre l'efficacité de la pensée socratique, Platon a cherché à nous transmettre l'image d'un homme. Et ce n'est pas sa faute, mais la nôtre, si nous ne lisons dans ses *Dialogues* que des jeux dialectiques, ou des constructions intellectuelles. Si nous lisons simplement et consciencieusement, un homme surgit devant nous, réel, avec son aspect physique, son humeur, ses façons d'être, un homme qui, dès qu'on l'a connu, ne vous quittera plus ; Socrate devient alors lui-même un de nos démons familiers. Si je m'égare dans les abstractions faciles, il est là pour me prouver, avec une bonne humeur impitoyable, que l'intellect seul ne peut rien affirmer du réel, qu'il ne met en ordre que des possibles, souvent contradictoires ; il est de la nature de la « tête » d'être sophiste, de fabriquer des cercles vicieux ; ce qu'elle peut faire, dans l'ordre de la pensée réelle, c'est d'abord de poser des questions qu'elle-même ne peut pas résoudre ; puis d'inciter le reste, ou mieux le tout de l'être à chercher la solution, et enfin de guider l'homme dans cette recherche. Les sages qui dirigent la cité en sont peut-être l'élément essentiel ; mais à eux seuls ils ne feront pas une cité. Les moyens, propres à Socrate, de ramener toujours l'attention à l'être réel, cette synthèse d'un Sage, d'un Lion et d'un Serpent, sont :

1° *La contradiction intellectuelle*, c'est-à-dire l'art sophistique, condamnable dès qu'il se prend lui-même pour fin, mais dont Socrate se sert pour provoquer l'homme à sortir de la contradiction par un acte vital. C'est pourquoi, à la fin du dialogue, il laisse en général la question pendante : « Et maintenant, dit-il, allons à nos affaires ». Ce qui veut dire : « Maintenant que nous avons philosophé, mettons-nous à comprendre en vivant la vie de tous les jours. »

2° *L'emploi de symboles complets*, c'est-à-dire liés à tous les aspects de la vie et de la pensée humaines. C'est, par exemple, l'*État*, où, du cordonnier au roi, l'homme — c'est-à-dire toi ou moi, Glaucon

ou Calliclès — est décrit de la tête aux pieds. Et le passage continu et insistant de l'ordre social à l'ordre individuel empêche que nous ne prenions les discours de Socrate pour un pur exposé d'idées politiques. Le symbole social a l'avantage de présenter une image que chaque homme, en tout temps, aura sous les yeux ; celui d'être cohérent à lui-même et à l'homme ; et enfin d'être extrait d'une réalité humaine qui possède ses lois propres, que nous ne pouvons modeler à notre guise, et qui, par conséquent, nous retiendra de divaguer. Aussi tous les grands enseignements humains font-ils appel à ce symbole : le Royaume de Dieu, la Cité Divine des Chrétiens — les trois castes primitives pour les Hindous, qui sont les trois « aspects » de l'homme <sup>1</sup> — et ce symbole, comme tout symbole fondé en vie, est réversible, aidant à comprendre à la fois le symbolisant et le symbolisé ; c'est seulement à l'époque moderne, époque de dissociation par perte du *centre* unique de l'être pensant, que les symboles commencent à vivre pour eux-mêmes et que l'on voit se former séparément, d'un côté une psychologie, de l'autre côté une sociologie. Socrate n'est ni un psychologue ni un sociologue : il regarde ces deux ordres d'existence à la lumière unique de leur analogie essentielle. Les autres symboles qu'il met en jeu sont tirés du monde, des mouvements des astres ou des animaux, ou bien ce sont des mythes populaires, ces réservoirs d'images cristallisées par les siècles et qui sont comme les formes fondamentales de la pensée humaine réelle, pensée incorporée et chargée d'émotions. Mythologie qui est l'Histoire des histoires humaines ; car chaque dieu du paganisme, si l'on veut bien le dépouiller des idées modernes de « divin » et de « surnaturel » dont nous l'avons habillé, représente, sur la scène de ce vaste théâtre qu'est un panthéon, un type humain spécifique, porté au plus haut degré de perfection dans son aspect particulier ; il est donc plus qu'existant ; il est une forme universelle concrète de l'existence humaine. Lorsque nous classons ou cherchons à définir, pratiquement, les types humains qui nous entourent, des images comme celles de Don Quichotte, d'Harpagon ou du père Ubu nous sont d'un plus grand secours que tous les concepts abstraits : ce sont réellement des catégories géné-

1. *Caste* est, en sanscrit, *varna*, c'est-à-dire, dans cette acception symbolique, « couleur, aspect, façon de voir ou de décrire » ; les trois castes primitives sont (non pas issues de, comme on glose ordinairement, mais sont réellement) la Tête, les Bras (c'est-à-dire la Poitrine) et les Cuisses (c'est-à-dire le Ventre) de l'homme.

rales concrètes. Les personnages des vieilles mythologies ne diffèrent de ces types littéraires que par une plus grande généralité ; certains sont même des types universels éprouvés par un usage séculaire et qui, sous des formes cachées nous servent encore quotidiennement à penser nos semblables.

Ce caractère des créations mythiques les rend déjà indépendantes d'une expression purement verbale. Et pourtant les mots, lorsqu'un poète les emploie, peuvent susciter ces images ; par ce moyen, le poète pourra, avec des mots, provoquer chez le lecteur une *forme* de pensée douée de tous les attributs de l'existence humaine ; et ainsi l'inciter non seulement à former des concepts, mais en même temps à sentir et à danser en lui-même l'attitude ou le comportement général d'un état humain défini.

Socrate, d'un côté, condamnait les créations mythologiques *savantes*, les allégories mortes et absurdes forgées à partir d'un concept et d'une expression verbale ; images faites de morceaux juxtaposés et n'ayant qu'un lien conceptuel et verbal. Mais, de l'autre côté, il déclarait accepter *toutes* les créations de la mythologie populaire, créations vivantes, non plus soumises à une logique verbale, mais à une logique vitale. On a cru souvent voir une contradiction, ou de l'ironie, ou de l'opportunisme de discuteur, dans ces condamnations et ces acceptations alternatives des dieux par Socrate. De fait, il condamne l'allégorie qui est l'habillage imagé d'une abstraction, pour accepter le « dieu » *créé* et *nourri* par la pensée des peuples, image animée d'une nécessité interne et commune à tous les hommes — ce qui le rend « *immortel* ». Ce n'est que par une réflexion secondaire que *nourrir* le dieu fut compris comme « lui rendre un culte », que son « immortalité » réelle (et aussi relative que la pérennité de l'espèce humaine) est devenue une « immortalité » abstraite. Alors la mythologie devient théologie ; et ces mythes *consubstantiels* à l'homme s'enveloppent de mystères, de rites et de spéculations métaphysiques, qui finissent par nous les dérober.

##### 5. SOCRATES HINDOUS.

Tous les hommes qui ont voulu transmettre à leurs semblables une connaissance vécue se sont servi de ces images latentes dans la pensée collective de leur temps ; ils ont ressuscité les dieux en



l'homme, et, par là, bien souvent, ils sont entrés en conflit avec la théologie de leur époque. Le fait est mis remarquablement en lumière dans les *Upanishads* hindoues, qui, par le problème de *transmission de connaissance* qui s'y pose, et par les façons dont il y est résolu, ressemblent beaucoup aux dialogues socratiques. Comme ces ressemblances ne sont pas dues — semble-t-il — à une influence historique, mais procèdent du même souci de *transmettre une connaissance dont l'expression verbale ne risque pas de devenir une fin en soi*, leur exposé pourra être utile pour éclairer notre sujet.

1<sup>o</sup> *La forme dialoguée* est fréquente dans les *Upanishads*. L'abondance (comme chez Platon) des particules exclamatives et explétives (« n'est-ce pas ?... bien sûr... mais oui !... ah ! non !... alors... », etc.) ; les notations, sobres, mais vives, de la scène et des personnages du dialogue<sup>1</sup> ; tous ces éléments enfin que la plupart des traducteurs négligent comme accessoires montrent un souci constant de présenter des *hommes qui pensent* et non des pensées abstraites.

2<sup>o</sup> *La contradiction intellectuelle* est tellement constante dans les *Upanishads* que la spéculation hindoue a pu tirer de ces textes six doctrines, ou plutôt six « aspects » (*darçana*) différents, parfois contradictoires, et pourtant considérés comme orthodoxes tous les six. Les discussions à thèses contradictoires des *Upanishads* sont introduites, comme chez Platon, par la mise en scène de plusieurs interlocuteurs à qui le maître pose des questions. Par exemple, cinq théologiens sont venus trouver un maître fameux, et la discussion porte sur « l'être qui est commun à tous les hommes » ; tous les cinq, interrogés, définissent cet être comme une « substance » métaphysique : pour l'un c'est le Ciel, pour les autres le Soleil, le Vent, l'Espace, les Eaux, la Terre. Le maître écoute leurs définitions, et il leur dit (je résume un peu) : « Oui, c'est vrai que le Ciel est commun à tous les hommes, c'est-à-dire que tous les hommes ont une tête ; mais si tu en fais l'être absolu, c'est que tu as une vie de tête : c'est très bien, mais cela ne suffit pas, et même, si tu continues à n'être qu'une tête, ta tête éclatera » ; et ainsi jusqu'au cinquième à qui il déclare : « La Terre ? dis-tu. C'est-à-dire ce sur quoi on se

1. Exemple : « c'est sous un chariot, en train de gratter sa gale, qu'il le trouva, et il se glissa tout près de lui... » (Pour ces exemples, et ceux qui suivent, je me suis limité à la *Chândôgyopanishad*, qui n'est pas suspecte de remaniements modernes, afin de n'être pas submergé par la richesse des documents.)

tient debout ; c'est-à-dire tes pieds, et la base matérielle de ta vie : c'est que ton souci est d'avoir une ferme position terrestre, de riches troupeaux, etc. C'est très bien, mais cela ne suffit pas : et même si tu continues à n'être que des pieds, tes pieds perdront toute force. » On voit ici la volonté de réduire une philosophie verbale par contradiction, de faire passer du point de vue théologique — c'est-à-dire cosmologique ou ontologique, général, abstrait et extérieur — au point de vue de l'homme réel et particulier : l'être commun à tous les hommes, ce n'est pas telle ou telle entité générale, ni même l'« homme en général », mais la totalité vivante, l'irremplaçable solitude de chacun<sup>1</sup> ou, comme il est dit plus simplement dans le même dialogue : « Le but qui fait vivre un homme, c'est de cela seulement qu'il doit parler. »

3<sup>o</sup> *La référence constante à un symbole vivant* (qui peut être pris lui-même comme une fin secondaire de la discussion). Comme nous l'avons vu dans la *République*, les symboles sociaux ont le privilège d'être à la fois *tangibles, complets* (c'est-à-dire liés à la totalité de l'homme : activité, affectivité, représentation), et d'être, relativement à la vie d'un individu, très durables ; ils resteront donc un langage direct pour tous les individus d'une même civilisation et pendant toute la durée de cette forme de civilisation. Le symbolisme le plus fréquent dans les *Upanishads* est celui du sacrifice ; c'est-à-dire, essentiellement, de *l'entretien du feu*. Comme cet acte sacré est le centre non seulement de la civilisation hindoue mais, peut-être, de toutes les anciennes civilisations, j'y reviendrai plus précisément tout à l'heure.

## 6. RECHARGEURS DE MOTS.

Il y a une autre réalité sociale, très durable et commune à beaucoup d'individus, qui peut servir de support à un enseignement plus que verbal : c'est *l'imagerie* même du langage, distincte de sa fonction purement logique. La science et la logique, pour leur fins propres, ont besoin de vider les mots autant que possible de leur contenu moteur ou affectif, et de leur sens métaphorique ; il est clair que lorsque nous parlons, en géométrie, d'un « triangle

1. « (Le *brahman*) est ainsi considéré sous un double aspect : ce qui regarde soi-même (*adhyâtman*) et ce qui regarde la manifestation (*adhidevatam*). »

inscrit dans un cercle », il vaut mieux que nous ne pensions pas à l'image d'une « triple angoisse gravée au-dedans d'une chose qui tourne », ce qui serait étymologiquement exact. A la limite, le langage logique devient algèbre et logistique, tout à fait dépouillé d'images; dans ce dernier état, il ne risque guère d'être pris pour une connaissance en lui-même. Mais l'illusion subsiste dans les formes intermédiaires du langage abstrait, lorsque nous parlons d'« esprit », de « corps », de « Dieu », de « matière », et ainsi de suite. Le langage philosophique ordonne ces mots selon leurs relations conceptuelles, c'est-à-dire selon les résidus schématiques qui restent en eux lorsqu'on a nié les images, les attitudes vitales et les sentiments qui constituaient leurs fondements originels. Le rôle de cette abstraction n'est pas de faire penser, mais de *prévoir ce qu'on pensera* LORSQUE l'on pensera. Allégés de leurs images, les mots sont comme les formes des objets que le dessinateur peut dégager de la matière; ils ne sont plus soumis aux mêmes conditions de temps et d'espace que les pensées et les objets réels. On peut les déplacer beaucoup plus vite, ce qui explique le terrible : *Meliora video proboque, deteriora sequor* : c'est que moi, le suiveur, je ne suis pas un mot abstrait; je suis alourdi d'un corps. Le philosophe est cartographe de la vie humaine; de même que le cartographe, ayant dégagé le contour d'un pays de sa substance géologique, peut réduire cette forme aux proportions qu'il lui plaît et la reproduire sur une petite feuille de papier, de même le philosophe, dans un court espace de temps, peut disposer logiquement des formes générales d'existence qu'il lui faudrait peut-être des années pour parcourir; et, s'il l'a bien fait, son discours l'aidera sûrement dans son voyage, et aidera ses semblables. La philosophie discursive est aussi nécessaire à la connaissance que la carte géographique au voyage : la grande erreur, je le répète, est de croire qu'on voyage en regardant une carte.

Quand le problème se pose d'inciter au voyage, on peut se demander : peut-on faire servir une carte géographique non plus seulement à guider, mais à provoquer au voyage ? — C'est en tous cas le plus qu'on puisse faire, car la carte ne fera jamais pour moi les efforts nécessaires pour me mettre en route. Il faut chercher la réponse auprès des intéressés, c'est-à-dire des agences de tourisme et des compagnies de transports. La réponse est qu'on peut, entre

autres moyens, utiliser la carte géographique, sous forme d'affiche, pour inciter aux voyages. Mais il faut alors l'agrémenter d'images : on négligera peut-être la précision géographique, mais on peindra ici, sur l'Afrique, un palmier et un chameau; sur l'Italie, une ruine romaine, et ainsi de suite. Autrement dit, on réintègre au schéma abstrait, sous forme d'images, quelque chose de la réalité physique à laquelle on l'a arraché.

Pour m'en tenir aux deux exemples que j'ai choisis, on sait quel usage faisait Socrate de l'étymologie. Des procédés analogues se retrouvent constamment dans toute la littérature greffée au Veda. La langue sanscrite, dont les quelques milliers de racines monosyllabiques ont toutes un sens concret presque toujours directement reconnaissable, se prêtait merveilleusement à ces exercices. Rapprochements de mots par la sonorité ou l'étymologie, emploi d'un même mot, au cours d'un même texte, dans des sens différents, tout cela, E. Senart l'appelait « philosophie par calembours »; c'est vrai, sauf la valeur péjorative du mot « calembour ». Je ne crois pas qu'on puisse faire une distinction précise entre une « étymologie » et un « calembour ». La « vérité » étymologique est extrêmement fuyante. Si l'on me dit que les mots « léguer » et « legs » n'ont aucune parenté étymologique, cela ne m'apprend rien d'utile. Depuis que le mot « legs » s'écrit avec un *g*, que même beaucoup de personnes aujourd'hui prononcent, c'est un nouveau mot, qui est réellement apparenté à « léguer »; le savant seul peut faire de fausses étymologies; le peuple, au contraire, dès qu'il rapproche deux mots, les relie réellement, et désormais ces mots sont unis par une connexion nouvelle, comme deux arbres que l'on greffe. Il y a, à vrai dire, dans le *Cratyle* par exemple, ou dans les glossaires des Vedas, des étymologies savantes, ni plus ni moins exactes que les nôtres, et qui peuvent servir d'aide-mémoire (dans les glossaires védiques, c'est leur rôle principal, semble-t-il). Mais lorsque, dans les dialogues des *Upanishads*, les interlocuteurs décomposent, recomposent les mots, les marient selon de nouveaux modes et les présentent sous des faces diverses, ils ne le font nullement dans le but vain de trouver une « vérité étymologique » impossible. Ils le font pour deux raisons principales :

1<sup>o</sup> D'abord pour charger le mot de puissance à la fois motrice, affective et représentative, pour créer entre lui et l'homme vivant

des relations aussi diverses que possibles, qui l'engageront à un acte réel, l'inciteront à sortir d'un savoir seulement verbal. Je prendrai encore un exemple, entre cent, dans l'*Upanishad* que je citais tout à l'heure, destinée aux « chanteurs d'hymnes ». Le mot qui désigne l'hymne chanté est *sāman*. Les attaches concrètes de ce mot semblent avoir été, dès l'époque védique, assez lointaines déjà : il était associé à des idées de « mugissement » et de « propitiation », mais son usage liturgique très particulier en avait fait un mot presque purement technique ; c'est lui qui donne son titre au Troisième Veda, celui où les chants sont notés mélodiquement. Pour rendre au mot une valeur humaine directe, pour rappeler au chantre que l'hymne qu'il était chargé d'émettre n'était pas un acte rituel mécanique, mais une véritable opération sur lui-même, voici ce qu'on lui expliquait :

*Sāma* (nominatif neutre de *sāman*) est formé de *sā* : « elle, celle-ci », et de *ama* : « lui, celui-là ». Deux éléments qui sont dans le rapport de la femelle au mâle. « Celle-ci » — c'est-à-dire « celle qui s'étend sous nos yeux, qui est femelle, c'est-à-dire substance féconde mais non fécondante » — c'est la Terre. « Lui », le mâle, l'animateur qui ne crée rien de lui-même mais sans qui les productions de la Terre resteraient inertes, c'est le Feu — feu domestique qui est l'âme de la maison, ou feu vital, chaleur animale qui distingue le vivant du cadavre. Le *sāman*, de genre neutre, est l'union de la Terre et du Feu, du corps et de la vie. Puis, de même, *sā* (elle) et *ama* (lui) sont identifiés aux couples Atmosphère-Vent ; Ciel-Soleil ; Constellations-Lune ; Lumière blanche (perçue comme étendue) et Trou noir minuscule de la pupille de l'œil (c'est le *noir inétendu* qui perçoit, pénètre la lumière femelle) ; Parole et Souffle (le souffle est mâle, car, non sonore, c'est lui qui rend sonore les paroles, ses femelles) ; Oeil et Soi (c'est-à-dire la vision et le voyant) ; Ouïe et Sentiment (par lequel nous percevons les formes mélodiques). Et par toute une série d'analogies, « lui » et « elle » se trouvent identifiés au double aspect de toute manifestation ; enfin, cette vue cosmologique est explicitement ramenée à une vision directe de l'homme lui-même : lorsque le chantre prononce le *sāman*, c'est un mariage qu'il doit accomplir entre son corps (Terre), son affectivité (Atmosphère), sa pensée (Ciel), et le « Lui-même » (*ātman*) qui est à la fois la chaleur de ce corps, la force

de cette affectivité et le soleil de cette pensée. C'est en ce qu'il est un chantre sacré, et non pas un chanteur d'opéra. Un peu plus loin, le même mot *sāman* est expliqué autrement<sup>1</sup>, ce qui prouve bien que le texte n'a pas pour objet une « étymologie », mais une vivification du mot.

2° Les spéculations sur les mots ont encore une autre sens dans les *Upanishads*. Elles sont liées au fait que les dialogues y sont présentés comme des types de dialogues réels, et non comme des artifices littéraires. Aussi y arrive-t-il ce que chacun de nous peut constater dans chacune de nos conversations : un même mot peut avoir des *sens* et surtout des *valeurs* différentes, souvent opposées, pour plusieurs individus. Ainsi le mot *ātman* (primitivement « souffle, souffle vital, vie, *anima*, puis *animus* et enfin « la personne », « soi-même ») est la source d'innombrables confusions, chacun l'entendant comme ce avec quoi il a coutume de s'identifier : corps, passions, sentiment, imagination, intellect, volonté — exactement les mêmes confusions que peuvent faire aujourd'hui les lecteurs de Platon à propos du « connais-toi ».

A force de pressurer ainsi le langage, la pensée ne peut plus se contenter du support des mots ; elle doit en jaillir pour chercher ailleurs sa résolution. Cet « ailleurs » ne doit pas s'entendre comme un plan transcendant, un domaine métaphysique mystérieux ; cet « ailleurs » est « ici », dans l'immédiat de la vie réelle. C'est d'ici que part notre pensée, et c'est ici qu'elle doit revenir ; mais après quels détours ! D'abord vivre, ensuite philosopher ; mais troisième-ment revivre. L'homme de la caverne dont parle Platon doit en sortir, contempler la lumière du soleil et, *muni de cette lumière* qu'il garde dans sa mémoire, rentrer dans la caverne. La philosophie verbale n'est qu'une étape nécessaire de ce voyage.

#### 7. LA VALEUR DU DISCOURS DANS UN SAVOIR TRADITIONNEL.

Je tiens à rappeler ici, pour éclairer ce que j'ai dit plus haut des spéculations hindoues, comment ce voyage humain était non seulement conçu, mais organisé et institué socialement dans la vieille civilisation de l'Inde.

1. Ailleurs encore, on rapproche *sāman* de la racine *sā*, *sā*, « déchirer, détruire ; achever ; » le *sāman* est ce qui détruit l'illusion, et, musicalement, achève le sens de la stance.

Le fondement de cette civilisation est le *Veda*. La base du *Veda*, c'est un ensemble d'hymnes qui passent pour extrêmement obscurs ; la vérité est que c'est notre esprit qui s'obscurcit devant leur simplicité essentielle : nous nous laissons éblouir par la richesse inouïe des métaphores, et nous perdons de vue le fait toujours simple décrit par ces images lumineuses. Fait si simple qu'il faudrait redevenir un tout petit enfant pour le comprendre. Je ne puis en donner que cette approximation :

*L'homme ne peut pas vivre sans feu ; et l'on ne fait pas de feu sans brûler quelque chose.*

Tel est — à défaut de meilleur résumé — le centre de l'enseignement du *Veda*. Le brâhmane prenait possession de cet enseignement au cours des quatre périodes de sa vie :

1<sup>o</sup> Dans sa septième année, l'enfant entre dans la vie sociale. Il apprend par cœur (et par tête) les hymnes du *Veda* ; il apprend à chanter sous toutes ses couleurs le feu qui fait vivre l'homme, la chaleur que le feu émet, le combustible qui nourrit le feu ; rythmes, mélodies et gestes rituels s'inscrivent dans son corps, et lui serviront durant toute sa vie de mesures pour toutes choses.

2<sup>o</sup> Entre vingt et trente ans, en général, le jeune homme se marie et devient maître de maison. C'est dans cette période qu'il participe activement à la vie sociale. Il a fini d'étudier les Hymnes ; maintenant, il doit lire les commentaires de ces hymnes appelés *brâhmanâs*. Le sens général de ces commentaires est liturgique et mythologique. L'enseignement originel du *Veda* y est, en substance, développé de cette façon :

« Ce Feu, s'il fait vivre l'homme, est donc une puissante divinité ; et, puisqu'il ne peut se manifester pour nous que si nous lui donnons une nourriture, il faut lui offrir des sacrifices. Adorons donc le Feu ; adorons aussi la Chaleur qui se répand partout même quand le feu a disparu, et qui est donc un dieu plus puissant encore ; adorons le Soleil, qui est un Feu céleste. Adorons le liquide inflammable qui sert à ranimer le Feu, père du Feu qui nous fait vivre, et qui est donc notre ancêtre. Adorons donc aussi les ancêtres... » Et ainsi, par métaphores successives, de la simple constatation primitive, toute une mythologie et tout un rituel compliqué se développent. Ces intrications de métaphores et de déductions logiques, l'homme doit les pousser jusqu'à leurs dernières conséquences ; et, même s'il a

déjà redécouvert au fond de cette mythologie le sens simple et originel, il doit continuer à faire les sacrifices et à parler des dieux. Car sa fonction actuelle est avant tout de faire vivre sa famille et d'élever ses enfants ; il doit donc pouvoir répondre par des métaphores justes, c'est-à-dire liées à des choses réelles, aux questions que lui poseront ses enfants — car les enfants posaient déjà à leurs parents les mêmes questions qu'aujourd'hui — : « Où va le feu, quand il s'éteint ? qu'est-ce qu'il veut dire avec ses crépitements ? qui est son père ? est-ce que le feu du soleil mange aussi du bois ? qui a allumé le soleil ? en frottant quels bâtons ?... » A l'enfant qui voit en chaque chose une *personne*, il serait prématuré de donner des explications scientifiques ou métaphysiques ; mais il serait encore plus dangereux de lui raconter n'importe quoi sur ces *personnes*. Il y a des mythes vrais et des mythes faux. Les mythes des *brâhmanas* étaient vrais en ce sens que leurs « dieux » soutenaient des relations identiques, en tant que *relations*, à celles qui unissent les éléments physiques du feu, du combustible, de la fumée, de la chaleur ; du soleil, des nuages, de l'aurore, de la lumière ; relations identiques, enfin, à celles qui unissent les éléments et les activités du petit monde qu'est l'homme. Ce solide système d'analogies, fondé sur un fait physique, servira la pensée animiste de l'enfant ; et il restera valable lorsque l'homme, détournant son regard du monde du dehors, le portera vers le dedans.

3<sup>o</sup> Ce retournement du regard vers soi devient explicite dans la troisième phase de vie selon la tradition hindoue. Le maître de maison, « lorsqu'il voit devant lui les enfants de ses enfants », a achevé sa tâche. Il peut alors « s'en aller dans la forêt ». Il importe avec lui les *Livres des Forêts*, qui sont des commentaires des *mêmes* hymnes du *Veda*. Ces livres lui disent : « Ce feu qui te fait vivre, ce n'est pas le feu physique qui brûlait dans ta maison ; c'est le feu intérieur qui anime ton corps et tes pensées ; c'est le principe actif de toi-même ; c'est à lui qu'il faut offrir des sacrifices ; et le combustible qu'il demande, c'est ta propre substance. Tous les dieux que tu as adorés, ce sont des créations du langage, qui désignent tes facultés, tes activités, tes manières d'être. » L'homme commence alors à tisser en lui-même le même réseau d'analogies que la théologie avait tendu entre les « dieux ».

4<sup>o</sup> Enfin, lorsqu'il a édifié et contemplé son monde intérieur, il

est mûr pour un quatrième enseignement (qui est encore un commentaire aux *mêmes* hymnes), celui des *Upanishads*, c'est-à-dire, selon l'explication hindoue du mot, l'enseignement qui tranche l'illusion. Tout ce qu'il a cru savoir, lui dit-on, tout cela n'est que mots. Le Veda même, ce n'est que mots. Les « dieux » intérieurs qu'il a nourris en lui, ce ne sont que des mots ; ils n'ont pas d'autre réalité que celle que l'homme lui-même lui confère — si l'homme *est*. Mais parler de ce dernier état ne serait que pur verbiage. Tout ce que peut dire l'homme alors, en revenant de la « forêt » (forêt elle-même souvent métaphorique), ce sont les mots originels du Veda, dans leur simplicité : l'homme ne peut vivre sans feu, et l'on ne fait pas de feu sans brûler quelque chose. Il n'a plus besoin de revêtir ces mots de théologie ni de métaphysique. Il peut redire les vers du Veda comme il les disait étant enfant — les mêmes mots, mais dont le sens a été nourri, développé puis absorbé et consommé par l'expérience de toute une vie. C'est cela que les Hindous entendent par le mot *vedânta*, qui désigne la fin, le fond, le dernier mot et en même temps la consommation du savoir traditionnel.

C'est cette existence d'un savoir traditionnel qui a permis à l'Inde antique de représenter jusque dans ses institutions sociales le cours normal — ou qui *devrait* être normal — de la vie humaine : de la simplicité qui s'ignore à la simplicité consciente et recréée, en passant par la complexité d'une recherche embrassant toutes les manifestations de la vie. C'est parce que les mots étaient liés intimement à cette architecture de la vie que les spéculations verbales hindoues gardent toujours leur caractère relatif et transitoire ; intermédiaires qu'elles sont entre la *question* d'où elles sont nées et la *solution* où elles doivent disparaître.

J'ai pris pour exemple la tradition hindoue parce qu'elle a fait tous les efforts possibles pour laisser des documents verbaux qu'il fût impossible de comprendre au moyen de spéculations purement verbales. On retrouverait dans les traditions judéo-chrétiennes — par exemple dans les textes cabalistes, qui vont aussi à la limite de l'exprimable — des caractères analogues (au sens précis du mot). Mais à parler de traditions trop liées encore à nos formes de culture, on risque de soulever la passion des exégètes et de tout brouiller. Pourtant, j'ai cru utile de montrer les analogies profondes entre les témoignages socratiques et ceux des *Upanishads* ; ces

rapprochements peuvent aider un occidental à entrer dans la familiarité de la pensée hindoue, ordinairement enfouie sous un fatras de divagations tantôt savantes, tantôt sentimentales <sup>1</sup>.

En même temps, cet aperçu de ce qu'est un savoir traditionnel montrera, j'espère, que l'absence d'un tel savoir va de pair avec l'existence de *philosophies verbales qui se prennent pour des fins en elles-mêmes*. Mais on ne recrée pas de toutes pièces un savoir traditionnel embrassant toute la pensée et toute l'activité humaine. On ne peut pas davantage imiter une tradition étrangère ni faire revivre une tradition morte ; pour les peuples comme pour les individus, la loi de l'un peut être mortelle à l'autre. Pourtant, l'analogie de la tradition hindoue peut nous suggérer que le savoir traditionnel doit toujours s'édifier sur la base d'un mythe collectif, lié à des institutions et soutenant avec la nature et la société des relations concrètes ; je ne vois actuellement que le savoir scientifique, lié au développement technique et à l'évolution économique moderne, qui tende à répondre à cette définition : c'est cela, une mythologie, et non pas le genre littéraire que l'on désigne communément sous ce nom. Il nous est difficile de concevoir notre savoir technique comme un « mythe », tellement nous sommes identifiés avec lui. Mais les « mythes » des anciens n'étaient pas davantage « mythiques » pour eux. Quel que soit le « mythe » où nous sommes plongés, la philosophie générale, recherche de l'être, n'arrivera à le consommer que si elle sort de ses limites verbales ; mais alors elle devra se réaliser dans une œuvre directe de culture humaine, dans une nouvelle adéquation *de fait* entre la nature, l'organisation économique, les institutions, les divers corps de savoirs, de techniques et d'arts, et les besoins fondamentaux de l'homme. Si c'est là un rêve, eh bien ! réveillons-nous.

René DAUMAL.

1. *Divagations savantes* : d'après BENTLEY et HAUG, le mot *brahman* désigne primitivement « le petit balai fait de l'herbe *kuça* (Poa cynosuroides ?) qu'on se passait de mains en mains dans le sacrifice ». D'ailleurs, d'après HAUG, le mot *veda* désignait aussi le même petit balai. (HAUG, *Le sens primitif du mot BRAHMA*, p. 4, 1868.)

## L'ACHÈVEMENT DE LA PHILOSOPHIE CLASSIQUE

### PAR HEGEL ET SA

### DISSOLUTION CHEZ MARX ET KIERKEGAARD

Hegel termine son *Histoire de la philosophie*, qui représentait pour lui « le centre de l'histoire universelle », par les phrases suivantes : « Voilà donc jusqu'où est arrivé l'esprit universel. La dernière philosophie est le résultat de toutes celles qui l'ont précédée ; rien n'est perdu, tous les principes sont maintenus. Cette idée concrète est le résultat des efforts de l'esprit à travers presque 2.500 ans (Thalès est né en 640 a. J.-C.), de son travail le plus sérieux pour s'objectiver, pour se reconnaître — *Tantæ molis erat se ipsam cognoscere mentem* —. Il lui a fallu un laps de temps aussi étendu pour produire la philosophie de notre époque ; tant est grande la nonchalance et la lenteur avec laquelle il travaille, pour parvenir à ce but<sup>1</sup>. » Après la mort de Hegel un « esprit de l'époque »<sup>2</sup> différent s'est efforcé de créer la philosophie d'une nouvelle époque en dissolvant énergiquement le résultat de Hegel. Mais, de même que la philosophie de Hegel pouvait être un résultat achevé dans « la maturité de la réalité », de même l'effort philosophique de l'époque suivante devait nécessairement être aussi dénué de résultat que sa réalité était inachevée. Au monde du XIX<sup>e</sup> siècle, en totale transformation, correspond un changement radical de l'esprit philosophique. Au lieu d'un seul « Résultat » étendu, ce fut une dispersion, une pluralité d'« expériences » de principe. La plus grande tentative de cet ordre fut la « psychologie expérimentale » de Kierkegaard et la révolutionnaire philosophie de la pratique de Marx,

1. XV, 685.

2. XIII, 66 ; XIV, 275. On se rapporte pour la première fois et expressément à « l'esprit de l'époque » dans l'ouvrage d'E. M. ARNDT (1805) ainsi intitulé. L'accord de la philosophie avec l'esprit de l'époque devint, après la mort de Hegel, un programme général grâce à l'influence d'A. RUGE.

qui restent toutes deux encore entièrement dans l'horizon de Hegel. A l'expérience politique de Marx répond l'expérience religieuse de Kierkegaard qui se nomme lui-même un « homme échantillon, tel qu'il pourrait devenir nécessairement dans une crise », un « cobaye de l'existence ». C'est dans la conscience expresse qu'il risquait un essai de « philosophie expérimentale » que Nietzsche s'est aussi compris, et tout ce qui justement, depuis lors, a été essayé par des penseurs sérieux de notre temps et risqué par des hommes d'action ne sont, plus ou moins, que des expériences, dans la meilleure et la pire acception de ce mot.

Cet esprit expérimental du temps a son origine, du point de vue de l'histoire de l'esprit, dans l'époque dont l'achèvement par Hegel fut la fin irrémédiable et, par suite, le début d'une autre période. Dans une seule et même année, en 1843, parurent les *Principes de la philosophie de l'avenir* de Feuerbach, la *Critique de la philosophie politique de Hegel* par Marx et l'*Alternative* de Kierkegaard. Cependant la puissance et la profondeur de l'esprit compréhensif de Hegel peuvent s'évaluer par ce fait que même ses adversaires les plus étrangers et les plus opposés les uns aux autres, ceux qu'il apparaît quasi-absurde de réunir, ont été des hégéliens et le sont restés plus qu'ils ne voulaient : Marx et Kierkegaard, l'un dialecticien « matérialiste », l'autre « existentiel ». Sur la base de la conversion de principe exécutée par Feuerbach qui passe de l'« esprit » absolu à l'« homme »<sup>1</sup> en chair et en os et limité, ils transforment tous deux la philosophie une et absolue de l'esprit, aussi bien subjectif qu'objectif, de Hegel, en une analyse dichotomée de l'existence *interne* de l'*individu* et des conditions *extérieures* de vie de la *masse*. Pour si éloignés qu'ils soient l'un de l'autre, ils sont pourtant proches parents dans l'attaque menée en commun contre ce qu'ils trouvent avant eux et dans leur origine hégélienne. De deux côtés différents, mais dans la même mesure, ils divisent tous deux l'empire un et uni de l'esprit historique de Hegel et tous deux ils dissolvent le monde bourgeois-chrétien, dont Hegel avait encore l'intention de « maîtriser » des « extrêmes perdus » dans l'État bourgeois et chrétien. L'achèvement de l'histoire spirituelle de Hegel est pour tous deux une préhistoire, précédant une révolution

1. Voyez de l'auteur : M. Weber et K. Marx, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1932, vol. LXVII, n° 1 et II, p. 175 sqq.

extensive et une réforme intensive <sup>1</sup>. Tout ce qui les sépare, confirme aussi leur communauté dans la même considération de ce DUALISME TOTAL des choses terrestres et divines, de l'homme et du monde, dualisme dont le jeune Hegel avait fait lui-même son point de départ à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle pour rétablir l'absolu, conçu comme une réunion suprême de la dualité. Or, si « la séparation est infinie, la constatation de l'objectif ou du subjectif », du terrestre ou du divin, est « indifférente », car le dualisme en tant que tel reste des deux points de vue le même : « Fini absolu contre infini absolu », trouvons-nous dans le premier fragment du système de Hegel de 1800 <sup>2</sup>. Quant au dualisme en tant que tel, il n'y a pas lieu de distinguer si l'homme se considère comme absolument indépendant ou comme dépendant absolument d'un Dieu éloigné, s'il se conçoit comme un individu isolé ou comme une existence en masse, comme une existence tout à fait extériorisée ou tout à fait intériorisée ; car l'un de ces extrêmes amène naturellement l'autre et « plus l'intérieur devient indépendant et séparé, plus l'extérieur devient aussi indépendant et séparé. » Mais le fait que justement l'union suprême de ce qui est séparé, réalisée par Hegel, pouvait être le point de départ d'une très profonde dualité, ce fait montre que l'achèvement propre de Hegel était déjà une fin qui clôt l'histoire et une « réconciliation avec la mort ». Mais la grandeur historique de Hegel réside dans ce fait qu'il fit doublement époque et ce dans des sens opposés : en terminant une époque de 2.500 ans, et, par là-même, en ouvrant une nouvelle <sup>3</sup>. Tout un monde de la langue spirituelle, de concepts et de culture finit avec l'achèvement du savoir de Hegel et nous sommes encore au début de cette fin. Car notre « aujourd'hui » n'est pas d'hier ou d'après-demain, mais c'est le prolongement durable de cette période aussi courte qu'intensive,

1. KIERKEGAARD, *Das Eine, was not tut, Zeitwende*, III<sup>e</sup> année, n° 1, 1927.

2. *Theologische Jugendschriften*, éd. NOHL, p. 351.

3. Cette ambiguïté de l'achèvement hégélien se révèle déjà involontairement dans la phrase : « tantæ molis erat, se ipsam cognoscere mentem, » au lieu de : « romanam condere gentem » (VIRGILE, *Énéide*, I, 33), car on doit la comprendre sans doute, comme modifiant le vers de Virgile. Or, elle signifie : pour arriver à fonder d'abord Rome, il fallut bien un tel effort ; mais il n'en fallut pas un moindre pour acquérir, en fin de compte, une connaissance profonde de soi-même en esprit. Cependant, tandis que Hégel n'était ambigu qu'en lui-même et pouvait être encore net pour lui-même en ce qui concerne l'achèvement, Nietzsche fut déjà ambigu à lui-même, en sa qualité, de « dernier philosophe » et en même temps de « devancier du siècle futur et d'un avenir encore non démontré ».

dans laquelle l'empire réuni de Hegel s'est décomposé en provinces dispersées. Ce dernier grand événement de l'histoire de la philosophie allemande n'est pas dépassé, pas même encore rattrapé. Avec la mort de Hegel débute notre propre histoire de l'« esprit » — comme nous l'appelons encore d'après lui, mais qui n'en a plus que le nom — et qui était encore pour Hegel l'histoire du Logos chrétien dans des concepts grecs.

Pour comprendre cette décomposition du système de Hegel, on doit considérer deux points : il faut I) montrer que cette décomposition fut véritablement la décomposition d'un accomplissement. Seul, quelque chose d'ainsi accompli peut aussi se dissoudre complètement. Cet accomplissement doit — eu égard à Marx et à Kierkegaard — se subdiviser en trois points de vue : 1<sup>o</sup> en tant qu'accomplissement de toute l'histoire de la philosophie en un système conçu comme terminant définitivement l'histoire du concept, et par conséquent, absolu ; 2<sup>o</sup> en tant que conciliation accomplie de la philosophie avec la vérité terrestre de l'État de la société bourgeoise (dans la philosophie hégélienne du droit) ; et 3<sup>o</sup> en tant qu'accomplissement de la conciliation de la philosophie avec la réalité divine du christianisme (dans la philosophie hégélienne de la religion). Car ces deux domaines, l'État et le Christianisme, déterminent excellemment la conciliation de principe de la philosophie avec la réalité en général, c'est-à-dire avec ce « qui est » et doit être compris. Il faut II) montrer que la critique dissolvante de Marx et de Kierkegaard a détruit exactement ce que la philosophie constructive de Hegel a maintenu encore jusqu'en 1830. Marx détruit le monde bourgeois capitaliste, philosophiquement dans la *Critique de la philosophie hégélienne du droit* (1841), politiquement dans le *Manifeste communiste* (1847) et économiquement dans le *Capital* (1867). Kierkegaard détruit, surtout par l'*Instant* (1855) le monde bourgeois-chrétien et la chrétienté sécularisée. Et enfin il faut III) montrer que cette dissolution critique de Marx et Kierkegaard a été préparée par le jeune Hegel lui-même, puisque sa conciliation avec ce qui est commence par une rupture avec l'existant. Cette rupture originaire qui détermina Hegel vers 1800 à l'« accord avec le temps » réapparaît vers 1840 dans la nouvelle génération. A cette époque, après la Révolution de juillet 1831, Hegel avait fini par se résigner dans le sentiment que le monde allait changer.



## I

## 1. HEGEL MET UN TERME HISTORIQUE A LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE.

Au début comme à la fin des conférences sur l'histoire de la philosophie, Hegel a conçu son propre point de vue de l'achèvement philosophique et édifié historiquement l'empire de la pensée. D'après la division de l'histoire de l'esprit adoptée par Hegel, son propre système doit être regardé comme le point final de la troisième période. La première époque va de Thalès à Proclus et englobe le commencement et la fin du monde antique. A son apogée, chez Proclus, se place, selon l'interprétation de Hegel, la conciliation antique du fini et de l'infini, du monde terrestre et divin. La deuxième époque, l'époque chrétienne, va d'abord jusqu'à la Réforme, qui prépare, à nouveau, à l'intérieur du monde devenu chrétien, la même conciliation du terrestre et du Divin, pour être enfin dans la troisième époque, après la Réforme, dans la philosophie chrétienne, de Descartes à Hegel, achevée par ce dernier. Ces systèmes philosophiques modernes de la troisième époque engendrent la conciliation, d'abord seulement objet de foi, par la pensée abstraite. Tous ne sont, d'après Hegel, que des manières plus ou moins complètes de l'union unifiante, à la fin de laquelle se place la synthèse absolue de Hegel : l'esprit chrétien absolu qui se conçoit dans son élément, c'est-à-dire dans la réalité en tant que sienne et entièrement appropriée. Par là même le monde est devenu « spirituel » ou « intelligent » au sens chrétien. Par suite, l'histoire de l'esprit de Hegel n'est pas terminée seulement de façon provisoire, à l'endroit que l'on voudra, mais « finie » de façon expressément définitive. Même sa forme logique est pour cette raison historique une « conclusion », c'est-à-dire la jonction du commencement à la fin <sup>1</sup>. Cette conclusion de l'histoire de la philosophie est, aussi peu que la conclusion de la *Phénoménologie*, de la *Logique* et de l'*Encyclopédie*, un point d'arrivée contingent, mais au contraire, expressément, le « fait d'être au but » et par conséquent un résultat. Comme Proclus,

1. XV, 690.

dans l'antiquité, Hegel a maintenant opéré la jonction du monde chrétien, du Logos chrétien avec l'absolue totalité de l'idée organisée concrètement ; partant, il a mis le point final à l'ensemble des trois époques. Se référant à Proclus, Hegel remarque qu'une telle réunion de tous les systèmes dans un système total compréhensif n'est pas un pur « éclectisme », mais une notion plus profonde de l'idée, « telle qu'elle doit se produire de temps en temps », c'est-à-dire à l'intervalle de certaines époques <sup>1</sup>. Chez Proclus, l'esprit universel se trouve, dit-il, à un grand « tournant » qui précède la « rupture absolue », c'est-à-dire l'irruption du christianisme dans le monde antique. La divinité du réel avait encore été pour Proclus un « idéal » abstrait, avant de devenir réalité terrestre dans l'individualité déterminée du Christ, Homme-Dieu. Ce n'est qu'à ce moment-là que s'accomplit « l'ardent désir » du monde antique, et la préoccupation du monde de se réconcilier avec l'esprit, de se reconnaître en lui, a été, à partir de cette époque-là, transmis au monde chrétien-germanique. Or, la même secousse imprimée, à l'intérieur du monde antique, par l'esprit universel dans la philosophie alexandrine de Proclus, ce même esprit l'a imprimée maintenant, à l'intérieur du monde chrétien, dans la philosophie de Hegel. Et les philosophes qui font époque sont les « mystai », qui ont été présents quand cette secousse se réalisa au tréfonds de l'esprit universel <sup>2</sup>. Dans une lettre à Creuzer <sup>3</sup>, qui édita la *Théologie* de Proclus, Hegel parle également du « progrès énorme » dont le mérite revient en première ligne à Proclus, et qui fut, selon lui, le « véritable moment critique » du passage de la philosophie antique au christianisme. Et, ajoute-t-il, il s'agit maintenant de faire de nouveau un tel progrès. Rien ne lui semble, par conséquent, plus opportun que cette nouvelle édition de Proclus <sup>4</sup>.

Que s'ensuit-il de là, pour la propre progression de Hegel vers l'achèvement de la philosophie chrétienne ? Apparemment, que cet achèvement devait être le moment critique qui prépare un passage au-delà du christianisme. Ce passage à une philosophie nettement non-chrétienne, Feuerbach le premier, puis Marx, mais aussi Kier-

2. XV, 34, 95.

2. XV, 95, sqq.

3. *Lettres*, II, 52.4. Cf. FEUERBACH, *Lettres*, I, éd. par K. GRÜN, 407 sqq., et *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, n° 29.

kegaard, l'ont accompli ; car la retraite de Kierkegaard sur le sommet dialectique de l'attitude de paradoxe « devant Dieu » détruit la philosophie chrétienne en même temps que « le monde chrétien » tout entier. Mais, si Hegel est consciemment un tournant décisif, son achèvement systématique de la philosophie chrétienne et antique est, exactement comme celui de Proclus, pour employer les termes de Hegel : une « conciliation de la mort ». Dans ce cas, son apparition suprême accompagne le début de la décadence du monde réel, en une époque où « tout est en pleine dissolution et tend à fonder un ordre nouveau <sup>1</sup> ». Ainsi, selon la détermination de Hegel, la philosophie alexandrine est le dernier épanouissement de l'Empire romain décadent et il en fut de même, aux <sup>xv</sup><sup>e</sup> et au <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècles, à la fin de la deuxième époque, lorsque la vie germanique du moyen âge prit une autre forme. « La philosophie commence au lit de mort d'un monde réel ; quand elle se présente... peignant gris sur gris, la fraîcheur de la jeunesse, de la vivacité est déjà loin ; et sa conciliation n'est pas une conciliation dans la réalité, mais dans le monde idéal. En Grèce les philosophes se sont retirés des affaires politiques ; ils sont des oisifs, comme le peuple les appelait, et se sont réfugiés dans le monde de la pensée. C'est là une détermination primordiale, attestée par l'histoire de la philosophie elle-même <sup>2</sup>. » La philosophie politique de Hegel, elle aussi, peint gris sur gris, ne veut pas rajeunir le monde « achevé », mais seulement le connaître. Elle est, en tant que connaissance, une reconnaissance, une réconciliation avec la réalité. La pensée est maintenant tout à fait chez elle et en même temps elle embrasse, comme idée organisée, tout l'univers de la nature en tant que monde devenu « intelligent », clairvoyant et transparent à la fois. Toute l'« objectivité » existante, ce qui au premier abord nous est étranger, ne fait plus qu'un avec sa « génération spontanée ». Le point de départ primitif de Hegel, la dualité, la contradiction entre la vie « offerte » et la vie « but de nos efforts », entre la réalité et l'idéalité, lui paraît maintenant levée dans la compréhension. « Une nouvelle époque a jailli dans le monde. Il semble que l'esprit universel ait réussi, à l'heure actuelle, à dépouiller tout caractère étranger et objectif et à se concevoir enfin comme esprit absolu, à procréer ce qui lui devient objectif

1. XIII, 67.

2. XIII, 66 sqq.

et à le garder, par contre, avec calme en son pouvoir <sup>1</sup>. » C'est dans cette unité de l'objectivité et de l'activité spontanée — qui est aussi, notons le bien, l'idée de Marx — qu'est inclus le sens accompli, plein et achevé de la « nouvelle » époque. Ce sens de l'achèvement de Hegel, qui met un terme à l'histoire, a été compris aussi bien par les vieux que par les jeunes Hegéliens, mais il n'est plus compris de nos néo-hégéliens modernes. Le néo-hégélien est nécessairement enfermé dans la contradiction suivante : en tant qu'hégélien, il est obligé de s'en tenir au vieil Hegel, et simultanément, en tant que néo-hégélien, il doit faire des concessions, à une époque différente et abandonner le principe hégélien de l'achèvement. Car comment renouveler quelque chose d'achevé ? Au contraire, les vieux hégéliens furent conséquents avec eux-mêmes, en considérant, encore vers 1870, toutes les tentatives faites entre-temps comme de simples suites historiques d'une préhistoire déjà terminée en principe, qui avait tout au plus besoin d'être réformée <sup>2</sup>. Et les jeunes hégéliens furent assez conséquents avec eux-mêmes, ou bien pour laisser mourir le système achevé de Hegel, comme Stirner et Bauer, ou, comme Ruge et Feuerbach, pour le modifier selon l'esprit d'une époque différente, ou, comme Marx et Kierkegaard, pour tirer de la modification déjà intervenue deux conséquences pareillement radicales et pour dissocier le système de Hegel par une critique productive. Ils ont tous sur les néo-hégéliens modernes l'avantage de n'avoir pas méconnu cette chose inouïe qui réside dans le fait que Hegel a achevé trois époques de la philosophie, et ce, de façon consciente, avec le « courage de la reconnaître ». Or cette hardiesse avec laquelle Hegel met le point final à l'histoire du concept de la philosophie n'est ni plus ni moins grande que, par exemple, celle de sa philosophie de la nature et de la religion. Cette faculté hégélienne d'organiser l'idée de façon absolue, et dans tous les domaines, prouve qu'il fut réellement un second Proclus, le dernier philosophe chrétien à un tournant décisif du monde et de l'esprit. Et si dans la philosophie de Hegel se résume un effort de 2.500 ans, *se ipsam cognoscere mentem*, cet effort fut désormais réservé à ceux

1. XV, 689.

2. Voyez K. ROSENKRANZ, *Hegel als Deutscher Nationalphilosoph.*, (1870), p. 313 sqq. et *Hegels Leben* (1844), p. XII sqq. ; J.-E. ERDMANN, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1870, paragr. 331 sqq.

qui, comme d'abord Marx et Kierkegaard, ne se sont plus reconnus dans ce que Hegel avait conçu <sup>1</sup>.

## 2. LA RÉCONCILIATION DE HEGEL AVEC LA RÉALITÉ TERRESTRE DE L'ÉTAT.

La philosophie juridique de Hegel (1821), contemporaine de sa première conférence sur la philosophie de la religion, est l'aboutissement concret de sa tendance de principe à la réconciliation avec la réalité, en général, en tant que philosophie politique avec la réalité politique, en tant que philosophie de la religion avec la réalité chrétienne. Et ici Hegel ne se réconcilie pas seulement avec la réalité, mais aussi en elle, bien que ce soit « en concept ». Arrivé à ce point culminant de son activité, Hegel a conçu son monde réel comme « adapté » au temps et, réciproquement, l'État chrétien-prussien a accueilli la philosophie en la personne de Hegel <sup>2</sup>. Dans la préface à la *Philosophie du Droit*, Hegel commente, dans un sens expressément polémique, « la position de la philosophie par rapport, à la réalité ». C'est ici que se trouve le point problématique, où Marx et Kierkegaard ont ensuite exigé, contre Hegel, une « réalisation » de la philosophie. La philosophie devient chez Marx « la tête du prolétariat », chez Kierkegaard la pensée pure devient « le penseur existant ». Hegel combat l'opinion qu'il n'y aurait jamais eu encore, dans la réalité, d'État véritablement raisonnable, spirituel, que le véritable État serait un simple idéal et un postulat <sup>3</sup>. Or, la vraie philosophie est en tant que telle « recherche du rationnel » et par là même aussi la conception du « présent et du réel », non pas le postulat de quelque chose d'au-delà, d'un État idéal, qui doit être, mais n'existe jamais. Hegel concevait, dans l'État prussien présent de 1821, une réalité dans le sens défini de la logique <sup>4</sup> c'est-à-dire une unité devenue immédiate de l'essence intérieure et de l'existence extérieure, quelque chose de réel dans le sens « emphatique » du mot, de divin sur terre. Dans cette « maturité de la réalité » désormais atteinte — mais aussi : mûre pour la décadence — la pensée ne se trouve pas en un rapport critique, opposée

1. Cf. à ce sujet, à la fin de cet article ma critique de Kroner.

2. *Conférence inaugurale de Hegel à Berlin, Enc. (LASSON), LXXII.*

3. VIII, 7 sqq. ; XIV, 274 sqq.

4. *Logik*, II, (LASSON), p. 156; *Enc.*, parag. 6.

à la réalité, mais fait, en tant qu'idéal, face au réel, réconciliée avec lui <sup>1</sup>. La raison consciente de soi de la philosophie politique et la raison en tant que réalité donnée, qu'État réel, sont unis ensemble et ne font qu'une seule et même chose « dans la profondeur » de la substance spirituelle, dans l'esprit substantiel du temps <sup>2</sup>. Il n'est pas dit que la philosophie politique de Hegel, au point culminant de son achèvement alexandrin, soit une conciliation « de la mort », mais cela apparaît en ce fait que Hegel, empruntant sa comparaison aux « *Geheimnisse* » de Goethe, désigne la raison conciliatrice comme une « rose » de la « croix » du temps présent. Seulement, cette comparaison de la raison avec la rose de la croix du temps présent tient compte aussi de la différence entre les choses telles qu'elles sont et telles qu'elles doivent être et, par là-même, de la rupture chrétienne avec le monde réel. Mais ce qui sépare la raison, en tant qu'esprit conscient de soi, de la raison en tant que réalité donnée, donc ce qui résiste à la conciliation et en fait, par là-même, une simple « réconciliation », Hegel en donne une explication aussi dogmatique que vague en l'appelant « le lieu de quelque abstraction, qui n'a pas encore trouvé sa libération en un concept <sup>3</sup>. » A cet *hiatus irrationalis* correspond, dans le commentaire hégélien du concept de réalité rationnelle, la distinction de l'« apparence » et de l'« essence », de l'« écorce bigarrée » et du « puits intérieur », de l'existence extérieurement contingente et de la réalité intérieurement déterminée. Dans le reproche des être « accommodés » justement au provisoire, le fait que Hegel exclut philosophiquement l'existence simplement passagère, « contingente », de la zone d'intérêt de la philosophie en tant que notion de la réalité, retombe sur lui-même. Or, l'accommodation est masquée par le concept hégélien de la réalité en tant que « ce qui est », parce que l'expression « ce qui est » coïncide aussi bien avec ce qui ne fait qu'exister qu'avec ce qui est vraiment réel.

Mais, en même temps, la propre conciliation hégélienne de la raison avec la réalité dans la philosophie politique est douteuse, si l'on songe que Hegel pouvait, à la même époque, dans une lettre publiée par Rosenkranz, déclarer que l'Europe était déjà devenue

1. VIII, 20 ; XV, 685.

2. Cf. au contraire, MARX, I, 1, p. 612 sqq.

3. VIII, 18 sqq.

une sorte de cage dans laquelle deux sortes d'hommes semblaient seulement se mouvoir à leur aise : ceux qui appartiennent eux-mêmes à la catégorie des gardiens et ceux qui se sont choisis dans la cage une petite place où ils n'ont à agir ou réagir ni pour, ni contre les barreaux. Et, dans des circonstances telles que l'on ne peut sincèrement pas s'accorder avec elles, il est, ajoute-t-il, plus avantageux de vivre sa vie en bon épicurien et de « rester pour soi-même une personne privée ». Hegel oppose l'avenir de la Russie à cette cage européenne. Les autres États modernes, écrit-il, ont apparemment déjà plus ou moins atteint, même peut-être dépassé le terme de leur évolution. Leur situation est devenue « stationnaire » ; par contre la Russie porte en son sein une « énorme possibilité de développement de la nature intensive <sup>1</sup> ». Il est fort peu croyable — et c'est pourtant l'opinion de Rosenkranz — que Hegel n'aurait fait que plaisanter ici, pour égayer son ami balte, alors que Hegel pressentait justement l'approche du sentiment de dissolution de l'époque suivante, le prédisait, et concevait lui-même le premier et le dernier épanouissement de la philosophie comme l'escorte d'une décomposition <sup>2</sup>. Mais, à l'opposé de Marx, Hegel n'a pas conçu cette décadence réelle d'une façon révolutionnaire, le regard tourné vers un prolongement futur et profane, mais, au contraire, de façon conservatrice, par un coup d'œil en arrière sur un christianisme achevé. La « fin des temps » était déjà là, en principe, lorsque le temps fut accompli par le Christ, et sur la base de cette imprégnation du temps par l'esprit du christianisme, Hegel parfait ce principe qui devient un épanouissement abstrait, et sa philosophie de l'absolu est, du début à la fin, et jusque dans la logique elle-même, une théologie philosophique, une philosophie de la religion. C'est la seconde forme concrète de la réconciliation avec la réalité et, en même temps, le deuxième point faible, exposé en particulier aux attaques de Kierkegaard ; car pour Marx la critique de la religion était déjà close avec Feuerbach, Strauss et Bauer <sup>3</sup>.

1. K. ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, p. 304 sqq. ; cf. aussi Br. BAUER, *Russland und das Germanentum*, 1853. — Mais DILTHEY eut encore aussi peu de compréhension pour le « pessimisme » de Burckhardt que Rosenkranz pour les perspectives sombres de Hegel (*Der Junge Dilthey*, Leipzig, 1933, p. 237).

2. XIII, 66.

3. MARX, II, p. 607.

### 3. LA RÉCONCILIATION DE HEGEL AVEC LA RÉALITÉ DIVINE DU CHRISTIANISME.

Pour si abstruse que la philosophie hégélienne de la religion apparaisse aussi bien aux théologiens qu'aux philosophes, aujourd'hui encore plus que jadis<sup>1</sup>, elle appartient pourtant essentiellement au système de Hegel, dont les premiers débuts furent théologiques. Elle n'est pas une partie spéciale et séparable de l'ensemble du système, mais, au contraire, son centre spirituel, et toute sa philosophie est une théologie philosophique, car le concept hégélien de l'esprit est inclus dans l'esprit du christianisme. La philosophie est, certes, devenue à ses yeux « la sagesse du monde <sup>2</sup> », mais elle n'en est pas moins restée, en tant que sagesse, la sagesse de Dieu <sup>3</sup> et sa connaissance est aussi peu en opposition avec la foi que l'État avec l'Église. Il se disait condamné par Dieu à être un philosophe <sup>4</sup>. La vraie philosophie est déjà elle-même, quoique « d'une manière particulière », un service divin <sup>5</sup>, la philosophie de l'histoire est une théodicée, la philosophie politique est la compréhension du divin sur terre, la logique, une représentation de Dieu dans l'élément abstrait de la pensée pure. Hegel philosophe « au dimanche de la vie », bien au-dessus des affaires et des soucis des jours ouvrables, « du banc de sable de cette vie temporelle ». Marx et Kierkegaard pensent — dans un monde banalisé, prosaïque, dont l'esthétique de Hegel connaît déjà le prosaïsme — à la banalité soucieuse, extérieure et intérieure, de l'homme.

La vérité philosophique du christianisme réside pour Hegel dans ce fait que le Christ, en tant que Dieu fait homme, a concilié la dualité de l'humain et du divin <sup>6</sup>. Cette conciliation ne peut avoir lieu dans l'homme que parce qu'elle eut déjà lieu dans le Christ, mais il faut aussi, pour être la vérité en soi, qu'elle soit produite par nous et pour nous-mêmes <sup>7</sup>. Cette unité de la nature divine et humaine,

1. Cf. ROSENKRANZ, *loc. cit.*, p. 400.

2. IX, 440, et *Enc.*, parag. 552.

3. XII, 15.

4. *Br.*, II, 377.

5. Cf. de l'auteur « la critique philosophique de la religion chrétienne au XIX<sup>e</sup> siècle dans *Theologische Rundschau.*, 1933, n° 3 et 4.

6. XI, 1, 288 sqq. (LASSON, XIV, 134) ; *Phénom.* (LASSON), p. 529.

7. XII, 209, 228, 235 ; *Enc.*, paragr. 482.

authentifiée pour Hegel, par l'humanisation de Dieu, s'est tout simplement scindée pour Marx et Kierkegaard, et l'athéisme radical de Marx, sa croyance absolue en l'homme est, par conséquent, infiniment plus éloigné de Hegel que de la différence absolue de Kierkegaard entre l'homme et Dieu. Pour Marx, le christianisme est « le monde à l'envers », pour Kierkegaard il est une attitude détachée du monde « devant Dieu », pour Hegel il est une existence dans la vérité, basée sur l'humanisation de Dieu. La nature divine et humaine « ensemble », c'est, certes, une expression « dure » et « difficile », mais seulement tant qu'on l'admet de façon représentative et qu'on ne la saisit ni ne la comprend pas spirituellement. Par cette « énorme combinaison » : Homme-Dieu, l'homme acquiert la conviction que la faiblesse finie de la nature humaine n'est pas incompatible avec cette unité <sup>1</sup>.

Exprimée en tant qu'« État », cette conciliation du terrestre et du divin est le « royaume de Dieu », c'est-à-dire une réalité dans laquelle Dieu règne en tant qu'esprit un et absolu. Le but du jeune Hegel <sup>2</sup> était déjà de produire méthodiquement cette réalité dans la pensée, et ce but est atteint « enfin » dans l'*Histoire de la philosophie* de Hegel. Le royaume de Dieu de la *Philosophie de la religion* est identique à l'« royaume intellectuel » de l'*Histoire de la philosophie* et à l'« royaume des esprits » de la *Phénoménologie de l'esprit*. Ainsi la philosophie est dans l'ensemble la même réconciliation avec la réalité que le christianisme, par l'humanisation de Dieu, et, en tant que réconciliation conçue enfin complète avec le monde, une théologie philosophique. La langue raisonnable du concept ne faisait encore qu'un pour lui avec la « langue de l'enthousiasme », qui lui permettait de dire en tant que philosophe : « Tendez d'abord vers le royaume de Dieu et vers sa justice <sup>3</sup>. » La théologie de Hegel empiète sur la logique. De même que Dieu est, dans l'élément de l'éternité, « la fin de soi avec soi » (XII, 247), et que le sentiment : « Dieu même est mort » (I, 153) est « l'abîme du néant » où tout sombre, de même le commencement de la logique est la dialectique de l'être et du néant, et sa forme suprême n'est pas un

1. X/I, 238 sqq. Par suite, la distinction de Kierkegaard entre l'existence socratique et l'existence chrétienne est déjà dans HEGEL, XII, 240 et 246 sqq.

2. Br., I, 13 et 18.

3. XII, 244 ; cf. par contre KIERKEGAARD, *Det Augenblick*, p. 98.

jugement, mais une « conclusion ». A l'unité ternaire de la divinité correspond la marche ternaire de la dialectique.

On en avait fini, vers 1840, de cet achèvement spéculatif de l'État et du christianisme dans une philosophie chrétienne. Par suite, ce n'est pas par hasard que la rupture historique avec la philosophie de Hegel est, chez Marx, une rupture avec la philosophie de l'État et chez Kierkegaard, une rupture avec la philosophie de la religion, et en général avec l'union du christianisme et de la philosophie. Cette rupture, Feuerbach ne l'a pas moins accomplie que Marx et Bruno Bauer pas plus que Kierkegaard, seulement de façon différente. Feuerbach réduit la « nature » du christianisme à l'homme sensuel, Marx aux contradictions du monde humain, Bauer explique comment le christianisme est issu de la décadence du monde antique, et Kierkegaard le réduit, — en sacrifiant l'État chrétien, l'Église et la théologie chrétienne, bref, tout son caractère positif dans l'histoire universelle — au pur paradoxe d'une volonté désespérée et résolue de croyance <sup>1</sup>. Quelle que soit la façon dont ils réduisent le christianisme existant, ils détruisent en commun le « monde chrétien » et, par là, la philosophie de la religion de Hegel, philosophie de la conciliation. La réalité ne leur paraissait plus rationnelle, spirituelle et chrétienne. En pleine conscience de la fin accomplie de la philosophie chrétienne de l'esprit chez Hegel, Feuerbach écrit en 1842-43 sous le titre « nécessité d'un changement » : « La philosophie traditionnelle tombe dans la période de décadence du christianisme, de sa négation, qui, en même temps, voudrait être aussi son affirmation. La philosophie hégélienne masquait la négation du christianisme... c'est-à-dire elle le niait, tout en le posant, et derrière la contradiction entre le christianisme primitif et achevé... Mais une religion ne se maintient que si elle est gardée dans son sens primitif, originel.... Le christianisme est nié... dans l'esprit et le cœur, dans la science et la vie, l'art et l'industrie, d'une façon fondamentale, irrémédiable, sans espoir.... Jusqu'ici la négation était inconsciente. Maintenant seulement elle devient consciente, voulue, objet direct de nos efforts, d'autant plus que le christianisme s'est confondu avec... la liberté politique. La négation consciente fonde une nouvelle époque, la nécessité d'une nouvelle philosophie,

1. Cf. de l'auteur « La critique philosophique de la religion chrétienne au XIX<sup>e</sup> siècle » (*loc. cit.*).

décidément non-chrétienne<sup>1</sup>. » Cette philosophie non-chrétienne de l'avenir — le livre de Nietzsche *Au delà du bien et du mal*, s'appelle, lui aussi, un prélude à une philosophie de l'avenir — vivait naturellement de programmes tandis que Hegel pouvait vivre encore sur le passé, tout à fait dans la réalisation. Or, seul celui qui « a le courage d'être absolument négatif » peut avoir, selon Feuerbach, la possibilité de produire le nouveau, et c'est aussi par la radicalisation du concept hégélien de l'ironie romantique, comme d'une « négativité absolue », que commence la production de Kierkegaard dans *Le concept de l'ironie*. Et aujourd'hui encore, cent ans après Hegel, c'est la force de la philosophie allemande d'être absolument négative et de poser le problème de l'Être et du néant, de l'« Être et du temps ». Sa force nihiliste est, comme déjà à cette époque-là, en même temps son point faible. C'est dans cette négativité absolue que Feuerbach, Stirner et Bauer s'unissent à Marx et Kierkegaard, comme les vrais héritiers historiques de la philosophie chrétienne de l'Univers de Hegel. L'achèvement de Hegel apparaît de plus en plus nettement à la lumière de la fin.

Hegel lui-même n'a pas donné d'expression directe à cette conscience de terminer une époque de l'histoire, mais une expression indirecte. Il la manifeste par ce fait qu'il pense, en jetant un regard vers le passé dans « la vieillesse de l'esprit », et en même temps en cherchant une découverte possible dans le domaine de l'esprit, tout en réservant expressément la connaissance de cette découverte. De rares indications sur l'Amérique qui, à cette époque, apparaissait comme le futur pays de la liberté<sup>2</sup>, et sur le monde slave, visent à la possibilité, pour l'esprit universel, d'émigrer hors d'Europe, afin de préparer de nouveaux protagonistes du principe de l'esprit découvert en Grèce, développé dans l'ère chrétienne-germanique et achevé avec Hegel. « L'Amérique est donc le pays de l'avenir, dans lequel l'importance de l'histoire universelle doit se manifester, à une époque prochaine, par exemple dans la lutte de l'Amérique du Nord et du Sud ; c'est un pays qu'appellent de

1. *Briefwechsel und Nachlass*, 1820-1850, présenté par K. GRÜN 1874, I, p. 408. Dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, Treitschke est devenu typique de cette confusion du christianisme avec la liberté politique. Cf. là-dessus F. OVERBECK, *Christentum und Kultur*, p. 189, sqq.

2. A. RUGE, *Aus früherer Zeit*, IV, p. 72 à 84. Mais déjà Fichte pensa à émigrer en Amérique, lors de l'écroulement de la vieille Europe (*Lettre à sa femme du 28 mai 1807*).

leurs vœux tous ceux qu'ennuie la salle d'armes historique de la vieille Europe. On dit que Napoléon déclara : cette vieille Europe m'ennuie. » Mais « ce qui jusqu'aujourd'hui se passe ici, en Amérique, n'est que l'écho du vieux monde et l'expression d'une vivacité étrangère ; et, en tant que pays d'avenir, celui-ci ne nous regarde pas. Le philosophe n'a rien à voir avec des prophéties.... » De même, Hegel termine une remarque sur l'importance future du monde slave, en tant qu'intermédiaire entre l'esprit européen et asiatique, par cette phrase ; « Savoir si cela s'accomplira dans la suite, ne nous préoccupe pas ici<sup>1</sup>. »

La Révolution de Juillet ébranla encore fortement Hegel peu de temps avant sa mort. Il aperçoit, avec indignation et terreur, l'irruption de modifications révolutionnaires et de dualismes, contre lesquels il défendit alors l'état actuel, en tant que « ce qui est », comme s'il était éternel<sup>2</sup>. La toute première critique révolutionnaire hégélienne (1798) de la Constitution de l'Allemagne est remplacée maintenant (1831) par une critique réactionnaire, et son attaque primitive contre ce qui ne fait qu'exister encore aboutit dans son dernier écrit politique concernant le bill de réforme anglais<sup>3</sup> à une plaidoirie pour ce qui venait tout juste d'être réalité, contre « la vanité de toute volonté de mieux faire » et l'« inutile manie de la nouveauté ». Mais, comme attitude médiane, il y a la tendance fondamentale à la réconciliation avec ce qui est. En franchissant le pont d'une ambiguïté fondamentale dans le concept de la réalité<sup>4</sup>, en tant que « ce qui est », Hegel a parcouru abstraitement le chemin qui va de la dualité à l'union et à la défensive, contre une nouvelle dualité. Les dates historiques de cette évolution sont : La Révolution

1. *Philos. der Geschichte* (LASSON), p. 200 et 779.

2. Cf. ROSENKRANZ (*loc. cit.*), p. 420 sqq et F. ROSENZWEIG, *Hegel und die Staat*, II, p. 218.

3. Affecté du reproche qu'on lui fait de se montrer servile vis-à-vis de l'Église et de l'État, Hegel écrit à Göschel que l'énorme intérêt accordé présentement à la politique avait englouti tous les autres, « crise dans laquelle toutes les valeurs antérieures semblent rendues problématiques. » Mais bien que la philosophie ne puisse pas s'opposer à l'ignorance et à la brutalité de ce vacarme, il ne croit pourtant guère qu'elle puisse pénétrer dans ces milieux-là ; elle doit prendre conscience, « aussi pour le tranquilliser », du fait qu'elle est faite pour une minorité. La réponse de Göschel voudrait persuader Hegel que la philosophie n'est que condamnée « de l'extérieur » à une position aussi « isolée » et qu'elle doit, tout au moins protester sans cesse là contre (*Lettres*, II, 358 sqq).

4. HAYM, *Hegel und seine Zeit* (1857), p. 368 sqq., 387 sqq. et 462 ; et par contre : ROSENKRANZ, *Neue Studien*, IV (1878), p. 375 sqq.

française, l'hégémonie de Napoléon en Europe et le relèvement de la Prusse, finalement la Révolution de Juillet. Seule la mort a préservé Hegel d'être encore entraîné dans la contradiction plus dure de la séparation d'avec ce qui existe.

Mais la possibilité de l'évolution vers une nouvelle désunion est déjà dessinée dans la propre conscience de Hegel. Car la connaissance philosophique du « substantiel » de l'époque se produit, certes, dans l'esprit de l'époque qui lui appartient ; elle ne dépasse donc son époque que « de façon formelle », en tant que connaissance de l'objet ; mais, tandis que c'est cependant un seul et même esprit universel qui est présent en tant que monde réel et se conçoit dans le savoir philosophique, par la suppression de la conscience d'une telle identité est déjà posée dans cette unité une nouvelle différence qui entraîne une évolution ultérieure : la différence entre « le savoir et ce qui est ». Il s'ensuit la possibilité et la nécessité de passer à de nouveaux changements et de nouvelles distinctions, tant dans la philosophie que dans la réalité. « Ainsi la différence formelle est aussi une vraie différence dans la réalité. C'est alors cette connaissance qui engendre une nouvelle forme de l'évolution <sup>1</sup>. » Dans ce cas la philosophie est le lieu interne de la naissance de l'esprit, qui plus tard apparaîtra pour prendre une forme réelle.

Les élèves de Hegel ont transporté dans la philosophie de Hegel l'impulsion provenant de la réalité politique, tandis que sa philosophie émettait déjà une nouvelle forme d'évolution. Ce que Ruge et Feuerbach propagèrent d'abord, sous la forme de liberté politique, encore au nom de la philosophie hégélienne, et dans les idées de cette dernière, Marx en a fait un principe contre la philosophie, tandis que Kierkegaard se contentait d'opposer polémiquement à « la pensée raisonnable » de Hegel la « passion » de « l'existence », et au « système » de l'histoire universelle l'histoire du salut du « particulier ». Déjà dans son premier écrit, la dissertation de 1840, Marx a conçu la nouvelle situation née après Hegel, dans la totalité de son incertitude historique comme une situation créée par Hegel même, et, en « supprimant » la philosophie, il a proclamé sa « réalisation <sup>2</sup> ».

1. XIII, 70.

2. Dans l'écrit de Br. BAUER sur la Russie et le Germanisme (1853) on proclame expressément « la fin de la philosophie ».

## II

### MARX ET KIERKEGAARD CRITIQUENT ET DISSOLVENT LA PHILOSOPHIE DE HEGEL.

Dans la *Dissertation* de Marx <sup>1</sup> on trouve nettement exprimé sa propre position par rapport à l'achèvement hégélien de la philosophie. Elle traite, certes, selon son sujet, d'Épicure et de Démocrite, mais dans leurs rapports avec la décomposition de la philosophie aristotélicienne en une philosophie d'une poussière de sectes, et ce, par analogie avec les épigones de Hegel. La propre question posée par Marx est : comment, après l'achèvement de la philosophie par Hegel, peut-on encore arriver à un point de vue spirituel qui ne copie pas Hegel et ne soit pas non plus celui d'un simple arbitraire, mais une nécessité historique ? Et sa réponse est la suivante : ce n'est possible que par une discussion de principe de la philosophie devenue totale chez Hegel, par une « abolition » et en même temps une « réalisation » de la philosophie arrivée à son terme. La philosophie se trouve toujours à un tel point de jonction, quand son principe abstrait s'est épanoui en une concrétion totale, comme chez Aristote et chez Hegel. A ce moment-là il n'y a plus de possibilité d'un prolongement en ligne droite, car un cercle entier est refermé sur lui-même. Deux totalités différentes sont maintenant en face l'une de l'autre : une philosophie achevée en elle-même et, à son encontre, le monde paraissant réel d'une non-philosophie achevée. Car la réconciliation de Hegel avec la réalité n'était pas dans celle-ci, mais seulement abstraitement avec elle. La philosophie est obligée maintenant de « se tourner vers l'extérieur » et d'entrer en relations avec le monde. En tant que philosophie de l'État, elle devient une politique philosophique. La philosophie universelle, devenue chez Hegel un monde intelligent, se retourne ensuite, nécessairement, immédiatement, dans une attitude critique, vers le monde qui existe réellement et contre la philosophie. Cette attitude double, qui lui est propre, est la conséquence de la dissociation du monde entier de la théorie et de la pratique en deux totalités divergentes. Et, puisque ce sont deux totalités qui sont maintenant en face l'une

1. MARX-ENGELS. *Gesamt-Ausgabe*, 1927, I, 1, p. 131 sqq., et 612 sqq.



de l'autre, la division de la philosophie qui se détermine à nouveau est elle-même totale. La généralité objective de la philosophie achevée se brise d'abord pour former les formes de conscience purement subjectives d'une philosophie particulière, issue d'elle. Cependant on ne doit pas se laisser tromper par cette tourmente, dans laquelle tout est ébranlé, car elle a lieu, avec une nécessité historique, à de tels points de jonction de la philosophie ramassée sur elle-même. Et celui qui ne comprend pas cette nécessité serait obligé, en conséquence, de nier que l'homme puisse encore vivre intellectuellement après une philosophie devenue totale. Sans cette nécessité on ne peut concevoir comment après Aristote purent apparaître un Zénon, un Épicure, un Sextus Empiricus, et, après Hegel, « les tentatives, la plupart du temps extrêmement pauvres, de philosophes contemporains ». C'est ainsi que Marx se conçoit différent de Hegel et des autres jeunes hégéliens, qui voulaient se contenter de réformer partiellement Hegel, sans voir qu'il s'agissait de l'existence de la philosophie en tant que telle et dans son ensemble. « Les demi-esprits », dit Marx, pensant à des philosophes comme Ruge, Feuerbach, Stirner, Bauer, « ont, en de telles époques, l'opinion inverse de celle des véritables chefs d'armée. Ils croient pouvoir réparer les pertes en affaiblissant les troupes combattantes, par l'éparpillement, par un traité de paix avec les besoins matériels, tandis que Thémistocle » — c'est-à-dire Marx lui-même — « lorsque Athènes — c'est-à-dire la philosophie — était menacée de destruction, poussa les Athéniens à l'abandonner complètement et à fonder sur mer, sur un autre élément — c'est-à-dire l'élément de la pratique économique, qu'il s'agit maintenant de concevoir comme « ce qui est » — une nouvelle Athènes — c'est-à-dire une toute nouvelle sorte de philosophie, qui en réalité n'en est plus une. Cette reconstruction consistait chez Marx en une phénoménologie, pas de l'esprit, certes, mais du processus de production, et chez Kierkegaard en une psychologie de la production de l'existence intérieure. Par ce fait ils ont quitté tous deux également l'élément de toute la philosophie qui les précédait. A la place de la conception active<sup>1</sup> de Hegel on trouve chez Marx une théorie de la pratique et chez Kierkegaard une réflexion de l'action. Ce changement brusque du

1. Cf. A. VON BUGGENHAGEN, *Die Stellung zur Wirklichkeit bei Hegel und Marx, Marburger Dissertation*, 1933, p. 20 sqq.

savoir hégélien<sup>1</sup>, qui renferme sa propre certitude, en la revendication d'une action extérieure et intérieure, selon une conscience politique ou religieuse, montre bien la décadence de la bonne conscience par respect à la science et au savoir, — attaque menée par les philosophes contre la philosophie, qui se continue dans la « philosophie du marteau » de Nietzsche, la dernière, celle qui voulut être législative. Le fait que la philosophie, en tant que telle, se pose à elle-même le problème de son existence se produit, entre Hegel et Nietzsche, de façon diverse et dans diverses proportions, chez tous ces « derniers » penseurs, qui sont en même temps les « premiers », qui existent encore tout juste dans la pensée et n'y sont déjà plus. Ce qui se passa à l'époque où Marx eut accompli une « suppression » politique, et Kierkegaard une suppression existentielle de la philosophie, ce ne fut pas un effondrement passager de la dernière forme de l'idéalisme allemand, mais une rupture énergique avec la tradition philosophique en général.

Marx termine la description programmatique de sa philosophie reconstructive par les phrases suivantes : « Nous ne devons pas non plus oublier que l'époque qui suit de telles catastrophes est de fer, heureuse si elle est caractérisée par des luttes de titans, lamentable si elle ressemble aux siècles que traînent péniblement à leur suite les grandes périodes artistiques ; car ceux-là s'occupent à faire des moulages en plâtre et en cuivre de ce qui fut créé en marbre de Carrare. Ils sont titaniques, ces temps qui succèdent à une philosophie complète en elle-même et à ses formes subjectives d'évolution, car c'est un énorme désaccord qui constitue leur unité. C'est ainsi que Rome succède à la philosophie stoïcienne, sceptique et épicurienne. Malheureux et cruels, ils se sont, car leurs Dieux sont morts et la nouvelle déesse n'a d'abord que l'apparence obscure du destin, de la lumière pure ou des pures ténèbres. Les couleurs du jour lui manquent encore. Mais ce qu'il y a de plus malheureux, c'est que l'âme de ce temps... assouvie en elle-même... ne peut pas reconnaître une réalité qui s'est faite sans elle. La chance dans un tel malheur est par conséquent la forme subjective... qui exprime le rapport de la philosophie, en tant que conscience subjective, à la réalité. C'est ainsi que, par exemple, la philosophie épicurienne, la stoïcienne furent la chance de leur temps ; c'est ainsi que le papillon

1. *Logik*, I (Meiner), p. 12.

de nuit cherche, quand le soleil du général est couché, la lumière de la lampe du particulier<sup>1</sup>. » La phrase citée, « la nouvelle déesse a au début encore l'apparence obscure d'un destin incertain, de la pure lumière ou des pures ténèbres », rappelle la métaphore hégélienne, qui représente la philosophie dans le crépuscule d'un monde achevé. Pour Marx le sens est le suivant : maintenant, après la scission produite dans la philosophie achevée par Hegel, on ne peut trancher encore avec certitude la question de savoir si le clair-obscur, la grisaille de Hegel, signifie un crépuscule du soir précédant la tombée d'une nuit sombre ou un crépuscule du matin précédant l'éveil d'un jour nouveau. La décrépitude du monde réel va donc de pair, pour Hegel, avec un dernier rajeunissement de la philosophie, et chez Marx, qui, à rebours, anticipe sur l'avenir, la philosophie finie, achevée, va de pair avec le rajeunissement du monde réel, s'opposant à la vieille philosophie. Par une réalisation de la raison dans le monde réel la philosophie se détruit en tant que telle, elle va se perdre dans la pratique de la non-philosophie donnée, c'est-à-dire que la philosophie est devenue le marxisme<sup>2</sup>, théorie qui devient immédiatement pratique. On ne peut être marxiste — dans le sens de Marx — que comme on peut être chrétien, c'est-à-dire totalement, mais on peut être hégélien ou kantien en faisant distinction avec soi-même.

La production de cette totalité unitaire de l'existence théorique et pratique n'est possible, d'après Marx, que si la philosophie est supprimée au point d'être réalisée. Mais, inversement, on ne peut pas non plus la réaliser sans la détruire en tant que théorie indépendante. Par conséquent, le fait que le monde est devenu philosophique chez Hegel exige, chez Marx, une sécularisation aussi complète de la philosophie ; sa « réalisation » exige sa « perte ». Car le système de Hegel est maintenant conçu comme totalité une et abstraite, comme le *recto* rationnel d'un *verso* aussi irrationnel. Son caractère d'intime totalité, de système qui se suffit à lui-même est détruit. La « lumière intérieure » de la philosophie hégélienne devient une « flamme dévorante » qui passe à l'extérieur, et libé-

1. I, 1, p. 132 sqq. Cette détermination du « malheur général », dans lequel s'acheva le monde romain, en refoulant sa propre existence en elle-même, se trouve déjà dans la philosophie de la religion de Hegel (XII, 224).

2. Cf. à ce sujet : K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, 1930.

rer le monde de la non-philosophie, c'est en même temps le délivrer de la philosophie. Mais, comme cette nouvelle sorte de philosophie n'a pas encore dépassé, du point de vue théorique, le système de Hegel, mais, au contraire, est encore sa prisonnière, comme Marx lui-même est encore hégélien, cette nouvelle philosophie ne se connaît d'abord qu'en contradiction avec le système achevé et ne comprend pas encore que sa dissolution de la philosophie de Hegel est, dans le sens le plus propre du terme, la réalisation de celle-ci. Car le principe de Hegel, l'unité de la raison et de la réalité, et la réalité elle-même considérée comme unité de l'essence et de l'existence, est aussi le principe de Marx, mais tout à fait sécularisé. Il est donc encore forcé de tourner, au début, son arme à deux tranchants contre le monde réel et la philosophie existante, justement parce qu'il veut les unir tous deux en une intacte totalité. Sa théorie ne peut d'abord devenir pratique qu'en tant que critique théorique de ce qui existe avant lui, en distinguant critiquement la « réalité » de l'« idée », l'« existence » de fait, particulière, de l'« essence » générale. La théorie est pour lui, en tant qu'une telle critique, la voie qui mène à une « modification » pratique de ce qui existe avant lui, par une révolution radicale de ce qui est.

Dans sa position par rapport à Hegel et à la philosophie en général, Marx est plus hégélien que tous ceux qui se contentèrent de présenter des contradictions de détail et négligèrent la nécessité historique de l'ensemble et d'un changement total<sup>1</sup>. Et c'est parce que Marx a saisi la nouvelle situation de façon si radicale qu'il devint, d'hégélien qu'il était, marxiste et de critique de la philosophie hégélienne du droit, l'auteur du *Capital*, qu'il peut aussi comprendre dans son principe l'adaptation hégélienne à la réalité politique. « Il est concevable qu'un philosophe commette telle ou telle inconséquence apparente, par suite de telle ou telle adaptation ; lui-même en a probablement conscience. Mais ce dont il n'a pas conscience, c'est que la possibilité de cette adaptation apparente plonge ses plus profondes racines dans une insuffisance ou une compréhension insuffisante de son principe même. Donc, si un philosophe s'était véritablement adapté, ses élèves ont à expliquer, par sa conscience intime, essentielle, ce qui avait pour lui-même

1. Cf. à ce sujet l'introduction des éditeurs des premières œuvres de MARX, chez Kröner, 1932, *Der historische Materialismus*.

la forme d'une conscience exotérique<sup>1</sup>. Par conséquent, puisque la philosophie de Hegel ne saisit pas de la même façon ni en même temps le monde de la théorie et de la pratique, il faut nécessairement qu'elle s'assimile dans chaque cas à ce qui existe, et, par là même, qu'elle s'y adapte, car tout le contenu concret de ce qui est concevable lui est toujours déjà donné par ce qui « est », dans le sens d'« actuel ».

Mais le fait que Hegel se laisse indiquer le contenu de son concept, mettons par exemple l'État qui existait à cette époque, en tant que contenu de la philosophie politique, et ne veut pas le modifier par la critique, ni le créer par une modification, n'est pas simplement explicable parce qu'il ne fait « qu'interpréter<sup>2</sup> », mais par la tendance pratique même de sa manière de « comprendre », c'est-à-dire la tendance à la conciliation. Hegel peut, en dernière analyse, se réconcilier avec les contradictions « empiriques » de la réalité historique, parce qu'il philosopheait dans la conscience chrétienne et était dans le monde, comme s'il n'était pourtant pas de ce monde. La philosophie est encore pour lui une « sagesse ». En revanche, la critique radicale marxiste de ce qui existe n'est pas motivée par la seule « volonté de changer » le monde, mais par un athéisme séculier, que la Dissertation de Marx sur deux athées de l'antiquité dévoile déjà comme le sens philosophique de son « matérialisme ».

La critique de ce qui existe s'exprime d'abord chez Marx dans sa critique de la philosophie hégélienne de l'État, en tant que théorie de notre réalité politique-séculière. Ce que Marx critique, ce sont les rapports de l'État et de la Société bourgeoise, abstraction faite du christianisme. Cette critique ne veut pas montrer, ici non plus, l'absurdité du principe hégélien (unité de la raison et de la réalité, de l'essence et de l'existence), mais bien le manquement de Hegel à son propre principe. Il y a manqué en déterminant comme nature du véritable État quelque chose qui n'est pas encore du tout donné dans sa réalité existante, et qui est le caractère de *polis*, d'une communauté, la « généralité » politique<sup>3</sup>. Hegel masque avec sa « classe sociale générale », qui est pourtant une classe particulière

1. I, p. 1, 63 sqq.

2. Cf. la 11<sup>e</sup> thèse de Marx contre Feuerbach. *Marx-Engels Archiv*, I, p. 230.

3. Cf. sur ce qui va suivre, l'auteur « M. Weber und K. Marx. » (*loc. cit.*) et E. LEWALTER. *Zur Systematik der Marx'schen Staat- und Gesellschaftslehre*, *Archiv. für Sozialwiss. und Soz. pol.*, vol. LXVIII, n° 6 (1933).

de fonctionnaires dominants de l'État<sup>1</sup>, une profonde contradiction de la société bourgeoise dans son ensemble, contradiction entre l'existence particulière, égoïste et l'existence officielle, civique du « bourgeois ». Cette contradiction, les conciliations dialectiques de Hegel ne la suppriment pas, elle la montrent plutôt non supprimée. Comme homme privé, l'homme moderne n'est pas un *zoon politikon*, une existence « politique », et, par contre, comme citoyen de l'État, il s'abstrait de lui-même, en tant qu'existence privée. Le « bourgeois » est l'un en contradiction avec l'autre. La philosophie politique de Hegel souffre encore de la distinction classique de Rousseau, qui sépare, dans l'homme, le « bourgeois » du « citoyen<sup>2</sup> ». De même, le *Capital* de Marx est encore une analyse et une critique de l'économie privée, parce que Marx combat en principe la division du monde humain en deux sphères, l'une privée, l'autre publique, en un monde du travail impersonnel et de valeurs matérielles quasi-personnelles, ce qui, à son avis, est une « aliénation » de l'homme pratiquée par lui-même, eu égard à l'unité de l'essence générale et de l'existence particulière, dans une cité cosmopolite, à économie unifiée et communiste. Cette essence générale et en même temps existante était encore pour Hegel un esprit absolu qui détermine aussi la nature de l'homme<sup>3</sup>, il n'est plus pour Marx que l'essence de l'espèce humaine, l'« humanité ». D'après cela le travail humain n'est plus pour Marx cette forme d'activité de l'esprit absolu et conscient qu'elle était pour Hegel ; mais inversement la phénoménologie hégélienne de l'esprit est une idéologie devenue autonome de l'activité humaine, du travail<sup>4</sup>. Or, par la façon dont l'homme du monde bourgeois-capitaliste se matérialise lui-même par son travail, il s'aliène durablement à lui-même, l'être humain spontané devient un travailleur producteur de marchandises et salarié. Ce que Hegel représente, au contraire, est, selon Marx, « l'argent de l'esprit », c'est-à-dire que le logos de son ontologie ramène à l'existence abstraite, à la « valeur abstraite de l'esprit », tout ce qui est réellement, tandis que la véritable valeur de tous nos objets s'exprime, en contradiction avec ce monde de l'esprit, en argent. Hegel lui-même est aliéné à lui-même ; il ne pense pas en

1. I, 1, p. 485 sqq.

2. I, 1, p. 598 sqq. Cf. ROUSSEAU, *Emile*, éd. Petitain 1839, p. 12.

3. *Enc.*, 377.

4. I, 3, p. 150 sqq.

homme, maître de soi, mais purement en penseur, fixé dans le « travail du concept », comme Hegel lui-même nommait sa philosophie.

C'est donc, dans tous les cas, « l'aliénation de l'homme » perpétrée par lui-même sur la base de la contradiction de l'essence et de l'existence qui caractérise la rupture avec Hegel déjà même chez le vieux Schelling<sup>1</sup>. Et comme Marx partage avec Hegel la définition de la réalité en tant qu'unité de l'essence et de l'existence et de même la structure de l'aliénation spontanée, sa critique de Hegel montre que la compréhension de la rupture apparente chez Hegel dans la réalité elle-même a fait sa percée. Elle n'est pas encore une unité rationnelle de l'essence et de l'existence, mais une simple existence encore irrationnelle, et inessentielle, quelque chose qui est, dans le sens d'une simple existence, qui est autrement qu'il devrait être, et est digne de périr. Et le communisme n'est, d'après son principe philosophique, pas autre chose que la « véritable solution » des contradictions de conditions d'existence dénuées d'essence.

Kierkegaard, qui, à l'encontre de Marx et de Hegel, mais en accord avec Kant, insistait sur la distinction de principe entre l'essence et l'existence, a vu le manquement de principe de la logique hégélienne non pas, comme Marx, dans le simple défaut de réalisation de son principe, mais dans ce principe en soi, donc dans ce fait que Hegel veut unir l'existence à l'essence. Par là même, Hegel n'arrive jamais à la représentation d'une existence « réelle », mais en reste toujours à une « existence idéale et abstraite ». Car l'essence de quelque chose — ce qu'est cette chose — concerne sa nature générale, et l'existence — le fait singulier que cette chose puisse exister — concerne le fait d'être là, réellement, en particulier, mon existence singulière ou la tienne<sup>2</sup>. La singularité dans le fait d'une existence humaine est pour Kierkegaard la seule et unique « réalité ». Dans la doctrine hégélienne du concept<sup>3</sup> la « singularité » est, certes, aussi le réel, mais dans son rapport essentiel avec le « général » et le « particulier ». La réalité singulière est la détermination spéciale, réfléchie en soi, du général ; l'homme singulier et réel est

1. Cf. de l'auteur, « Existenzphilosophie », *Zeitschrift für deutsche Bildung*, 1932, n° 12.

2. *Tagebücher*, II, éd. Haecker, 127.

3. *Logik*, II, (LASSON), p. 238 sqq. *Enc.*, paragr. 112 à 114. *Rechtsphilos.*, paragr. 270, app.

la particularisation déterminée de la condition humaine en général et en tant que telle<sup>1</sup>. Cette généralité de l'humain, Kierkegaard tenta justement de l'atteindre en partant du singulier, parce qu'à son avis, l'essence générale de l'esprit avait perdu, de même que l'« humanité<sup>2</sup> », son sens existentiel<sup>3</sup>. Si l'on met à part cette divergence générale dans le concept de l'existence, qui fonde, de façon formelle-ontologique, les raisons pour lesquelles Kierkegaard s'oriente selon l'existence proprement singulière et Marx selon la nature générale spécifique de l'homme, l'un selon les conditions économiques de l'existence de la masse, l'autre selon les rapports éthico-religieux du singulier avec lui-même — mais tous deux cessant de s'orienter selon la généralité de l'esprit, objectif comme subjectif, parce qu'absolu — ils sont d'accord pour se détourner en commun de Hegel, et dans la conscience de la fin du monde bourgeois-chrétien sanctionné par la philosophie de Hegel.

Kierkegaard a dépeint ce monde périmé du raisonnement dénué de passion dans sa *Critique du temps présent* (1847), comme une époque de nivellement et il a opposé, à ce nivellement des différences essentielles, une décision qui les distingue. En 1852 dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Marx a également donné une interprétation historique de la révolution bourgeoise : ses passions sont, dit-il, sans vérité et ses vérités sans passion ; son monde, devenu parfaitement banal, ne se soutient plus que grâce à des emprunts,

1. Le concept général hégélien de l'homme en général a, par opposition au concept communiste de Marx, une détermination historico-absolue. Il n'y a pour Hegel, d'homme « en tant que tel » que par le principe chrétien de « la personnalité infiniment libre », qui manquait au monde oriental et gréco-romain, où il y avait encore des esclaves. C'est parce que le Christ, en tant que fils de Dieu, appartient de façon toute générale au genre humain, et « non à une race particulière », qu'il y a depuis lors un concept de l'homme, général et vrai, « spirituel ». « Les Grecs, par ailleurs si instruits, n'ont connu ni Dieu, ni l'homme dans leur véritable généralité ; les dieux Grecs n'étaient que les facultés particulières de l'esprit et le dieu général, le dieu des peuples était encore pour les Athéniens le dieu caché. C'est ainsi qu'il y avait pour les Grecs un abîme absolu entre eux et les barbares, et l'homme, en tant que tel, n'était pas encore reconnu dans sa valeur infinie et sa légitimité infinie. Le vrai motif pour lequel il n'y a plus d'esclaves dans l'Europe chrétienne ne doit pas être cherché ailleurs que dans le principe du christianisme. La religion chrétienne est la religion de la liberté absolue et seul le chrétien considère l'homme en soi dans sa qualité infinie et générale. Ce qui manque à l'esclave, c'est la reconnaissance de sa personnalité ; or, le principe de la personnalité est la vraie généralité. » (*Enc.*, paragr. 163, app. 1 ; cf. *Philosophie du Droit*, paragr. 209 et paragr. 270, note).

2. *Kritik der Gegenwart*, Innsbruck, 1914, p. 30 et 54.

3. *Entweder-Oder*, II, 220 sqq. ; *Tagebücher*, I, 334.

son évolution est une répétition stérile des mêmes tensions et détentes, son histoire manque d'événements, ses héros <sup>1</sup> de hauts-faits, et Marx formule la loi suprême de ce temps, dans les mêmes termes que Kierkegaard, c'est le « manque de décision » <sup>2</sup>. Dans une intention différente, mais avec une égale connaissance de ce qui se passait dans l'Europe entière, Kierkegaard note en 1847, dans son Journal : « Toute l'Europe travaille à la démoralisation, mais à Kopenhague tout est si petit que mes observations et mes calculs peuvent la dominer complètement.... Je suis comme un médecin qui dispose d'une préparation complète <sup>3</sup>. » A cette démoralisation il n'opposa pas, comme Marx, l'exception sociale, le prolétariat, en tant que futur protagoniste d'une réalité rationnelle, mais l'exception tout court, le « singulier » qui n'existe plus qu'intérieurement, dont le modèle originel est le martyr, comme successeur du Christ. Kierkegaard note : « A cet égard je dois ajouter beaucoup d'importance aux désordres de famine... qui parcourent l'Europe ; ils indiquent que la constitution de l'Europe s'est complètement modifiée ; nous aurons à l'avenir des désordres intérieurs — *secessio in montem sacrum*, etc.... Tout cela est tout à fait conforme à ma théorie (du singulier) et on verra bien que justement c'est moi (cette exception prise en particulier) qui ai bien compris ce temps-ci <sup>4</sup>. » Car la décadence spirituelle, la « confusion des langues » de l'Europe sont plus décisives que la banqueroute économique, sociale et politique vers laquelle elle va. « C'est en vain que certains grands hommes cherchent à monnayer de nouveaux concepts et à les mettre en circulation, c'est inutile. Un instant de durée, puis les voilà usés, et même pas par la majorité <sup>5</sup>. » Et tout se terminera vraisemblablement par la mise en l'encan de la philosophie. Il est donc désirable qu'apparaissent des champions de l'esprit fortement équipés, qui recouvreraient la vertu perdue et le sens des paroles, en sortant du nivellement moderne, dû au travail en série de la presse, comme Luther retrouva, pour son temps, le concept de « foi ». Il vaudrait mieux faire taire pour une heure le carillon du temps, et, comme on

1. Cf. HEGEL, X, 226 sqq.

2. Cf. H. FIALA, Politischer Dezisionismus, *Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts*, vol. IX, n° 2 (1935), p. 101 sqq.

3. *Tagebücher*, I, 336.

4. *Tagebücher*, I, 328.

5. *Tagebücher*, I, 59.

n'y réussira probablement pas, Kierkegaard crie du moins à ses contemporains, comme les financiers : « Des économies ! Des économies énergiques et décisives ! » C'est-à-dire retour aux questions élémentaires et inévitables de l'existence humaine, à la question nue de l'existence, à la situation de fait en tant que telle, qui était pour Kierkegaard la face interne de ce que Marx appelait la « question terrestre en grandeur naturelle ». Et ainsi correspond chez Kierkegaard, sur la base de la même séparation totale, à la critique profane exercée par Marx sur le monde bourgeois-capitaliste, une critique aussi radicale du monde bourgeois-chrétien, aussi éloigné du christianisme primitif que l'État bourgeois de l'idée originelle de la cité. Et si Marx montre que la philosophie hégélienne du Droit concilie seulement dans l'idée ce qui est séparé dans l'existence : société bourgeoise et État bourgeois, Kierkegaard montre à son tour, partant de l'autre face du problème, l'incompatibilité, également conciliée par Hegel, du christianisme et du monde, du christianisme et de l'État.

Hegel discute les rapports de l'État avec la religion, quant à sa diversité et à son unité <sup>1</sup>. L'unité réside dans le contenu, la diversité seulement dans les formes différentes de ce contenu un et absolu. Puisque la nature de l'État est « une volonté divine, en tant que présente », un esprit qui se déploie pour la véritable organisation d'un monde, et puisque, d'autre part, la religion chrétienne n'a d'autre fond que la vérité absolue de l'esprit, l'État et la religion peuvent et doivent se retrouver dans le domaine de l'esprit chrétien, bien qu'ils divergent dans la réalisation de ce contenu unique et absolu dans l'Église et dans l'État. Une foi religieuse qui prend une attitude « polémique » contre les lois et les institutions de l'État et de la raison pensante <sup>2</sup>, ou bien qui en reste, par simple nonchalance ou par la résistance passive, au caractère mondain de l'État, une telle religion du « cœur » et de la « conscience » ne témoigne pas de la force, mais de la faiblesse de la religiosité. Or, cette « sorte de piété polémique » est propre à notre temps et Hegel laisse pendante la question de savoir si cette foi polémique, dont

1. *Rechtsphilosophie*, paragraphe 270.

2. « La vraie foi est naïve, que la raison lui soit conforme ou non, sans aucun égard pour la raison, ni rapport avec elle, mais la foi polémique veut croire contre la raison. » (ROSENKRANZ, *loc. cit.*, p. 557).

l'exagération est le concept paradoxe de la foi chez Kierkegaard <sup>1</sup>, provient d'un « vrai besoin » ou d'une « vanité simplement insatisfaite ». La vraie religion n'a pas, selon lui, d'orientation négative à l'égard de l'État, elle le reconnaît et le renforce, de même que, réciproquement, l'État reconnaît la « confirmation de l'Église ». Ce qui paraît à Kierkegaard un compromis impossible était encore pour Hegel un accord essentiel. Hegel dit : « Il est dans la nature des choses que l'État remplisse son devoir en accordant aide et assistance à la communauté pour son but religieux ; je vais plus loin : par le fait que la religion est le motif qui intègre l'État dans le fond des idées, il sied que celui-ci exige de tous ses ressortissants qu'ils adhèrent à une communauté ecclésiastique, n'importe laquelle d'ailleurs, car l'État ne peut se mêler du contenu, en tant que celui-ci se rapporte au fond de la représentation. L'État, parfait dans son organisation, par conséquent fort, peut être, en ce point, d'autant plus libéral, négliger des détails qui le touchent et même tolérer en son sein des communautés — et, dans ce cas, ce qui lui importe c'est le nombre des adhérents — qui ne reconnaissent même pas de devoirs directs envers lui <sup>2</sup>. » Et le jugement philosophique reconnaît que l'Église et l'État sont identiques dans leur fond de vérité, s'ils se tiennent tous deux sur le sol ferme de l'esprit chrétien. Car c'est seulement dans le principe chrétien de l'esprit absolument libérateur que l'on trouve aussi la possibilité et la nécessité absolue de « l'union de la puissance étatique, de la religion et des principes de la philosophie, et que s'accomplit la conciliation de la réalité avec l'esprit, de l'État avec la conscience religieuse et également avec le savoir philosophique <sup>3</sup>. » La philosophie hégélienne de l'esprit objectif se clôt sur cette phrase : « La morale de l'État et de la spiritualité religieuse de l'État sont ainsi de fortes garanties réciproques. »

Kierkegaard a protesté avec passion contre cet « État chrétien »

1. La polémique de Hegel est, certes, principalement dirigée contre Jacobi, et Schleiermacher, mais elle atteint aussi Kierkegaard, car ce dernier affecte le « sentiment » de Schleiermacher d'un coefficient élevé et l'appelle, par un raisonnement qui nous montre l'élève de Hegel, « passion ». Cf. de l'auteur : « Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert » (*loc. cit.*, p. 140 et 201, sqq.).

2. *Rechtsphilosophie*, paragraphe 270.

3. *Enc.*, § 552 ; cf. ROSENKRANZ (*loc. cit.*), p. 88. Par l'expression de conscience religieuse Hegel entend la conscience protestante, en tant qu'unité de la conscience « morale » et « religieuse ».

sanctionné par Hegel. Dans son attaque exagérément ironique contre toute la chrétienté officielle, dans les pamphlets intitulés *L'Instant* — parce que ce moment devait décider entre le profane ou le chrétien — Kierkegaard a tiré avec fermeté les conséquences où le poussait dès l'abord son activité tout entière. *L'Instant* est le document d'une éruption de l'« homme naturel » en lui-même considéré comme « homme de l'esprit <sup>1</sup> » ; tous deux s'élèvent contre la « médiocrité protestante » de l'homme qui concilie le monde et le christianisme, et contre la philosophie hégélienne de la religion, basée sur la conciliation. La première phrase du premier numéro de *L'Instant* débute par une interprétation ironique de la thèse platonicienne, selon laquelle les philosophes devraient gouverner l'État. Voici cette phrase : « On sait que Platon dit quelque part dans son *État* qu'on ne peut guère espérer faire quelque chose de bon qu'en donnant accès au gouvernement à ceux qui n'en ont pas envie.... Cette remarque conserve sa valeur dans d'autres domaines où l'on prend vraiment à cœur de faire quoi que ce soit » (il entend par là le christianisme). C'est d'une telle manière problématique que Kierkegaard voit à priori les rapports de l'État avec la philosophie et la religion. Selon lui, le vrai philosophe et le vrai chrétien ne peuvent avoir aucune envie de gouverner, parce qu'en effet le divin et l'humain sont séparés par un abîme que ne peut combler nulle conciliation. Le mot hégélien d'« homme-Dieu » n'est pas seulement pour Kierkegaard une « expression dure », mais aussi un paradoxe absolu, inconcevable <sup>2</sup>. Dans l'État que l'on veut appeler chrétien, l'« humain » protège le « divin » et c'est un paradoxe. « Comment diable », dit Kierkegaard, faisant une allusion évidente à Hegel, « une telle paradoxe est-il venu à l'idée d'un être aussi raisonnable que l'État ?... Oh ! c'est une longue histoire ! Cela provient essentiellement de ce que le christianisme fut pratiqué, dans le cours des siècles, de moins en moins selon son vrai caractère, qui est divin. Figure-toi un homme d'État de l'époque où le christianisme fit son entrée dans le monde, et pose-lui cette question : *Quid tibi videatur ?* Ne crois-tu pas que ce serait une bonne religion pour l'État ? Il te prendrait probablement pour un fou et ne

3. Cf. F.-C. FISCHER, *Die Nullpunkt-Existenz*, Munich, 1933, p. 203 sqq. et mon compte-rendu dans *D. L. Z.*, 1934, n° 4.

1. Cf. KIERKEGAARD, *Einübung im Christentum*, p. 73 sqq.

te jugerait guère digne d'une réponse. Mais si on pratique le christianisme dans un lâche respect humain, dans la médiocrité, à des fins profanes, la chose se présente un peu différemment. Ah oui ! Dans ce cas-là on peut vraiment avoir l'illusion que le christianisme — qui, par la façon dont il est pratiqué, est devenu, pour ainsi dire, une créature lamentable — doive être très reconnaissant à l'État pour sa protection qui le remet encore en honneur<sup>1</sup>. » L'humain ne peut vouloir protéger le divin, car le vrai christianisme n'est ni plus ni moins que la succession du Christ qui renonce à tout ce qui appartient au monde. Or, le profane existe surtout pour l'homme sous la forme de l'État et c'est ainsi que le *Moment* est dirigé contre le mensonge reconnu dans l'accord apparent entre le christianisme et l'État. « Admettons que l'État emploie mille fonctionnaires qui vivraient avec leur famille, qui y auraient donc un intérêt pécuniaire, pour détruire le christianisme, ne serait-ce pas une tentative qui aurait pour but de rendre le christianisme impossible, dans les limites du possible ? Et pourtant cette tentative ne serait pas, de beaucoup, aussi dangereuse que ce qui se produit en fait. L'État emploie mille fonctionnaires qui, comme « annonciateurs du christianisme » ont un intérêt pécuniaire à ce que : primo les gens se nomment des chrétiens, et secundo, à ce que tout en reste là ; par conséquent que personne n'apprenne ce qu'est, en vérité, le christianisme.... Et l'activité de cette classe de fonctionnaires ne vise pas à combattre le christianisme — ce pour quoi les mille fonctionnaires et leur famille seraient appointés ; non, ils « annoncent » le christianisme, ils le « propagent », ils « travaillent » pour lui !... N'est-ce pas là le plus grand danger que l'on puisse imaginer pour tâcher de rendre le christianisme impossible<sup>2</sup> ? » Ce christianisme d'une Église d'État ou même d'une Église populaire n'a absolument plus rien à faire avec celui du Nouveau Testament. Car le concept de « chrétien », dit Kierkegaard en opposition directe avec Hegel, est un concept polémique<sup>3</sup> ; on ne peut être chrétien que par opposition à d'autres qui ne le sont pas, par opposition au monde. Unir le christianisme et l'État dans un État dénommé « chrétien », c'est aussi paradoxal que de parler d'une

1. « *Der Augenblick* », p. 17 sqq.

2. *Loc. cit.*, p. 5 sqq.

3. *Loc. cit.*, p. 29 et 47.

« aune de beurre », que dis-je, encore bien plus paradoxal, car entre l'aune et le beurre il n'y a simplement aucun point commun, tandis que l'État et le christianisme, eux, sont en opposition. Dans la chrétienté moderne le christianisme est aboli par sa propagation même et il semble que tous les chrétiens soient maintenant dans un État chrétien à philosophie chrétienne. Cependant, si l'État voulait en réalité servir le christianisme, il lui faudrait supprimer tous les traitements de ces « serviteurs de Dieu ». Kierkegaard cite en exemple l'idée d'une Académie de poésie. « Si l'État nourrissait le dessein de détruire toute vraie poésie — et la poésie n'est, certes, pas aussi profondément différente du monde que le christianisme — il n'aurait qu'à payer un traitement à mille poètes fonctionnaires officiels, et il aurait atteint son but. Le pays serait si constamment comblé de poésie de basse qualité que la vraie poésie deviendrait purement impossible<sup>1</sup>. » Il en est de même du christianisme de ce monde devenu chrétien, où même le plus pur athée est obligé de mourir en chrétien ; malgré qu'il en ait, on l'enterre religieusement<sup>2</sup>. Le côté ridicule et en même temps « révoltant » de cette union du christianisme et de l'État est qu'elle exclut justement les vrais successeurs du Christ.

Dans sa révolte chrétienne contre ce qui existe, Kierkegaard se rencontre avec la révolte absolument non-chrétienne de Marx, tous deux s'opposant à la conciliation hégélienne. De même que, pour Marx, la masse du prolétariat révolutionnaire, exclue de la société bourgeoise, garantit justement la possibilité d'un rétablissement de l'« homme » vrai, de même c'est justement l'exception chrétienne de la chrétienté existante qui garantit aussi, pour Kierkegaard, la possibilité d'une réforme du christianisme. Ce sont, chose significative, deux exceptions qui désignent, dans la décadence d'un monde spirituel, le fait général de la nature humaine.

Les difficultés qui s'opposent à une telle restauration, que ce soit de la véritable nature humaine (Marx) ou bien de la véritable nature du chrétien (Kierkegaard), ont cependant atteint de telles proportions qu'aujourd'hui tout homme peut se croire, sans façon, un « homme », alors qu'il n'est, en vérité, qu'un « bourgeois » humain, et que tout chrétien peut se croire, sans façon, un « chrétien »

1. *Loc. cit.*, p. 37.

2. *Loc. cit.*, p. 22 sqq.



parce qu'il vit dans la chrétienté. Dans l'antiquité, dit Marx, c'était encore une distinction évidente d'être un homme libre, parce qu'il y avait encore des esclaves, et dans le christianisme primitif, dit Kierkegaard, c'en était une d'être un chrétien, puisqu'il y avait encore des Juifs et des païens qui se défendaient contre le christianisme <sup>1</sup>.

Nous avons donc montré que la dissolution de la philosophie de Hegel par Kierkegaard et Marx a détruit, de deux côtés, un seul et même monde que la philosophie de Hegel pouvait encore « saisir » de façon ambiguë, parfaire et, par suite, achever, en tant que « ce qui est ». La conciliation hégélienne se transforma soudain en l'indignation sociale de l'un, religieuse de l'autre, parce que tous deux étaient, d'égale manière, en désaccord avec les « conditions fondamentales de l'existence humaine <sup>2</sup> » et du monde existant <sup>3</sup>. L'« empire des esprits » de la philosophie hégélienne devient un fantôme dans un monde du travail et du désespoir, car tels sont les deux concepts fondamentaux par lesquels Marx et Kierkegaard interprètent ce qui existe. Une « idéologie allemande » renverse, chez Marx, l'« idée qui existe en soi » de Hegel, et une « maladie mortelle » renverse l'« autojouissance de l'esprit absolu ». L'achèvement de l'histoire accompli par Hegel devient pour tous deux le terme de la préhistoire, annonçant une révolution extensive et une réforme intensive. Ses « conciliations » concrètes se transforment en « décisions » abstraites pour le vieux Dieu chrétien et pour un monde moderne et terrestre. Ce sont des « martyrs » isolés qui se font tuer par la masse pour la vérité chrétienne, et l'« ensemble » de l'humanité émancipée qui, dans l'idée de Kierkegaard et de Marx, mènent en fin de compte l'histoire. Le fait que Marx place les conditions générales et extérieures d'existence de la masse devant une décision, et que Kierkegaard en fasse autant pour les rapports existentiels internes de l'individu avec lui-même, que Marx philosophe sans Dieu et Kierkegaard devant Dieu — de tels contrastes évidents, et d'autres analogues, ont une origine commune, leur désaccord respectif avec Dieu et le monde. Ce qu'on nomme existence n'est plus pour eux deux ce qu'elle était pour Hegel : le simple « exister », le fait, pour l'être intérieur, de ressortir et d'apparaître dans

1. *Loc. cit.*, p. 42.

2. KIERKEGAARD, *Œuvres*, IV, 159.

3. MARX, *Die Revolution von 1848 und das Proletariat*.

l'existence qui lui est conforme et lui revient de droit <sup>1</sup> ; au contraire, chez Kierkegaard elle est une retraite vers l'existence de l'individu qui se décide dans sa conscience, et chez Marx une recherche de la décision politique des conditions d'existence en masse. L'idée « humaine » du genre humain de l'un, et l'idée non-humaine de l'existence de l'autre sont également éloignées de la dernière idée classique d'humanité. Ce qui est resté d'elle, c'est une existence pure et nue. Et les contradictions que Marx découvre entre l'État et la société bourgeoise, et Kierkegaard entre le monde moderne et le christianisme, témoignent, en commun, de la décadence du monde bourgeois-chrétien, ce qui ne veut pas dire que ce monde en décadence ne continue pas d'exister. Sur la base du même désaccord avec le « monde rationnel » de Hegel, ils séparent à nouveau ce que Hegel a réuni; Marx se décide pour un monde sans Dieu « humain », et Kierkegaard pour un christianisme détaché du monde, non humain.

Mais ils sont aussi unis, par opposition à la profession bourgeoise de Hegel, par leur désaccord purement personnel avec le monde existant. Si ce que dit Hegel est vrai <sup>2</sup>, à savoir que l'homme individuel n'est positivement libre, n'est/« quelque chose » que dans la généralité d'une classe sociale déterminée, Marx et Kierkegaard ne furent que négativement libres et ne furent rien, justement parce qu'ils voulaient être quelque chose qui dépassât les limites de la vie bourgeoise — chrétienne et du « fait-d'être-quelque-chose ». Hegel se savait encore libre au milieu des restrictions bourgeoises. Ce n'était pas pour lui une impossibilité, mais une possibilité bien déterminée, d'être, dans sa profession bourgeoise de fonctionnaire, « un prêtre de l'absolu <sup>3</sup> ». En ce qui concerne la « vie du philosophe » de la troisième époque de l'esprit <sup>4</sup>, donc depuis le début du monde « moderne », il dit que les conditions de vie des philosophes sont aussi devenues autres que dans la première et la deuxième époque. Les philosophes antiques furent, selon lui, des individus « plastiques » qui ont donné une empreinte spéciale à leur vie, d'après leur doctrine, de telle sorte que la philosophie en tant que telle déterminait aussi la

1. *Enc.*, § 123, appendice.

2. *Rechtsphilosophie*, § 7 ; cf. propédeutique, § 44 sqq., et XVI, 188.

3. La lecture du journal et celle de la Bible sont pour lui deux possibilités, également réelles. « La lecture du journal du matin est une sorte de bonheur matinal réaliste. On oriente son attitude envers le monde selon Dieu ou selon ce qui est le monde » (ROSENKRANZ, *loc. cit.*, p. 543).

4. XV, 275 sqq.

« classe » sociale de l'individu. Au Moyen Age c'étaient principalement des docteurs en théologie qui enseignaient la philosophie et qui, comme ecclésiastiques, professaient également un certain éloignement du monde. Dans la période de transition qui mène au monde moderne, ils ont eu, tel Descartes, une vie agitée, en équilibre instable entre le combat intérieur avec soi-même et extérieur avec les circonstances de la vie. Et, à partir de ce moment-là, les philosophes ne constituent plus, en tant que philosophes, une classe spéciale — Hegel considérait déjà la classe des universitaires comme sans importance — ils sont, dans leur dépendance bourgeoise du monde, dans leurs rapports avec l'État, des professeurs officiels de philosophie. C'est ce que Hegel interprète comme la « réconciliation du principe mondain avec lui-même » et, à cet égard, chacun est libre de s'édifier son « monde intérieur » indépendant de cette puissance, devenue essentielle, des circonstances extérieures. Le philosophe peut maintenant s'en remettre à cet « ordre » extérieur de la face « extérieure » de son existence, de même que l'homme moderne s'en remet pour son habillement à la mode. Et le monde moderne est cette puissance essentielle de la dépendance réciproque, dépendance ordonnée de tous côtés. Pour le sens réaliste de Hegel il est, par conséquent, insensé de demander au philosophe, comme Nietzsche l'a fait plus tard <sup>1</sup>, qu'il recommence, tel un présocratique ou un moine, à « vivre » immédiatement ce qu'il « enseigne ». L'essentiel, dit Hegel en terminant, n'est que de « rester fidèle à sa fin, la philosophie », dans le milieu civil où l'on se trouve. Être libre pour la vérité et, en même temps, dépendre de l'État lui paraissait encore tout à fait conciliable.

Mais, de même que Hegel, dans l'atmosphère ordonnée du monde bourgeois, resta encore fidèle à son but qui dépassait ce monde, de même un trait caractéristique de presque tous ceux qui le suivirent fut d'être infidèles à l'État pour rester fidèles à leur but. L'État releva Ruge et Bauer de leur fonction d'enseignement, Feuerbach donnait des cours tout à fait privés dans un village, Stirner finit par tenir une boutique de crèmerie, Schopenhauer, qui avait passé sa thèse sous Hegel en 1820, se retira dans la vie privée, et Nietzsche abandonna sa chaire de lui-même. Aucun n'était « devenu quelque chose » dans le sens bourgeois du terme.

1. NIETZSCHE (*Œuvres*, I, 487 sqq. ; X, 285 sqq.).

Ainsi, Marx et Kierkegaard restèrent dans la ligne de leur attitude critique en face du monde chrétien-bourgeois, Marx en vivant, comme émigré politique, de dettes et de secours pécuniaires, Kierkegaard, homme-exception, isolé dans la chrétienté, de rentes, tous deux dans une dépendance négative, d'autant plus grande, du système du monde actuel <sup>1</sup>. Dans leurs relations tendues avec l'argent et la profession, en tant que milieu bourgeois, ils manifestent aussi par leur vie d'écrivains « indépendants » leur volonté de s'écarter de l'ordre établi. En tant qu'outsiders conscients, sans profession, ils étaient appelés à être des critiques de leur temps, et ils concevaient « ce qui est » comme un monde déterminé par le travail, les marchandises et l'argent, et comme une existence empreinte d'ironie et de désespoir. Leur critique de ce qui existe tend à une décision critique, parce que « ce qui était » alors, était en pleine crise. C'est pourquoi tout leur « philosophie » est une théorie de crise, qui concerne chez Marx la production entière aliénée, aussi bien de livres que de « marchandises », et chez Kierkegaard la production d'une existence intérieure.

La dissolution décrite ici de l'achèvement hégélien était déjà « connue », mais sans conscience claire, sous le titre d'« effondrement de l'idéalisme allemand » ; dans ses motifs et ses conséquences historiques certaines, elle est encore tout à fait méconnue. Cette méconnaissance repose sur la continuation de la philosophie académique après Hegel. Cette philosophie a enterré, en tant que fait historique, aussi bien le début de la période nouvelle que la fin de l'ancienne, et fait croire un instant que l'on avait dépassé Hegel en revenant à Kant. Il fallut attendre Dilthey et son introduction aux sciences de l'esprit, c'est-à-dire l'histoire de la décadence de la métaphysique, et Nietzsche avec son analyse simultanée du nihilisme européen <sup>2</sup>, pour que les initiés voient ce qui avait été découvert auparavant, à savoir que l'achèvement hégélien de la philosophie fut une fin irrémédiable, et partant, le commencement des nouvelles tentatives pour retrouver un monde perdu.

K. LÖWITH.

1. Marx voulut d'abord passer sa thèse de philosophie à Bonn, avant de devenir, contraint et forcé, rédacteur et écrivain indépendant ; Kierkegaard passa bien un examen de théologie, mais ne put jamais se résoudre à accepter un poste de pasteur et à « s'installer dans le fini » pour « réaliser le général ».

2. Cf. de l'auteur, *Kierkegaard und Nietzsche* (Klostermann, 1933) et : *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Berlin, Die Runde, 1935.

## LE MAL ET LA NÉGATION D'AUTRUI

### DANS LA PHILOSOPHIE DE D. A. F. DE SADE

Le Marquis de Sade grandit dans une société consciente de reposer sur l'arbitraire ; elle ne peut se maintenir qu'en cultivant une hypocrisie raffinée — et elle a tout à craindre du cynisme outrancier de quelques-uns de ses représentants. Le malaise moral de cette société est à l'origine des préoccupations philosophiques de Sade, qui traduisent d'abord un état de mauvaise conscience — la mauvaise conscience du grand seigneur libertin, d'autant plus exigeante chez Sade qu'elle subit la poussée des forces irrationnelles de sa personnalité. Un profond besoin de justification amène donc Sade à chercher des arguments de défense dans la philosophie des La Mettrie et des d'Holbach.

Si le procès qui lui est intenté par la famille de sa femme, après les scandales d'Arcueil et de Marseille que nous ne relaterons pas ici, aboutit à sa détention arbitraire par lettre de cachet, — si ce procès doit nécessairement le révolter contre la justice humaine, faut-il croire qu'il ne soit que la projection à l'extérieur de son procès intérieur, de ce procès que sa conscience lui intente ? Peut-être le châtiment que lui procure sa volonté inconsciente, ce châtiment inique lui est-il nécessaire, précisément pour gagner son procès intérieur.

L'adhésion à l'athéisme matérialiste ébranle-t-elle la morale humaine contenue dans ces termes : ne faisons pas à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fit ? La négation de Dieu n'entraînerait-elle pas la négation du prochain ? Tel paraît être le problème initial qui se pose à Sade, lorsque, enfermé arbitrairement par la justice des hommes, il comparaît devant le tribunal de sa conscience. Mais il demandera encore : la négation de Dieu, n'est-ce pas la négation du Juge ? Alors que devient le Coupable ?

Dans le *Dialogue entre un prêtre et un moribond*<sup>1</sup>, qu'il rédige en 1782, il écrit :

« Prouve-moi l'inertie de la matière, et je t'accorderai le créateur, prouve moi que la Nature ne se suffit pas à elle-même.... Ton dieu est une machine que tu as fabriquée pour servir tes passions, et tu l'as fait mouvoir à leur gré, mais dès qu'elle gêne les miennes trouve bon que je l'aie culbutée... mon âme est ce qu'il a plu à la nature qu'elle soit... le résultat des organes qu'elle s'est plu à me former en raison de ses vues et de ses besoins ; et comme elle a un égal besoin de vices et de vertus, quand il lui a plu de me porter aux premiers, elle l'a fait, quand elle a voulu les secondes, elle m'en a inspiré les désirs, et je m'y suis livré tout de même. Ne cherche que ses lois pour unique cause à notre inconséquence humaine.... » La sérénité de cette conscience se reflète dans la beauté du style de ce *Dialogue*. Mais lorsqu'elle dit : « Il est donc possible qu'il y ait des choses nécessaires sans sagesse, et possible, par conséquent, que tout dérive d'une cause première, sans qu'il n'y ait ni raison, ni sagesse dans cette première cause », se doute-t-elle combien cette phrase est grosse de l'orage qui va éclater ? Toujours est-il que, pour cette conscience apparemment si sereine, « la raison, la raison toute seule doit nous avertir que de nuire à nos semblables ne peut jamais nous rendre heureux... que de contribuer à leur félicité est la plus grande pour nous que la nature nous ait accordée sur la terre ; toute la morale humaine est renfermée dans ce seul mot : rendre les autres aussi heureux que l'on désire de l'être soi-même et ne leur jamais faire plus de mal que nous ne voudrions en recevoir ». Ces passages montrent nettement que Sade croit encore à la possibilité de maintenir les catégories morales sans tirer les conséquences qui peuvent résulter de l'inexistence de Dieu. Mais cinq ans plus tard il compose la première version de *Justine*<sup>2</sup>, qu'il intitule alors les *Infortunes de la Vertu*, et qu'il commente ainsi : « Ouvrage dans un goût tout à fait nouveau. D'un bout à l'autre le vice triomphe, et la vertu se trouve dans l'humiliation, le dénoue-

1. *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, par D. A. F. Marquis DE SADE. Publié pour la première fois sur le manuscrit autographe inédit avec un avant-propos et des notes par Maurice HEINE, Paris, Stendhal et C<sup>ie</sup> 1926.

2. *Les Infortunes de la Vertu*, par le Marquis DE SADE. Texte établi sur le manuscrit original autographe et publié pour la première fois avec une introduction par Maurice HEINE. Paris, Éditions Fourcade, MCMXXX.

ment rend seul à la vertu tout le lustre qui lui est dû et il n'est aucun être qui en finissant cette lecture, n'abhorre le faux triomphe du crime et ne chérisse les humiliations de la vertu <sup>1</sup>. » Cette note en marge de la première version de l'« infâme *Justine* » écrite cinq ans après le *Dialogue*, témoigne exactement de la puissance du conflit qui vient de s'ouvrir chez Sade, et prouve que la conscience sadiste se trouve engagée dans un drame dialectique qui durera peut-être pendant toute la vie de Sade. Dans les *Infortunes de la Vertu* — titre de cette première version — non seulement les catégories morales sont maintenues ; mais les catégories chrétiennes reparaissent : toutefois elles ne serviront que de base au développement de la pensée de l'ouvrage et déjà commencent à être discutées et réfutées par les personnages que l'héroïne vertueuse rencontre au cours de ses aventures ; si bien que cette version de *Justine* semble l'œuf dans lequel va éclore la philosophie sadiste : la conscience encore morale n'est que la coque que fera éclater la germination dialectique des problèmes que se pose cette conscience. Et, cependant, si cet ouvrage contient déjà les éléments de la philosophie anarchisante des versions ultérieures, il se présente encore comme la thèse théologique de la nécessité du mal, du dogme du sacrifice de l'innocent pour le coupable, base fondamentale du christianisme ; et les malheurs de *Justine*, loin d'être jugés comme « des choses nécessaires sans sagesse », sont encore considérés par Juliette — celle qui plus tard sera l'héroïne des *Prospérités du Vice* — comme autant d'énigmes de la Providence. Lorsque pour ajouter à toutes ses adversités, la foudre vient tuer Justine sous les yeux de sa sœur Juliette, cette dernière, qui a fait sa carrière dans le vice, y voit un avertissement du Ciel : « Les malheurs inouïs qu'éprouve cette malheureuse quoiqu'elle ait toujours respecté la vertu, ont quelque chose de trop extraordinaire... pour ne pas m'ouvrir les yeux sur moi-même ; ne vous imaginez pas que je m'aveugle sur les fausses lueurs de félicité dont nous avons vu jouir dans le cours de ces aventures les scélérats qui l'ont tourmentée. Ces caprices du sort sont des énigmes de la Providence qu'il ne nous appartient pas de dévoiler, mais qui ne doivent jamais nous séduire : la prospérité du méchant n'est qu'une épreuve où la providence

1. Cf. *ibid.*, introduction, p. XXXVIII-XXXIX.

nous met, elle est comme la foudre dont les feux trompeurs n'embellissent qu'un instant l'atmosphère que pour précipiter dans les abîmes de la mort le malheureux qu'elle éblouit.... » Que penser de l'état d'esprit où se trouvait Sade en rédigeant, cinq ans après le *Dialogue*, des pages d'une inspiration quasi-janséniste, pas tout à fait en dehors d'un certain augustinisme ? A l'appui du commentaire cité plus haut, cette conclusion paraît avoir un sens qui dépasse de beaucoup une simple manœuvre littéraire. Du moins nous nous refusons à croire que Sade ait voulu jeter un voile chrétien sur sa propre philosophie. Autrement dit, si ce n'était qu'un voile, ce voile existait encore dans sa conscience, et, quelles que fussent les hardiesses de son esprit, elles ne l'avaient pas encore déchiré. Sans doute cet esprit tourmenté — l'un des plus profonds de son siècle, — obéissait-il alors à des oscillations puissantes, au cours desquelles — parce qu'aussi l'un des esprits les plus conséquents — il aboutissait à des conclusions radicalement opposées.

La première version de *Justine* marque une étape dans l'évolution de la conscience sadiste. Le problème du Mal y est posé dans toute sa rigueur et sous une forme quasi-théologique. D'abord nié dans le *Dialogue* avec l'existence de Dieu, et si l'on veut intellectuellement résolu, il demeure entier dans les *Infortunes de la Vertu*. Vers la même époque il conçoit déjà le plan de sa première grande œuvre : *Les 120 Journées de Sodome* <sup>1</sup>, dont l'architecture prodigieuse, comparée à celle des ouvrages ultérieurs, restera inégalée. Dans cette œuvre, qui jette les bases d'une théorie des perversions et en prépare la métaphysique développée surtout dans *Juliette*, on trouve l'exacte définition du problème du Mal dans la conscience sadiste : le malheur d'être vertueux dans le crime et criminel dans la vertu. Sade, s'il adhère dès le début à la négation du Mal, ne se satisfait pas encore de cette négation. C'est que le *prochain* se trouve mis en cause ; et, tant que le *prochain* existe pour l'*ego*, Dieu a tout loisir de réexister. Dans les versions ultérieures de *Justine* <sup>2</sup> et dans

1. *Les 120 Journées de Sodome ou l'École du Libertinage* par le Marquis DE SADE. Édition critique établie sur le manuscrit original autographe par Maurice HEINE Tome Premier. A, Paris par S. & C., aux dépens des bibliophiles souscripteurs, MCMXXXI.

2. *La nouvelle Justine ou les malheurs de la Vertu*, suivie de l'*Histoire de Juliette sa sœur*, 10 vol., in 16. En Hollande 1797. Cette édition contenant la deuxième rédaction de *Juliette* est la troisième rédaction de *Justine*.

l'*Histoire de Juliette* la liquidation de la notion du mal traversera plusieurs phases. Elle affectera plusieurs formes : tantôt la forme d'une théologie destructive née de la mauvaise conscience du grand seigneur libertin, tantôt la forme d'un naturalisme athée métaphysique ; d'un athéisme matérialiste stoïcien et asocial (théorie du crime pur), tantôt la forme d'une ascèse : l'ascèse de l'apathie.

Quand Sade est-il personnellement sorti de sa période *problématique* ? Je crois qu'en ce qui concerne le problème du mal, on ne risque pas d'erreur en supposant qu'à l'époque où il rédige l'*Histoire de Juliette*, pendant ses années de liberté (entre 1790 et 98) il en avait parcouru toutes les phases. Rien ne nous permet actuellement de déterminer s'il a jamais réalisé *affectivement* cette liquidation du Mal <sup>1</sup>.

## I

La mauvaise conscience du débauché libertin représente — dans l'œuvre sadiste — un état d'esprit transitoire entre celui de l'homme social et la conscience athée du philosophe de la Nature. Son comportement présente à la fois des éléments négatifs que la pensée sadiste dans son mouvement dialectique s'efforcera d'éliminer, et des éléments positifs qui permettront de dépasser cet état d'esprit intermédiaire et de parvenir à la philosophie athée et asociale de la Nature, à la morale du mouvement perpétuel.

La conscience du libertin entretient une relation négative, d'une part, avec Dieu ; d'autre part, avec le prochain. La notion de Dieu et la notion du prochain lui sont indispensables.

Relation négative avec Dieu : cette conscience n'est pas athée, « de sang froid », pourrait-on dire avec Sade ; elle l'est par effervescence, donc par ressentiment ; son athéisme n'est qu'une forme du sacrilège : la profanation des symboles de la religion peut seule la convaincre de son athéisme apparent ; par quoi elle se distingue nettement de la conscience du philosophe athée, pour qui le sacrilège n'a plus aucune signification, si ce n'est de révéler la faiblesse de celui qui s'y livre <sup>2</sup>.

1. Nous ne prétendons pas donner l'évolution chronologique de la pensée de Sade, mais nous essayons de suivre son processus dialectique dont les phases correspondent chacune aux différentes couches de l'expérience vécue.

2. Voyez la *Nouv. Just. Histoire de Juliette*, t. VII, p. 77-78., v. également la *Philosophie dans le boudoir*.

Parfois l'athéisme qu'affecte la conscience du libertin et les délits dont elle conçoit l'exécution ont le caractère de provocation à l'adresse du Dieu absent, comme si le scandale était un moyen de forcer Dieu à manifester son existence : « S'il y avait un dieu et que ce dieu eût de la puissance, permettrait-il que la vertu qui l'honore et dont vous faites profession fût sacrifiée comme elle va l'être au vice et au libertinage, permettrait-il ce dieu tout puissant qu'une faible créature comme moi qui ne serait vis-à-vis de lui que ce qu'est un ciron aux yeux de l'éléphant, permettrait-il, dis-je, que cette faible créature l'insultât, le bafouât, le défiât, le bravât et l'offensât comme je fais à plaisir à chaque instant de la journée <sup>1</sup>. » L'impunité ajoute donc à la délectation de cette conscience : plus le châtement mérité est grand et plus le délit a de valeur à ses yeux. En elle le remords agit toujours et semble le mobile du crime. Pour le débauché libertin, c'est le Mal, et non pas une action indifférente, parce que déterminée par le mouvement perpétuel comme pour le philosophe athée, qui sera le but essentiel de l'extension de la sphère des jouissances : « Ce n'est pas l'objet du libertinage, qui nous anime, c'est l'idée du mal », par conséquent l'objet du libertinage n'aurait plus d'intérêt s'il ne faisait plus faire mal. Non seulement la possibilité de bien faire n'est pas exclue, mais cette possibilité fait tout le prix du crime. Aussi la conscience du débauché sadique maintient-elle avec les catégories morales le libre arbitre, en croyant pouvoir faire le mal. La conscience du débauché libertin d'après les données de Sade, non seulement apparaît ici en parfaite opposition avec l'athéisme, mais rejoint ainsi l'analyse du Mal pour le Mal de saint Augustin, dans ses *Confessions*.

Voilà pourquoi cette conscience est susceptible d'élaborer toute une théologie destructive telle que la religion de l'*Être suprême en méchanceté* <sup>2</sup>, la seule que veuille professer Saint-Fond, type parfait du grand seigneur libertin et débauché. Cette religion du mal ne consiste pas encore à nier le crime comme la philosophie du mouvement perpétuel, mais à l'admettre comme découlant de l'existence d'un Dieu infernal. Elle n'est pas la réfutation du dogme de la nécessité du sacrifice de l'innocent pour le salut du coupable, thèse de la première version de *Justine* : elle n'en est que le renver-

1. *Des 120 Journées de Sodome*, Introduction, p. 73.

2. *La Nouv. Just. Hist. de Juliette*, t. VI.

sement ; elle exalte la nécessité de l'injustice en Dieu. En effet, si, comme l'affirme la théologie, l'existence du crime, du péché, permettent un sens expiatoire aux souffrances de l'innocent, rien ne vient contredire la possibilité du contraire : tous les maux dont Dieu accable l'humanité ne seraient-ils pas la rançon contre laquelle Dieu accorderait à l'homme le droit de faire souffrir et d'être infiniment vicieux ? Au point que l'on pourrait voir en Dieu le coupable originel, et qui aurait attaqué l'homme avant que l'homme ne l'attaquât : par là, l'homme aurait acquis le droit et la force d'attaquer son semblable. Or, cette agression divine serait tellement incommensurable qu'elle légitimerait à jamais l'impunité du coupable et le sacrifice de l'innocent.

« Si les malheurs dont je suis accablé depuis le jour de ma naissance jusqu'à celui de ma mort prouvent son insouciance envers moi, je puis très bien me tromper sur ce que j'appelle mal. Ce que je caractérise ainsi relativement à moi est vraisemblablement un très grand bien relativement à l'être qui m'a mis au monde : et si je reçois du mal des autres, je jouis du droit de le leur rendre, de la facilité même de leur en faire le premier : voilà dès lors le mal un bien pour moi comme il l'est pour l'auteur de mes jours relativement à mon existence : je suis heureux du mal que je fais aux autres comme Dieu est heureux de celui qu'il me fait.... » Le Mal, « qui est un être moral et non pas un être créé : un être éternel et non pas périssable qui existait avant le monde, qui constituait l'être monstrueux, exécrationnel qui put créer un monde aussi bizarre » — ne peut soutenir l'univers que par le mal : ne le perpétuer que pour le mal : et ne permet à la créature d'exister qu'imprégnée de mal : « Ce mode étant l'âme du créateur comme il est celle de la créature, qui en est pétrie, il existera de même après elle. Tout doit être méchant, barbare, inhumain comme votre Dieu : voilà les vices que doit adopter celui qui veut lui plaire, sans néanmoins aucun espoir d'y réussir : car le mal qui nuit toujours, le mal qui est l'essence de Dieu, ne saurait être susceptible d'amour, ni de reconnaissance. Si ce Dieu, centre du Mal et de la férocité, tourmente et fait tourmenter l'homme par la Nature et par d'autres hommes pendant tout le temps de son existence, comment douter qu'il n'agisse de même et peut-être involontairement sur ce souffle qui lui survit et qui... n'est autre que le mal ?... Aucun homme quelle

que soit sa conduite en ce monde ne peut échapper à ce sort affreux, parce qu'il faut que tout ce qui est animé du sein du Mal y rentre. Telle est la loi de l'univers. Ainsi les détestables éléments de l'homme mauvais s'absorbent dans le centre de la méchanceté qui est Dieu pour retourner animer encore d'autres êtres qui naîtront d'autant plus corrompus qu'ils seront le fruit de la corruption. » Que deviendra l'être bon ? « Mais celui que vous nommez vertueux n'est point bon, ou s'il l'est vis-à-vis de vous il ne l'est sûrement pas vis-à-vis de Dieu qui n'est que le Mal, qui ne veut que le Mal, qui n'exige que le mal. L'homme dont vous parlez n'est que faible et la faiblesse est un mal. Cet homme comme plus faible que l'être absolument et entièrement vicieux... souffrira beaucoup plus... », mais, « plus l'homme aura manifesté de vices et de forfaits en ce monde, plus il sera rapproché de son invariable fin qui est la méchanceté : moins il aura par conséquent à souffrir en s'unissant au foyer de la méchanceté que je regarde comme la matière première de la composition du monde <sup>1</sup>. » Ainsi « loin de nier Dieu comme l'athée ou de le laver de ses torts comme le déiste » la conscience du débauché libertin consent à admettre Dieu avec tous ses vices. L'existence du mal dans le monde lui donne le moyen de faire chanter Dieu, le Coupable éternel parce que l'Agresseur originel, et dans ce but même elle a toujours recours aux catégories morales comme à un pacte que Dieu aurait violé. La souffrance devient alors une lettre de change sur Dieu.

Dès lors cette conscience a besoin d'établir également avec le prochain une relation négative : « je suis heureux du mal que je fais aux autres comme Dieu est heureux du mal qu'il me fait.... » Elle tire donc sa jouissance du fait même de son opposition continuelle à la notion de l'amour du prochain, opposition dont elle se sert dans sa théorie du *plaisir de comparaison* : « ... Il manque selon moi une chose essentielle à notre bonheur, dit l'un des quatre débauchés des 120 *Journées de Sodome*, c'est le plaisir de comparaison, plaisir qui ne peut naître que du spectacle des malheureux et nous n'en voyons point ici, c'est de la vue de celui qui ne jouit point de ce que j'ai et qui souffre que naît le charme de pouvoir se dire : je suis donc plus heureux que lui, partout où les hommes

<sup>1</sup> Id., *ibid.*

seront égaux et ou des différences n'existeront pas, le bonheur n'existera jamais, c'est l'histoire d'un homme qui ne connaît bien le prix de la santé que quand il a été malade. » Comment alors soulager les misérables ? « Mais la volupté qui naît pour moi de cette douce comparaison de leur état au mien n'existerait pas si je les soulageais, car alors en les sortant de leur état de misère, je leur ferais goûter un instant de bonheur qui les assimilant à moi, ôterait toute jouissance de comparaison... il faudrait pour mieux établir cette différence essentielle au bonheur... aggraver plutôt leur situation <sup>1</sup>.... » Ainsi la conscience du débauché libertin se complaît, tout en les intervertissant, à demeurer dans la sphère de ces catégories morales que la conscience athée dénoncera comme forgées par le faible : Mais par un besoin de comparaison le fort fait lui-même le procès de sa force. En comparant sa situation à celle du malheureux, l'homme fortuné s'identifie fatalement à lui. En suppliciant l'objet de sa luxure pour jouir de sa douleur, le débauché se représentera sa propre douleur et, en se représentant ainsi son propre supplice, il se représentera aussi sa propre punition. Saint-Fond, après avoir maltraité outrageusement une famille de pauvres gens, se fait fictivement assaillir par deux hommes chargés par lui-même de le flageller. Tant et si bien que la peur qu'il inspire au faible deviendra dans la représentation du fort sa propre peur : « ...j'aime à leur faire éprouver l'espèce de chose qui trouble et bouleverse si cruellement mon existence.... » A ce stade la conscience reste donc rivée à la réalité d'autrui qu'elle aspire à nier, mais qu'elle ne rend que plus intense par l'amour-haine qu'elle lui voue : le débauché reste attaché à la victime de sa luxure, à l'individualité de cette victime dont il voudrait prolonger les souffrances « au-delà des bornes de l'éternité si toutefois elle pouvait en avoir ». Le vrai athée ne s'attache à aucun objet : il obéit à ses impulsions, au mouvement perpétuel de la nature, dont les créatures ne sont à ses yeux que l'écume. La conscience du débauché libertin ne peut renoncer à ses aspirations humaines, trop humaines — comme le stoïcisme athée en est seul capable. Aussi reste-t-elle non seulement obsédée par le prochain en tant que victime, mais aussi hantée par l'idée de la mort : elle ne peut renoncer à l'espoir d'une vie future, c'est-à-dire consentir à l'anéan-

1. *Les 120 Journées de Sodome*, première partie, 8<sup>e</sup> journée, p. 193.

tissement de son individualité et de celle de sa victime, et cela même par son désir insensé de s'acharner éternellement sur le même individu <sup>1</sup>.

Mais, dans cette phase, la conscience trahit pourtant un besoin d'expiation — expiation qui n'a d'autre sens que celui d'une liquidation de soi, d'un affranchissement de soi par soi-même : ce sont là les données positives de cette conscience, données que l'esprit de Sade par sa perpétuelle remise en question exploitera pour parvenir à sa métaphysique du mouvement perpétuel — et cela dans la mesure où cette conscience du débauché libertin représente un des moments de sa propre conscience. Besoin d'expiation dans ce consentement à encourir la damnation éternelle — sans doute afin de se repaître des souffrances de sa victime — mais consentement impliquant déjà le désir de partager cette souffrance.

Le personnage de Saint-Fond révèle encore un autre trait caractéristique de la conscience libertine : l'orgueil de sa condition, le mépris de son semblable — mépris que Sade eut l'occasion d'éprouver si légitimement, — enfin la haine, mêlée de crainte, vis-à-vis « de cette vile canaille qu'on nomme le peuple » — tout ce qui compose cette attitude hautaine va de pair avec des pratiques de débauche humiliantes les plus faites pour choquer la morale populaire : « Seules des têtes organisées comme les nôtres savent ce que l'humiliation de certains actes de libertinage sert d'aliment à l'orgueil. » En effet, ce que la mentalité populaire, ou plutôt bourgeoise, ne saurait ni admettre, ni comprendre, c'est que ceux qu'elle considèrerait comme les gardiens de l'ordre social puissent remettre, par leur dégradation volontaire, l'ordre social en question, et de ce fait renverser toutes les valeurs sociales. Mais dans cette humiliation — encore qu'elle ne soit que fictive chez le libertin sadique — se manifeste également un besoin d'abaissement volontaire : et dans ce besoin, le sentiment du droit que confère l'idée de supériorité : le droit de reviser la notion d'homme en son propre individu, *droit expérimental* qu'il serait dangereux d'accorder au commun des mortels. Or, c'est l'exercice de ce *droit aux expériences défendues* qui, né de la conscience libertine, formera l'une des composantes fondamentales de la conscience sadiste.

1. *La Nouvelle Just. Hist. de Juliette*, t. VI.



## II

Quand l'athéisme voudra des martyrs, qu'il le dise et mon sang est tout prêt. *La Nouvelle Justine*, t. I.

Considérons maintenant les caractéristiques de l'athéisme matérialiste de Sade, tel qu'il apparaît dans les ouvrages que dix années séparent du *Dialogue* ; jamais il ne s'exprimera plus dans le style serein de cet opuscule. Pour les matérialistes et les encyclopédistes contemporains de Sade, s'ils admettent la matière à l'état de mouvement perpétuel comme agent universel excluant la nécessité de l'existence d'un Dieu, la connaissance des lois de cette matière permettra une morale individuelle et sociale meilleure, ainsi que l'exploitation rationnelle illimitée de la Nature par l'homme. Mais les arguments de La Mettrie, d'Helvétius, de d'Holbach prennent au contact de la pensée sadiste un développement inattendu : pour Sade, la substitution à Dieu de la *Nature à l'état de mouvement perpétuel* signifie non pas l'avènement d'une ère plus heureuse de l'humanité, mais seulement le commencement de la tragédie, l'acceptation consciente et volontaire de la tragédie. Si Sade continue à insulter Dieu, s'il méprise infiniment le Dieu chrétien et catholique, c'est que maintenant ce Dieu lui paraît cacher le vrai drame. Tel est le sens profond de son athéisme qui le distingue si nettement de ses contemporains. Admettre la matière à l'état de mouvement perpétuel comme seul et unique agent universel équivaut à consentir à *vivre comme individu dans un état de mouvement perpétuel*.

« Sitôt qu'un corps paraît avoir perdu le mouvement par son passage de l'état de vie à celui que l'on appelle improprement mort, il tend, dès la même minute, à la dissolution : or la dissolution est un très grand état de mouvement. Il n'existe donc aucun instant où le corps de l'animal soit dans le repos : il ne meurt donc jamais : et parce qu'il n'existe plus pour nous, nous croyons qu'il n'existe plus en effet : voilà l'erreur. Les corps se transmutent... se métamorphosent : mais ils ne sont jamais dans l'état d'inertie. Cet état est absolument impossible à la matière, qu'elle soit organisée ou non. Que l'on pèse bien ces vérités, l'on verra où elles conduisent, et quelle entorse elles donnent à la morale des hommes <sup>1</sup>. »

1. *La Nouvelle Justine*, t. IV.

Parvenue à cette constatation, au seuil de l'inconnu, sa pensée, faisant un retour sur elle-même, recule encore, se scandalise de ses propres conclusions, pourtant inévitables. Puis, nous la verrons se ressaisir et accepter ses découvertes. Aussi les discours athées et matérialistes de certains de ses personnages nous paraissent-ils comme autant de moments de sa pensée dans son effort pour sortir des catégories morales, ce qui donne à ces discours leur ton si particulièrement dramatique. Cette matière perpétuellement en mouvement qui tressaille de plaisir et ne procure de jouissance que dans la dissolution et la destruction, est-elle vraiment aveugle et sans volonté ? N'y a-t-il pas une intention dans cet agent universel ? Et l'on assiste alors à cet étrange spectacle : Sade insultant la Nature comme il insultait Dieu, Sade découvrant dans la Nature les traits de ce Dieu créant le plus grand nombre d'hommes afin de leur faire encourir les supplices éternels, « alors qu'il eût été plus conforme à la bonté, à la raison, à l'équité de ne créer que des pierres et des plantes, que de former des hommes dont la conduite pourrait attirer des châtiments sans fin ». Mais dans quelle situation affreuse nous met la Nature « puisque le dégoût de la vie devient tel en votre âme, qu'il n'est pas un seul homme qui voulût recommencer à vivre, si on le lui offrait le jour de sa mort... oui, j'abhorre la nature : et c'est parce que je la connais bien que je la déteste : instruit de ses affreux secrets, je me suis replié sur moi-même, et j'ai senti... j'ai éprouvé une sorte de plaisir à copier ses noirceurs. Eh bien, est-ce un être assez méprisable, assez odieux que celui qui ne me donna le jour que pour me faire trouver du plaisir à tout ce qui nuit à mes semblables ? Eh quoi ! à peine suis-je né... à peine suis-je sorti du berceau de ce monstre, qu'elle m'entraîne aux mêmes horreurs que celles qui la délectent elle-même ! Ce n'est plus corruption ici... c'est inclination, c'est penchant. Sa main barbare ne sait donc pétrir que le mal : le mal la divertit donc : et j'aimerais une mère semblable ! Non : je l'imiterai, mais en la détestant : je la copierai, elle le veut, mais ce ne sera qu'en la maudissant <sup>1</sup>... » Voilà en quels termes s'exprime le chimiste Almani, personnage dont la psychologie reflète à merveille l'une des positions prises par la pensée de Sade. De même que le débauché

1. *La Nouvelle Justine*, t. III.

libertin, le chimiste Almani évolue encore dans la sphère des catégories morales : le mal lui semble être l'unique élément de la Nature comme il était l'unique élément du Dieu « absent » pour la conscience du débauché libertin : le chimiste criminel croit lui aussi que la solution du mal est de faire le mal. La pensée de Sade n'offre ici encore qu'une attitude de révolte purement humaine, sans autre espoir que de demeurer une révolte. Car le reproche adressé à la Nature, bien plus que le reproche adressé à Dieu, est évidemment destiné à rester sans réponse, et même sans bénéfice psychique, comme s'adressant à une instance dont la notion même exclut toute idée de justification. L'esprit athée qui lance l'anathème contre la Nature a donc voulu rendre absurde ce reproche qu'il ne peut réprimer et qui lui échappe malgré lui. La conscience, tout en acceptant la Nature comme suprême instance, n'a pas encore renoncé au mécanisme des catégories morales que, dans sa lutte avec Dieu, elle avait jugé nécessaire et utile de maintenir : elle pouvait tirer vengeance de Dieu. Mais, Dieu une fois aboli, cette manœuvre se trouve déjouée par le mouvement perpétuel : la notion du mouvement absorbant toute idée d'anéantissement qui n'est plus qu'une modification des formes de la matière, l'homme ne peut plus répondre par l'outrage à ce qu'il considère comme l'outrage de la Nature ; l'homme se sent invengé.

Et, cependant, nous voyons dans les propos d'Almani intervenir un autre facteur : si bien que le mal n'apparaît dans son discours que comme un simple terme propre à traduire l'effet du dynamisme naturel auquel l'esprit du savant s'identifie. Nous voyons se dessiner une tentative de réconciliation avec l'ordre ou plutôt le désordre universel dans la résolution prise par Almani de copier les « noirs » de la Nature : pendant que l'indignation s'étonne encore, la curiosité, le besoin de connaître se manifestent : l'esprit tend de plus en plus à se considérer comme partie intégrante de la Nature, domaine de ses investigations : s'il découvre dans les phénomènes naturels, non plus seulement des lois aveugles et nécessaires, mais ses propres intentions, c'est-à-dire une coïncidence entre ses intentions et les phénomènes naturels, ces phénomènes lui apparaîtront comme autant de suggestions que l'esprit se sent la mission de réaliser.

« Les châtiments sont toujours proportionnés au crime et les crimes toujours proportionnés aux connaissances du coupable : de manière que le déluge suppose des crimes inouïs et que ces crimes supposent des connaissances infiniment au-dessus de celles que nous possédons. » Ainsi s'exprime Joseph de Maistre au sujet du péché originel ; retenons ici la notion du *crime-connaissance*. N'est-elle pas singulièrement représentée par la pensée de Sade et plus particulièrement par certains de ses héros ? Si la connaissance a fini par devenir un crime, ce que l'on appelle crime doit donc encore contenir la clé de la connaissance. Aussi n'est-ce qu'en étendant toujours plus la *sphère du crime* que l'esprit atteignant les *crimes inouïs*, récupérera les connaissances perdues, « connaissances infiniment au-dessus de celles que nous possédons ».

### III

Avec de telles dispositions Sade poussera l'athéisme matérialiste jusqu'à lui donner la forme d'un fatalisme véritablement transcendantal — comme dans ce *Système de la Nature* que le Pape expose longuement à Juliette<sup>1</sup>. Ici la pensée de Sade sort résolument de sa condition humaine et s'intègre dans la catégorie des phénomènes naturels — seule façon pour elle, apparemment, de sortir de son procès où elle se sent toujours accusée comme au début de sa démarche — cherchant vainement un juge pour l'acquitter — après avoir dénié sa compétence à l'instance morale des hommes.

Sade admet d'abord une Nature originelle et éternelle — en dehors des trois règnes, des espèces, et des créatures. « Que la Nature se trouve soumise à d'autres lois, les créatures qui résultent des lois actuelles n'existeront plus, et la Nature existera toujours quoique par des lois différentes. » Les créatures « ni belles, ni bonnes, ni précieuses » ne sont que le résultat de ses lois aveugles. La Nature crée donc l'homme malgré elle ; elle crée les lois particulières à l'homme et de ce moment ne peut plus rien sur lui ; cette Nature originelle est donc, au début du discours du Pape, considérée comme entièrement distincte de la nature de l'homme : mais, si l'homme ne dépend plus de cette Nature originelle, il ne peut non plus

1. La Nouv. Just. Hist. de Juliette, t. VII.

s'écarter des lois qui lui sont propres : lois de sa conservation personnelle, de sa multiplication. Lois qui ne sont pourtant nullement nécessaires à la Nature, et voilà déjà une preuve de son inutilité au sein de l'univers : il pourrait quadrupler son espèce ou l'anéantir complètement que l'univers n'en éprouverait pas la plus légère altération. Mais ici Sade voit cette Nature prendre conscience du concurrent que son propre mouvement lui a suscité : « Si l'homme se multiplie, il a raison suivant lui : s'il se détruit il a tort toujours d'après lui : mais aux yeux de la Nature tout cela change : s'il se multiplie il a tort ; car il enlève à la Nature l'honneur d'un phénomène nouveau, le résultat de ses lois étant nécessairement des créatures : si celles qui sont lancées ne se propageaient point, elle en lancerait de nouvelles et jouirait d'une faculté qu'elle n'a plus... » En se multipliant l'homme ne suivant qu'une loi inhérente à lui seul, nuit donc décidément aux phénomènes dont la Nature est capable. Sade prévoyant alors le conflit, modifie sa terminologie pour la rendre plus adéquate au processus qui se dramatise : « Si les créatures se détruisent, elles ont raison eu égard à la Nature : car alors elles cessent d'user d'une faculté reçue, mais non pas d'une loi imposée, et remettent la Nature dans la nécessité de développer une de ses plus belles facultés.... » La multiplication n'est donc plus considérée comme une loi à laquelle la créature ne saurait se soustraire, elle n'est qu'une faculté faisant concurrence à la faculté originelle de la Nature. A mesure que le discours décrit le conflit, la Nature, d'abord admise comme obéissant à des lois aveugles, se révèle de plus en plus comme intentionnelle : comme « évolution créatrice ». Bien mieux, Sade dit expressément que l'homme en se propageant ou en ne se détruisant pas lie la Nature aux lois secondaires de l'espèce, et la prive de sa plus active puissance<sup>1</sup>. La Nature, si elle se trouve ainsi la première esclave de ses lois, semble n'en être que plus consciente et n'en manifester qu'avec plus d'impétuosité le désir de briser les chaînes de ses lois : « Ne nous prouve-t-elle pas à quel point notre multiplication la gêne... comme elle aurait envie encore une fois de s'échapper en la détruisant... ne nous le

1. On reconnaîtra ici que SADE parle non seulement en précurseur de l'évolutionnisme, mais encore qu'il émet ici une idée qui correspond à certaines conceptions actuelles des facultés passées et présentes de la Nature en ce qui concerne les espèces : l'homme est-il vraiment un terme ?

prouve-t-elle pas par les fléaux dont elle nous accable sans cesse, par les divisions, par les zizanies qu'elle sème entre nous... par ce penchant au meurtre qu'elle nous inspire à tout instant.... Ainsi ces meurtres que nos lois punissent avec tant de rigueur, ces meurtres que nous supposons être le plus grand outrage que l'on puisse lui faire, non seulement comme vous le voyez ne lui font aucun tort, et ne peuvent lui en faire aucun, mais deviennent même en quelque façon utiles à ses vues, puisque nous la voyons les imiter si souvent et qu'il est bien sûr qu'elle ne le fait que parce qu'elle désirerait l'anéantissement total des créatures lancées, afin de jouir de la faculté qu'elle a d'en relancer de nouvelles. Le plus grand scélérat de la terre, le meurtrier le plus abominable, le plus féroce, le plus barbare, n'est donc que l'organe de ses lois... que le mobile de ses volontés, et le plus sûr agent de ses caprices. »

Nous mesurons dans ces pages le chemin que la conscience sadiste, parvenue à cette conception de la Nature, a parcourue depuis la théologie de l'Être suprême en méchanceté. Nous l'avons vue d'abord accepter l'existence de Dieu pour le déclarer coupable et tirer parti de sa culpabilité éternelle ; nous l'avons vue ensuite confondre ce Dieu avec une Nature non moins féroce, cela toujours en maintenant les catégories morales. Mais cette satanisation de la Nature ne préparait que la liquidation des catégories humaines. La conception de la Nature aspirant à retrouver sa plus active puissance marque en effet la déshumanisation même de la pensée de Sade : déshumanisation qui prend maintenant la forme d'une métaphysique singulière. Si Sade, à l'encontre de tout ce qu'il affirme habituellement va jusqu'à considérer l'homme comme entièrement distinct de la Nature, c'est d'abord pour mieux faire ressortir le désaccord profond des notions de l'être humain avec l'univers ; pour expliquer aussi combien l'étendue des tentatives de la Nature voulant rentrer dans ses droits doit être à la mesure de ce désaccord. Nous pourrions enfin y voir la volonté de Sade de se désolidariser de l'homme en s'imposant l'impératif catégorique d'une instance cosmique exigeant l'anéantissement de tout ce qui est humain. Sans doute Sade espère-t-il, à l'instar de cette Nature, esclave de ses lois, sa libération totale. Mais la Nature, est-il encore dit dans le *Système du Pape Pie VI*, si elle cherche ainsi à récupérer des forces en faisant périr de temps en temps des popu-

lations entières par la maladie, le cataclysme, la guerre, la discorde ou le crime des scélérats, n'en fait encore que profiter cette nature secondaire des trois règnes régis par les lois d'une métempsychose perpétuelle ; et lorsqu'elle envoie de grands criminels ou de grands fléaux susceptibles d'anéantir ces trois règnes, elle ne commet encore qu'un acte d'impuissance : car il faudrait pour les faire disparaître que la Nature se détruisît elle-même totalement, ce dont elle n'est pas maîtresse.... « Ainsi le scélérat par ses meurtres non seulement aide la Nature à des vues qu'elle ne parviendrait jamais pourtant à remplir, mais aide même aussi aux lois que les règnes reçurent lors du premier élan. Je dis premier élan pour faciliter l'intelligence de mon système, car n'y ayant jamais eu de création et la Nature étant éternelle, les élans sont perpétuels tant qu'il y a des êtres : ils cesseraient de l'être s'il n'y en avait plus et favoriseraient alors de seconds élans qui sont ceux que désirerait la Nature et où elle ne peut arriver que par une destruction totale au but où tendent les crimes : d'où il résulte que le criminel qui pourrait bouleverser les trois règnes à la fois en anéantissant et eux et leurs facultés productives, serait celui qui aurait le mieux servi la Nature... » Une trop parfaite harmonie aurait encore plus d'inconvénient que le désordre : si la guerre, la discorde et les crimes venaient à être bannis de dessus la terre, l'esprit des trois règnes devenu trop violent alors détruirait à son tour toutes les autres lois de la Nature : « Les corps célestes s'arrêteraient tous, les influences seraient suspendues par le trop grand empire de l'une d'elle : il n'y aurait plus ni gravitation, ni mouvement. Ce sont donc les crimes de l'homme qui portant du trouble dans l'influence des trois règnes, empêchent cette influence de parvenir à un point de supériorité et maintiennent dans l'univers ce parfait équilibre qu'Horace appelait *rerum concordia discors*. Le crime est donc nécessaire dans le monde ; mais les plus utiles sans doute sont ceux qui troublent le plus, tels que le refus de propagation ou la destruction... voilà donc ces crimes essentiels à la Nature... » Et pourtant « ...il ne se commettra jamais assez de crimes sur la terre eu égard à la soif ardente que la Nature en éprouve ».

Sade s'élève ainsi jusqu'au mythe. La philosophie de son siècle ne lui suffit plus quand il s'agit de résoudre le problème que pose la cruauté, qu'il voudrait, comme on vient de voir, *intégrer* dans un

système universel où elle serait ramenée à son état pur, en retrouvant sa fonction cosmique. Dès lors, les passions — des *passions simples* aux *passions compliquées* — ont une portée transcendente : si l'homme croit se satisfaire en leur obéissant, il ne satisfait en réalité qu'une aspiration qui dépasse son individu. « Ce meurtrier croit qu'il détruit : il croit qu'il absorbe : et de là naissent quelquefois ses remords ; tranquillisons-le donc totalement sur cela ; et si le système que je viens de développer n'est pas encore à sa portée, prouvons lui par les faits se passant sous ses yeux, qu'il n'a pas même l'honneur de détruire : que l'anéantissement ou dont il se flatte quand il est sain ou dont il frémit quand il est malade, est entièrement nul, et qu'il est malheureusement impossible d'y réussir <sup>1</sup>. »

Comparons un instant le principe de vie et de mort qui déterminera chez Sade la position nouvelle du problème de la destruction, avec la notion de l'instinct de mort de Freud, qui, en opposant à cet instinct Éros, l'instinct de vie — de la vie organique — a, au moyen de ces deux notions, établi sa théorie ontologique. Tandis que Freud n'envisage que la vie à l'état organique, Sade, bien plus métaphysicien en dépit des apparences, n'admettant pas de différence entre la vie à l'état organique et inorganique et se plaçant en dehors des considérations relatives à l'espèce, en dernier lieu relatives au milieu social, ne conçoit qu'un principe unique : « Le principe de vie dans tous les êtres n'est autre que celui de la mort ; nous les recevons et les nourrissons, dans nous tous deux à la fois. A cet instant que nous appelons mort tout paraît se dissoudre ; nous le croyons, par l'excessive différence qui se trouve alors, entre cette portion de matière qui ne paraît plus animée ; mais cette mort n'est qu'imaginaire, elle n'existe que figurativement et sans aucune réalité. La matière privée de cette autre portion subtile de matière qui lui communiquait le mouvement ne se détruit pas pour cela : elle ne fait que changer de forme, elle se corrompt, et voilà déjà une preuve du mouvement qu'elle conserve : elle fournit des sucres à la terre, la fertilise, et sert à la régénération des autres règnes, comme à la sienne. Il n'y a enfin nulle différence entre cette première vie que nous recevons et cette

1. *Idem*, t. VII.

seconde qui est celle que nous appelons la mort : car la première se fait par la formation de la matière qui s'organise dans la matrice de la femelle, et la seconde est la même, de la matière qui se renouvelle et se réorganise dans les entrailles de la terre.... La première génération nous est une espèce d'exemple : ces lois ne parviennent à la première génération que par l'épuisement : elles ne parviennent à l'autre que par la destruction. Il faut à la première une espèce de matière corrompue, à la seconde de la matière putréfiée : et voilà la seule cause de cette immensité de créations successives ; elles ne sont dans les unes et dans les autres, que les premiers principes d'épuisement et d'anéantissement<sup>1</sup>. »

Corruption, putréfaction, dissolution, épuisement et anéantissement ; ce sont là les aspects des phénomènes de la vie qui auront pour Sade une signification autant morale que physique. Il n'y a donc que le mouvement qui soit réel : les créatures n'en représentent que les phases changeantes : et l'on est tenté de rapprocher, avec beaucoup de réserve sans doute, cette conception du mouvement perpétuel de la doctrine hindoue du Sansara. Cette idée de la Nature qui aspire à s'échapper, à retrouver l'état inconditionné, ne révélerait-elle pas l'aspiration au Nirwana dont rêveur occidental est susceptible ? Mais Sade, au lieu de s'engager dans la voie qu'a cherchée Schopenhauer, ouvre celle où aboutira Nietzsche : l'acceptation du Sansara.

## IV

La conscience sadiste ayant acquis la notion d'une Nature non plus astucieuse comme l'Être suprême en méchanceté, non plus vorace comme le Minotaure, mais d'une Nature la première esclave de ses lois, la première parmi les victimes de cet univers, ne va-t-elle pas, cette conscience, se considérer en quelque sorte comme le microcosme de cette Nature qui souffre comme elle, de son propre mouvement ? Mouvement qui au lieu de lui laisser s'accomplir sa réalisation totale ne lui permet que de créer, de détruire, et de recréer avec ses créatures, les preuves de son impuissance. Le « Système » du Pape nous montrait deux forces en concurrence : l'aspiration

1. *Idem.*

de la Nature à retrouver sa plus active puissance ; et le principe de vie et de mort des trois règnes, principe du mouvement perpétuel, amenant les créations successives ; mais c'est toujours en réalité le même phénomène : le mouvement perpétuel est aveugle, mais l'aspiration à échapper aux *lois de ce mouvement* (par les bouleversements et les crimes) n'est que la prise de conscience de ce mouvement. La conscience sadiste va découvrir dans cette dualité son propre conflit et peut-être y entrevoir sa solution finale. Le problème de la *création-destruction* des créatures qui se pose à la Nature, n'est-ce pas le problème de la réalité d'autrui qui se posait à la conscience sadiste ; ainsi que la Nature se créant des obstacles par sa volonté de création, la conscience sadiste ne créait-elle pas le prochain dans sa volonté de se créer elle-même ; cela même par la nécessité de détruire autrui ? Elle aspirait à rompre cette nécessité ; mais par cette aspiration à l'innocence elle admettait autrui, elle donnait de la réalité à autrui ; et pourtant elle restait dans la nécessité de détruire : et comme elle voulait maintenir autrui, elle devenait coupable dès l'instant qu'elle ne maintenait autrui que pour le détruire. Et de même que cette Nature qui toujours aspire et renonce tout à la fois à sa plus active puissance, la conscience sadiste va-t-elle pouvoir renoncer à autrui et accepter de détruire ?

## V

Si la comparaison avec le malheureux, indispensable à la conscience libertine pour se sentir heureuse, supposait l'existence du prochain, la première démarche à faire dans le sens d'une *renaturalisation* de la cruauté sera donc de nier la réalité du prochain — de vider la notion du prochain, la notion d'autrui de son contenu. En impliquant le prochain, le plaisir de comparaison impliquait le mal : l'*amour du prochain*, cette chimère dont Sade est hanté, la conscience libertine commettait l'erreur de le convertir en un *amour-haine* du prochain : l'amour-haine du prochain ne saurait être qu'une étape sur le chemin de la liquidation de la réalité d'autrui amenant le règne intégral du désir.

Sade revient alors à l'égoïsme primaire. Le premier effet de cette dose de cruauté dont la nature a pourvu plus ou moins chaque individu est de lui faire croire qu'il peut disposer à son gré du

monde et des autres créatures. Ce sentiment d'omnipotence, si l'individu apprend dès l'enfance à le considérer comme une illusion, sous la pression du milieu familial et social, dans son for intérieur, il ne consent jamais à le reconnaître comme illusoire : aussi le despotisme infantile conserve-t-il tout son contenu affectif, et, bien qu'extérieurement il apparaisse sous sa forme réduite du sentiment de soi-même, il peut retrouver toute son intensité originelle dès que l'individu s'isole sur un plan conjectural : il se retrouve alors face à face non plus avec ce qu'on lui disait être la réalité, mais avec *sa réalité*, et il découvre que le monde des autres ne résultait que du règne d'un pacte tacite auquel rien ne l'engageait puisque ceux qui y avaient travaillé n'avaient pas son consentement. C'est ainsi que le monde unique que tous les hommes connaissent à l'état de veille n'existe que par le maintien de ce pacte et que, par sa rupture, les hommes peuvent retrouver dans la Nature chacun leur propre monde qu'ils connaissaient dans le sommeil.

« Les fausses idées que nous avons des créatures qui nous environnent, sont encore la source d'une infinité de jugements erronés en morale : nous nous forgeons des devoirs chimériques envers ces créatures : et cela parce qu'elles s'en croient vis-à-vis de nous. Ayons la force de renoncer à ce que nous attendons des autres, et nos devoirs envers eux s'anéantiront aussitôt. *Que sont, je vous le demande, toutes les créatures de la terre vis-à-vis d'un seul de nos désirs ? et par quelle raison me priverais-je du plus léger de ces désirs pour plaire à une créature qui ne m'est rien, et qui ne m'intéresse en rien* <sup>1</sup>... »

Sade est donc amené, près d'un siècle avant Nietzsche, à développer une morale de l'agressivité — de l'agressivité considérée comme l'état normal, l'état de santé de l'homme. Mais ce sera sous une forme négative, dans ses réflexions sur le remords, qu'il nous offrira les éléments de cette théorie. Il en ressort l'idée suivante : l'homme, quoi qu'il fasse, a toujours des remords : il reste agressif, il reste cruel — tout autant quand il se montre bienfaisant que quand il commet un crime. Seulement, dans la vertu, il est cruel envers lui-même — et c'est précisément pour cela qu'il est porté tôt ou tard à rechercher une compensation. Lorsque l'individu se porte à une action généreuse à l'égard d'un autre contre

1. *La Nouvelle Justine*, t. III.

qui sa cruauté est naturellement dirigée, il retourne forcément sa cruauté contre lui-même, il s'inflige volontairement un dommage. Dès lors il attend naturellement une réparation imminente et si celle-ci ne se produit, toute la cruauté détournée autrefois de son but : l'autre, pour permettre l'action généreuse ou le sacrifice, sera à nouveau dirigée contre autrui, mais avec d'autant plus de violence que la cruauté aura dès lors le caractère d'une revendication : alors qu'à l'origine cette cruauté ne faisait que suivre son impulsion naturelle. Cette revendication agressive se traduit fatalement par ce que Sade appelle les remords de la vertu, si bien que les « Infortunes de la Vertu » nous paraissent de ce moment réellement dues à ses remords. En effet, la morale de la cruauté inéluctable nous permet de comprendre l'*Histoire de Justine* autrement que comme une thèse paradoxale de théologie. Quelle est, en somme, la signification *accidentelle* de la mort de l'héroïne ? Sade nous a montré Justine endurant toutes les tortures et toutes les injures imaginables de la part des hommes : elle en réchappe toujours ; pourquoi Sade choisit-il expressément la foudre pour l'exécuter ? Est-ce là un symbole ? Oui, mais maintenant nous n'y voyons plus comme précédemment le signe du *Deus absconditus*. Le dernier mot dans cette histoire devait, en effet, rester à celle dont Justine avait fait sa pire ennemie, à la Nature, bien plus, à *sa propre nature*. Car, de même que la vicieuse et triomphante Juliette sa sœur, Justine est née avec une dose de cruauté non moins forte. Qu'est-ce que ce feu du ciel énigmatiquement justicier, sinon la propre agressivité de Justine qui, détournée pendant toute sa vie de ses victimes naturelles, n'a fait que s'accumuler à chaque nouveau sacrifice consenti : au cours de ses aventures nous l'avons vue toujours devant le dilemme de continuer son chemin ou de venir au secours d'autrui : or, ne suivant que les mouvements de son cœur — parce que « la pauvre fille ne savait pas que l'on fait de son cœur ce que l'on veut » — elle frustrait sa propre cruauté naturelle au point qu'elle devait finir par en être dévorée elle-même.

« Ne divisons pas cette portion de sensibilité que nous avons reçue de la Nature : c'est l'anéantir que de l'étendre <sup>1</sup>. » Pour commettre impunément un crime, il faut savoir qu'on ne commet pas

1. *La Philosophie dans le Boudoir*.

impunément un bienfait, et Sade, après nous avoir donné l'exemple de Justine, victime de sa propre cruauté, nous montrera dans l'histoire de Juliette combien il en coûte à l'héroïne d'avoir voulu un instant interrompre la chaîne des crimes qui composent sa vie. « Quand le vice cédera, le malheur arrivera », a-t-on prédit à Juliette. Néanmoins, lorsque le Ministre Saint-Fond lui expose son plan de dépopulation des deux tiers de la France par la famine, elle ne peut réprimer un mouvement d'horreur qui lui fait perdre sa situation et met sa vie en danger. Devant l'énormité du délit la cruauté de Juliette s'est, pour cette fois, retournée contre elle-même. L'*ego* est donc perdu si, après s'être ressaisi, après avoir fait un repli sur lui-même, après avoir reconquis son intensité originelle, il continue encore à admettre l'existence des autres *ego* : mais s'il persévère dans son ressaisissement, il saura percevoir cette voix dans les créatures qu'il s'apprêterait, à ses risques et périls, à prendre pour d'autres *ego* : « Considère toutes les fatalités qui nous réunissent, et vois si ce n'est pas une victime que t'offre la nature en mon individu <sup>1</sup>.... »

Mais le *monde des autres* a placé en chacun de nous son redoutable représentant : la conscience morale. Et ce n'est pas à l'extérieur, c'est en nous-même que le monde des autres doit être détruit pour ne plus avoir d'empire sur nous. Sade élabore à cette fin une véritable thérapeutique : celle de l'apathie. « Éteins ton âme... tâche de te faire des plaisirs de tout ce qui alarme ton cœur : parvenue bientôt... à la perfection de ce stoïcisme, ce sera dans cette apathie que tu sentiras naître une foule de nouveaux plaisirs bien autrement délicieux que ceux que tu crois trouver dans la source de ta funeste sensibilité. Crois-tu que dans mon enfance je n'avais pas un cœur comme toi ? mais j'en ai comprimé l'organe, et c'est dans cette dureté voluptueuse que j'ai découvert le foyer d'une multitude d'égarements et de voluptés qui valent mieux que mes faiblesses... je me suis fait des principes de mes erreurs : et de ce moment même j'ai connu la félicité <sup>2</sup>. »

La conscience morale mène en nous une existence parasitaire : elle absorbe toute la dose de cruauté de l'*ego* et parvient ainsi à le dominer par le remords. Nous la confondons avec notre propre *ego*

1. *La Nouv. Just. Histoire de Juliette*, t. X.

2. *La Nouv. Justine*, t. III.

et croyons y percevoir la voix de la nature : cependant l'*egone* saurait récupérer son omnipotence qu'après avoir établi la vraie identité de la conscience morale : l'espion du monde des autres qui s'est glissé en nous. Ce fruit monstrueux de l'éducation n'est-il pas une invention aussi intéressée, aussi pernicieuse que l'âme : « S'ils prêtent une âme aux hommes, c'est par l'intérêt qu'ils ont à en faire ce qu'ils veulent, au moyen de l'empire qu'ils s'arrogent sur les âmes <sup>1</sup>... » Et, peut-on ajouter, s'ils nous prêtent une conscience, c'est pour que nous ayons des comptes à leur rendre ! Pour dépister cet espion <sup>2</sup>, l'*ego* doit savoir maintenir son agressivité dans une sorte de mobilisation permanente, dans l'état de mouvement perpétuel qui lui est propre, car c'est dans le repos, dans le calme que l'agressivité disponible revient à nouveau alimenter la conscience morale : aussi faut-il « faire à l'instant de sang froid, la même chose qui, faite dans l'ivresse, a pu nous donner du remords. De cette manière on heurte fortement la vertu quand elle se remonte, et cette habitude de la molester positivement à l'instant où le calme des sens lui donne envie de paraître, est une des façons la plus sûre de l'anéantir pour jamais : emploie ce secret, il est infailible, dès qu'un instant de calme laisse arriver à toi la vertu, sous la forme du remords, car c'est toujours là le déguisement qu'elle prend pour nous ressaisir, dès que tu t'en aperçois, fais sur le champs la chose, dont tu allais concevoir du regret <sup>3</sup>.... »

La thérapeutique de l'apathie revient alors à la comparaison : mais elle ne s'en sert non plus comme d'une méthode pour retrouver la jouissance que donne le spectacle des malheurs du monde des autres ; la douleur et le malheur d'autrui que le libertin contemplait avec délectation est devenue partie intégrante de la conscience sadiste ; tout ce qui appartenait à l'autre existe dès lors en elle et par cela même n'existe plus au dehors ; ainsi seulement le lien de fraternité humaine a pu être rompu. Et, lorsque le philosophe de l'apathie, ayant concentré en lui toute sa dose de cruauté,

1. *Id.*, t. II.

2. « D'un côté l'impossibilité de la réparation, de l'autre celle de pouvoir deviner duquel il faut se repentir d'avantage ; et la conscience s'étourdit et se tait à tel point que vous devenez capable de prolonger le crime au delà même des bornes de la vie ; ce qui vous fait voir que cette situation de la conscience, a ceci de particulier sur les autres affections de l'âme, de s'anéantir en raison de ce qu'on l'accroît. » (*La Nouv. Just. Hist. de Juliette*, t. VIII.)

3. *Id.*, t. VII.



cette portion de sensibilité qui s'anéantit à mesure qu'on l'étend, qu'on la donne aux autres, jette à nouveau son regard sur son semblable qui souffre : c'est pour détruire cette sympathie négative dont le libertin était encore victime, afin de rendre à jamais impossible le retour de la sympathie positive. En se comparant à autrui le philosophe de l'apathie affermit sa conviction qu'il est seul ; ou plutôt qu'il a cessé d'appartenir au monde unique de tous les hommes, et qu'il est parvenu à l'état de veille, dans son propre monde, au sein de la Nature<sup>1</sup>.

Le philosophe de l'apathie ne parviendrait donc à se rendre maître de lui-même qu'après avoir exclu autrui de sa sensibilité ; et précisément parce qu'il a exclu autrui de sa sensibilité, il parviendrait à la réduire à un pur organe d'expérience ; il parviendrait à lui arracher les secrets que la Nature y dépose dans les états d'effervescence, secrets que la sensibilité n'a pas la force de garder ou qui l'effrayent dès que son effervescence est tombée. Le philosophe sortirait donc de son apathie pour lire dans l'effervescence les intentions de la Nature ; mais en rentrant dans son apathie, à l'abri des instances humaines, il « exécuterait de sang-froid » les ordres de l'instance cosmique ; peut-être Sade a-t-il entrevu pour le philosophe de l'apathie cet échappement impossible pour la Nature même ; et le philosophe réaliserait alors l'idée métaphysique d'un phénomène naturel devenu conscient. Phénomène dont la plus secrète formule serait contenue dans ces mots : « *Par vertu même, tu ne concevras plus le repentir, car tu auras pris l'habitude de faire mal dès qu'elle se montre et pour ne plus faire mal tu l'empêcheras de paraître* »<sup>2</sup>, ».

Ne serait-ce pas la formule même de la solution du drame dialectique de la conscience sadiste ? Pour dépasser la notion du mal conditionnée par le degré de réalité accordé à autrui, nous l'avons vue porter l'exaltation de l'*ego* à son comble ; mais le comble de cette exaltation devait être dans l'apathie. L'agressivité cherchait son objet ; elle le trouve, elle en a besoin, elle l'aime pour cela, elle s'y attarde ; c'est alors qu'elle se corrompt et devient vraiment cruauté ; mais, pour retrouver sa pureté, elle doit abandonner son

1. Tel semble être l'aboutissement nécessaire de la pensée sadiste. Ce n'est pas à dire que les personnages de Sade y parviennent, ni peut-être même Sade.

2. Id., *ibid.*

objet, y renoncer en le détruisant définitivement ; mais, cette fois, elle ne peut le détruire qu'en le niant, qu'en niant sa propre destruction. L'agressivité reproduit ainsi sous forme de conflit individuel le mouvement perpétuel de la Nature qui crée, mais se suscite des obstacles par ses créations mêmes et ne retrouve un moment sa liberté qu'en détruisant ses propres œuvres.

Pierre KLOSSOWSKI.

## ESQUISSES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

## 1. « J'allume la lampe. »

Geste coutumier que j'accomplis maintes fois dans la journée, machinalement, sans y prendre garde. Lorsque la pénombre du soir vient se poser sur mon bureau, je me lève, j'allume la lampe et je continue d'écrire. Quand je dois aller chercher un objet dans une chambre noire, je tourne, en entrant, le bouton électrique, afin d'éviter de me cogner aux meubles, et d'aller directement vers le tiroir où se trouve l'objet que je veux prendre. Pour écrire, pour me mouvoir sans encombre dans une pièce, pour accomplir un acte, la lumière est indispensable ou crée, du moins, les conditions les plus favorables pour la prompte et facile exécution de mes projets. L'obscurité ne peut être là qu'une gêne. Cette gêne, je la supprime en allumant la lampe ; je vois alors directement devant moi les objets qu'antérieurement je pouvais tout au plus me représenter, dans leurs relations réciproques, conformément aux connaissances acquises dans le passé à leur sujet.

Toutes ces situations ont un caractère nettement pragmatique. Tout s'y trouve centré autour de mon activité extérieure. L'utilité de la lumière ne fait pas l'ombre d'un doute de ce point de vue. L'obscurité, elle, ne peut être là, comme nous venons de le dire, qu'un obstacle, ce qui évidemment n'est point contredit par ce fait que nous pouvons, à l'occasion, à l'abri d'une nuit noire, attaquer par surprise un ennemi et mettre ainsi un avantage sérieux de notre côté. Le passage de l'obscurité à la lumière se traduit ainsi dans ces conditions par un « plus », par un avantage pour nous, chose toute naturelle du reste puisqu'il ne s'agit de rien d'autre ici que du passage du non-voir au voir.

Parfois pourtant je laisse planer la pénombre autour de moi. Je

pose la plume et je regarde la nuit tomber petit à petit sur la terre, s'étendre autour de moi, m'envelopper. Les contours des objets perdent maintenant de leur précision ; ils s'effacent et se dissolvent, dans la pénombre du soir d'abord, dans l'obscurité de la nuit ensuite. Et en même temps, les objets sortent, semble-t-il, de leur immobilité, ils prennent des formes bizarres, mobiles, pleines d'attrait et de poésie, s'animent d'une vie nouvelle, s'animent de la vie de la nuit. Le monde autour de moi se peuple de spectres, d'images imprécises, vivantes, mystérieuses. Et moi-même je me confonds avec ce monde nouveau ; j'épouse sa forme et en me pénétrant de lui, je bois à la source du mystère qu'il renferme. Je deviens maintenant comme plus léger, moins matériel, plus aérien, je me détache, dirait-on, de la terre et deviens semblable aux images qui m'entourent. J'abhorre maintenant l'immobilité des contours précis, qu'il s'agisse d'objets ou de ma pensée venant se mouler sur ceux-ci. Je sens s'infiltrer partout la vie, si riche en contenu, du vague et du mystérieux et je m'y abandonne, doucement, sans heurt, de tout mon être, fort de la conviction de réaliser ainsi une forme particulière de la vie, de toucher à une des sources de celle-ci. Devrais-je donc renoncer, pour une raison ou pour une autre, à cette forme de vie ? Jamais.

Si maintenant, rappelé par une circonstance fortuite à la réalité de la vie quotidienne, j'allume la lampe, il ne sera plus question pour moi de rétablir seulement des conditions favorables pour l'accomplissement de ma tâche, de remplacer des représentations par des perceptions visuelles nettes et précises, de voir, en un mot. Non, il s'agira bien davantage de *passer d'un monde dans un autre*, de sortir du monde de la nuit, avec tous ses caractères particuliers, avec tout ce qu'il y a de positif en lui, pour entrer dans le monde de la lumière, avec, de nouveau, tout ce qu'il y a de positif, mais aussi peut-être avec ce qu'il peut y avoir de négatif, ou plus exactement, de restrictif en lui. Car loin d'apparaître comme mesure de toutes choses, le monde de la lumière, centré avant tout autour de l'exécution de l'action, ne sera pour nous maintenant qu'un des aspects de la vie, un seul aspect parmi peut-être un millier d'autres.

C'est le passage d'un monde dans un autre que nous voulons étudier. Pour cela, il nous faudra nous méfier des notions courantes qui toutes, subordonnées à la valeur pragmatique de la clarté

risquent de présenter d'emblée sous un faux jour les phénomènes que nous nous efforçons d'approfondir dans leur spécificité. Bien au contraire, nous n'hésiterons point à mettre au premier plan des notions nouvelles, telles qu'elles semblent se dégager directement de la comparaison immédiate des deux mondes dont il est question.

Ce problème n'est d'ailleurs pas entièrement nouveau pour nous. Nous nous sommes déjà trouvés en face de lui, lorsque, à propos du monde hallucinatoire d'un de nos malades, nous opposions l'espace clair à l'espace noir. Je renvoie le lecteur à cette étude<sup>1</sup>. Ici je me bornerai à préciser quelques points essentiels.

Le passage de l'obscurité à la clarté nous révèle le sens d'une catégorie spéciale, celle que nous désignons des mots « *prendre corps* ». Tout autour de nous et en nous « *prend corps* » maintenant et il est à peine possible de trouver une expression plus adéquate que celle-ci pour caractériser d'un seul mot le trait essentiel du passage d'un monde dans un autre, que nous étudions ici.

Nous disions plus haut combien facilement, à la tombée de la nuit, le monde se transformait en se peuplant d'images fantasmagoriques et mystérieuses. C'est le processus inverse qui se produit lorsque la clarté se répand à nouveau autour de nous. Les ombres vivantes aux mille tentacules s'évanouissent pour faire place aux objets qui émergent maintenant de l'espace avec leurs contours précis et nets, avec la place déterminée que chacun d'eux occupe par rapport aux autres, qui s'immobilisent ainsi, deviennent des *corps* dénués de vie, n'expriment plus rien ; destinés à orienter notre activité, ils s'opposent maintenant à notre besoin de goûter l'obscurité de la nuit peuplée de spectres insaisissables. Les ombres se sont mues en objets immobiles, elles se sont, devant nos yeux, rétrécies jusqu'à devenir des corps.

Cette corporéité constitue un des traits essentiels de l'espace clair. Elle paraît en même temps en être un caractère irréductible. Car il ne saurait en aucun cas être question là d'une combinaison quelconque de perceptions. Quels que soient le nombre et la nature de ces perceptions elles postulent déjà l'idée de corps, incapables par elles-mêmes de lui donner naissance. Je ne veux d'ailleurs pas reprendre ici une controverse millénaire, d'autant moins que cette

1. *Le Temps vécu*, pp. 382-398.

question ne touche point directement à la façon dont nous envisageons le monde. Ce qui importe, c'est de se rendre compte que la corporéité ne ressort en relief, devant les yeux, que par comparaison aux principes qui régissent la vie de la nuit. Quand l'obscurité fait place à la clarté, il ne s'agit point de ce que la lumière rend maintenant visibles dans l'ambiance les objets qui s'y trouvaient antérieurement, mais qui restaient inaccessibles à notre regard, mais de ce que le monde tout entier change d'aspect, obéit à des lois nouvelles, se peuple, entre autres particularités, non plus d'ombres fuyantes mais de corps. C'est à la lueur de cette transition que nous apparaît la vraie signification de la corporéité, propre uniquement au monde de la clarté. Et pour désigner la façon dont, au moment de cette transition, les corps se cristallisent à l'état naissant, pour ainsi dire, devant nous, l'expression « prendre corps » paraît on ne peut plus heureuse.

D'ailleurs, dans la vie courante, nous employons l'expression « prendre corps » surtout dans un sens « métaphorique ». Nous disons de nos idées, de nos projets, qu'ils prennent corps. Nous avons en vue ainsi qu'ils deviennent clairs, précis, nettement délimités, suffisamment en tous les cas pour s'exprimer au dehors, s'y intégrer, se réaliser. Les idées, les projets qui prennent corps sont en instance de réalisation. Pour nous, cependant, il ne saurait être question simplement d'une expression métaphorique. Et tout d'abord quel eût été le phénomène correspondant au sens propre de cette expression ? Ce ne sont pourtant pas les corps qui prennent corps ni les idées qui deviennent pareilles aux corps ? Aussi pour nous « prendre corps » désigne un phénomène particulier qui, tout en sauvegardant ses caractères essentiels, peut se manifester sous diverses formes. A ce point de vue, il est caractéristique du passage de l'obscurité à la clarté, et alors nous ne voyons pas de différence profonde entre la façon dont apparaissent les corps devant nos yeux et la façon dont nos projets prennent corps dans la vie. Il y a maintenant un trait général qui régit la vie, celui de la clarté, de la précision, des limites, de la corporéité et qui établit d'emblée un accord parfait entre tout ce qui peut s'y manifester. Ce ne sont point les idées qui épousent la forme des corps, ni les corps qui s'adaptent aux idées, mais les uns et les autres, soumis au même principe, deviennent simultanément clairs et précis, prennent corps, en constituant le monde

de l'action. Et la clarté de même que la faculté de prendre corps nous apparaissent ainsi dans leur sens primitif et très large, beaucoup plus large que celui que leur donne la physique. La clarté primitive déborde de beaucoup, non pas en intensité, mais en ampleur, la luminosité du soleil ou de nos sources d'éclairage artificiel, celle-ci n'étant qu'un seul versant de la clarté en général.

Avec les objets autour de moi, avec mes idées et mes projets, je prends maintenant corps moi-même et me situe ainsi dans le monde d'une façon appropriée au principe qui le régit maintenant. C'est là ce qui caractérise mon moi par rapport à l'espace clair, comme j'ai essayé de le préciser dans mon étude sur les hallucinations.

Comme forme *particulière* de la vie, utile au possible il est vrai, puisque se trouvant en rapport étroit et direct avec tout ce qui prend corps et est en voie de réalisation, la clarté ne saurait cependant être considérée comme valeur absolue, par rapport à laquelle tout ce qui s'en écarte ne serait qu'imperfection. Elle ne représente qu'une seule forme de la vie. A côté il y en a d'autres. Et nous ne voudrions en aucun cas bannir de notre existence, au nom de la clarté, l'obscurité, la nuit, le mystère avec toute la vie intense qui y palpète et qui s'offre à notre pénétration. Sans doute, exposer ses idées d'une façon obscure est un inconvénient grave. Mais cela dit, renoncerons-nous pour cette raison à notre désir de donner un tableau aussi vivant que possible de l'obscurité, pour y puiser tout ce qu'elle peut nous dire sur la contexture de la vie ?

Nous avons dit plus haut que nous nous bornerions, en étudiant le passage de l'obscurité à la clarté, à quelques traits essentiels. Jusqu'à présent, nous nous sommes efforcés de mettre en relief la catégorie désignée par les mots « prendre corps ». Nous voudrions préciser maintenant la modification générale que subit, dans ces conditions, l'espace vécu lui-même. Nous avons d'ailleurs établi déjà, à ce point de vue, les deux termes de comparaison, en parlant d'espace clair et d'espace noir. Nous enveloppant de toutes parts, ne connaissant qu'une seule dimension, celle de la profondeur, l'espace noir se mue en espace clair, susceptible d'englober tout ce qui y prend corps, et qui maintenant, vaste et infini, s'étend devant nous. J'avoue que je n'arrive pas à désigner brièvement, d'un seul mot, le passage de l'espace noir à l'espace clair. Cela vient peut-être de ce que le langage courant, adapté avant tout à l'action et à

l'espace clair, ne nous fournit point, pour le faire, de terme approprié. Pourtant lorsque nous confrontons l'espace noir et l'espace clair, nous avons bien l'impression que le passage de l'un à l'autre constitue quelque chose de simple et d'unique dans son genre ; un terme particulier serait donc à sa place ici. A défaut de ce terme, nous nous reporterons toujours à nouveau à la confrontation des deux phénomènes étudiés et, en les ayant ainsi vivants devant les yeux, nous tâcherons de mettre en relief, par quelques paraphrases, l'essentiel de ce qui les différencie. Nous disions plus haut que l'espace noir ne connaissait qu'une seule dimension : la profondeur. Il est évident que le caractère d'être à une dimension est pris ici au sens qualitatif du mot. L'espace noir n'a, cela va sans dire, rien de commun avec une ligne géométrique. Il nous enveloppe seulement d'une façon compacte, presque matérielle, de toutes parts en n'opposant à notre regard qu'une seule qualité, celle de profondeur. C'est cette compacité particulière qui semble disparaître au passage à l'espace clair pour se reporter sur tout ce qui y prend corps. L'espace lui-même devient maintenant plus limpide, plus clair, moins palpable ; il s'efface, dirait-on, devant ce qui y prend corps, lui sert seulement de viatique, mais en même temps, en englobant toute la richesse des manifestations particulières de la vie, se déploie, s'étend tout autour, devient ample, vaste, horizonné, a de la perspective en lui <sup>1</sup>. Il y a de l'espace, dirait-on, dans l'espace clair, tandis qu'il n'y en avait pas dans l'espace noir. Celui-là contient en lui la distance, au sens général du mot, tandis que celui-ci semble l'ignorer. Et le fait d'avoir cet espace devant nous, de voir notre activité s'y épancher librement, de savoir que nos idées et nos projets peuvent y prendre corps à chaque instant, semble constituer un des traits essentiels de nos rapports avec lui. Nous nous sentons libres et à l'aise dans cet espace clair qui s'ouvre devant nous. Il ne s'en suit d'ailleurs point que nous nous sentions mal à l'aise dans l'espace noir ; nous ne le faisons que lorsque nous voulons agir et faire quelque chose de précis, et c'est loin d'être toujours le cas. La nuit a, comme nous le savons, son contenu positif propre, différent seulement de celui du jour. Tandis qu'en prêtant une oreille

1. Ces caractères lui viennent probablement de ce qu'il s'associe très intimement au phénomène du temps, et plus particulièrement de l'avenir. Voir *Le Temps vécu*, pp. 72 et suiv.

attentive à tout ce qui peut se produire dans la nuit, nous nous complaisons à pénétrer son mystère, ou mieux à nous en pénétrer, nous sentons notre élan se déverser de lui-même, librement, dans l'espace clair, tout en venant puiser aux nouvelles sources d'inspiration qu'il lui offre. La qualité « profondeur » a disparu maintenant ; elle est incompatible avec la clarté de l'espace clair. Mais est-ce pour faire place à une autre qualité équivalente ? Je ne le crois pas. Dans ce cas, l'espace clair et l'espace noir s'opposeraient simplement comme, dans la physique, s'opposent la lumière et l'obscurité, ou, en physiologie, la vision et la cécité, ou en général, deux objets pourvus chacun d'une étiquette contraire à l'autre ; ils se trouveraient ainsi situés d'emblée sur le même plan, comme le veut la pensée discursive pour les objets, et la vie qui les anime, chacun dans son caractère spécifique, s'évanouirait du coup. La nuit noire avec le mystère profond qu'elle cache dans ses entrailles, fait place à la clarté du jour qui nous dévoile, non pas tout ce que la nuit cachait, mais ce qui lui est propre à lui, et l'espace clair englobe maintenant tous les faits particuliers qui y prennent corps et nous apparaît ainsi dans son ampleur et dans son universalité. L'uniformité fait place maintenant à la variété, chacune, du reste, gardant sa valeur propre. Et c'est cette capacité d'englober tout ce qui lui appartient, c'est cette ampleur, c'est cette universalité qui viennent s'opposer, je crois, à la profondeur de la nuit. Cette universalité ne vient cependant pas de ce que nous constatons, en les passant en revue les unes après les autres, que l'espace clair contient multitude de qualités diverses. Non, elle s'impose d'emblée comme telle et n'a rien à voir avec une numération quelle qu'elle soit.

« L'être trois » de la tridimensionalité de l'espace clair, nous apparaît maintenant comme expression probable de cette universalité, surtout si nous tenons compte de ce que cet « être trois », s'impose d'emblée comme tel, c'est-à-dire sans impliquer nécessairement un « deux » venant se placer entre « l'un » et le « trois », et que « l'un » est représenté primitivement non par une ligne droite, mais par la profondeur de l'espace noir <sup>1</sup>.

Dans son universalité, dans sa portée pragmatique, l'espace clair

1. Voir « Essai sur l'intériorité et sur les dimensions vécues », à paraître prochainement dans le *Journal de Psychologie*.

cherche à assujettir l'espace noir. Mais il n'en reste pas moins vrai que ce n'est qu'en regard de l'espace noir que nous apparaît, dans tout son relief, l'espace clair, et pour rien au monde nous ne voudrions renoncer, au profit de celui-ci, à la richesse, à la poésie, à la vie, au mystère de celui-là.

## 2. Le silence et l'obscurité.

*(Différenciation du négatif).*

Pour la science, la situation paraît claire. Le silence et l'obscurité se réduisent à l'absence d'excitants, auditifs dans le premier cas, visuels dans le second.

Mais l'absence d'excitants équivaut au néant et le néant ne peut être qu'un ; il n'admet aucune distinction ; tout doit nécessairement se confondre en lui. Nous ne voyons pas du tout dès lors comment nous arrivons à distinguer le silence de l'obscurité.

Raisonnement simpliste, nous objectera-t-on. En dehors des sensations auditives ou visuelles, il existe encore les fonctions ou, si l'on aime mieux, les activités sensorielles, comme entendre, voir, regarder. C'est à elles qu'il faut ramener la différenciation du silence d'avec l'obscurité. Dans le premier cas nous concentrons notre effort sur le sens de l'ouïe, nous cherchons à entendre et n'entendons rien ; dans le second, nous faisons de même pour le sens de la vue et n'arrivons à discerner la moindre lumière dans l'obscurité.

Cette objection a sa raison d'être. Elle correspond à certaines situations. Quelle angoisse quand, égaré dans un forêt, je n'entends aucune réponse à mes appels au secours ! Cette angoisse augmentera encore à la tombée de la nuit. Quel soulagement, par contre, lorsque j'entendrai au loin une voix humaine ou lorsque j'entreverrai une faible lumière venant de la maison du forestier !

Dans d'autres circonstances, je pourrai rechercher volontairement le silence et l'obscurité pour pouvoir mieux concentrer mes pensées.

Ces situations pourtant, surtout la première, ont trait au côté biologique (vulnérable) de mon être. Toutes deux sont, en tout cas, subordonnées à l'idée d'un but. Dans le premier cas, me sentant menacé dans mon existence, je cherche à retrouver mon chemin ;

dans le second, je fuis les bruits et la lumière *pour* mieux réfléchir. Ces situations n'épuisent nullement ce que représentent pour nous les phénomènes du silence et de l'obscurité dans la vie.

Et de fait, lorsque dans les situations dont il vient d'être question, nous disons : je n'entends rien ou je ne vois rien, nous avons en vue tout autre chose que lorsque nous nous mettons en contact immédiat avec le silence ou avec l'obscurité, lorsque nous nous pénétrons de la vie qui est propre à chacun d'eux.

L'obscurité et le silence affirment leur indépendance dans la vie par leurs caractères intrinsèques, en dehors de tout acte d'audition ou de vision. Chacun d'eux a sa propre poésie. Et ce fait prouve à lui seul que ces phénomènes débordent dans la vie de beaucoup les activités sensorielles auxquelles on croit devoir les ramener. Ces activités sont incapables d'expliquer ces caractères propres puisque, réduites aux fonctions du sujet, elles ne posent, pour le silence et l'obscurité, dans le monde extérieur que le néant, tandis que ces deux phénomènes possèdent, sous leur aspect positif, le caractère d'objectivité et de réelle existence.

Nous avons eu déjà l'occasion de parler de l'obscurité et de la vie dans l'espace noir. Ici il nous faut les confronter avec le silence.

Nous le ferons d'ailleurs de façon sommaire. Nous laisserons de côté les nuances si riches et si variées du silence lui-même, nuances qui nous font parler du silence des cathédrales, des champs et de la nature, ou encore du silence de l'oubli et de la mort. De même, nous n'examinerons pas de plus près comment nous arrivons à discerner un silence compréhensif, agressif, écrasant, souriant ou blessant, oui, même un silence « éloquent ». Il s'agit, dans ce dernier cas, de manifestations ayant trait à l'expression ; ces manifestations, si elles ont leur place dans une analyse détaillée du silence, n'en constituent pas moins déjà des manifestations particulières ; leur rôle ne peut être ainsi que secondaire là où il est question d'une confrontation globale du silence et de l'obscurité, dans leur poésie, dans leur objectivité première. Mais c'est cette confrontation qui nous importe, puisque nous cherchons à mettre en relief avant tout la différenciation primitive et toute « naturelle » sur le plan phénoménologique de ce qui, du point de vue psycho-physiologique, ne peut être considéré que comme du négatif, c'est-à-dire comme absence de tout excitant. Et si nous accordons tant de poids à cette

démonstration, c'est justement parce qu'elle est susceptible de nous montrer dans quelle mesure le point de vue psycho-physiologique est dans certaines circonstances pauvre et unilatéral, et comment la phénoménologie paraît appelée à enrichir nos connaissances sur la structure de l'univers et de notre âme.

Le silence s'oppose, du point de vue phénoménologique également, au bruit, mais non plus au bruit au sens physique du mot, mais au bruit de la vie, à la vie bruyante et tapageuse, et, de ce fait, mesquine, quotidienne, prosaïque, lassante. Et le « tapage » de ce point de vue n'est pas nécessairement lié à des qualités sonores ; les gestes, l'activité d'un homme peuvent être tout aussi tapageurs, assourdissants, déplaisants que l'est le bruit que fait un enfant en frappant de toutes ses forces sur le tambour qu'il vient de recevoir. C'est par opposition au tapage, au bruit de la vie que se dégage toute la grandeur, toute la gravité, toute la solennité du silence. Et si nous relevons que notre vie intérieure, contrairement à la vie extérieure, s'écoule dans le silence, ce n'est certainement pas pour mettre en relief l'absence de propriétés sonores dans cette vie — constatation qui paraît dénuée de sens — mais bien davantage pour souligner que cette vie peut être l'arène de drames particulièrement saisissants, qui le seront d'autant plus qu'ils se jouent dans le grand silence de l'âme humaine <sup>1</sup>.

Le silence a ainsi quelque chose de grave, de *solennel* en lui. Cela le distingue de la nuit qui, elle, est avant tout *mystérieuse*. Pour honorer nos morts, symboliquement, nous observons une minute de silence ; d'autre part, nous parlons couramment du mystère de la nuit. Mais ce n'est pas tout.

Le silence a comme quelque chose d'étale en lui, il a de l'ampleur de la grandeur, il remplit de sa gravité l'univers et l'ouvre ainsi devant nous <sup>2</sup>. La nuit, elle, tombe sur la terre, la recouvre, nous enveloppe et nous pénètre, nous mène dans le royaume des ombres.

Le silence et l'obscurité ne sont pas non plus équivalents l'un par rapport à l'autre. Nous parlons du silence de la nuit, mais non de l'obscurité du silence.

Au silence de la nature s'oppose, comme nous l'avons vue, la vie

1. « Das Drama, das sich in der Totenstille der Seele abspielt »: L. BINSWANGER, *Ideenflucht*, p. 9.

2. « Un silence prodigieux remplit l'espace » (Georges DUHAMEL).

tapageuse des hommes (mais non de « l'homme » qui n'est point fait pour ce tapage). Celui-là nous délasse de celle-ci ; nous l'apprécions, nous le recherchons pour cette raison. A la vie de l'obscurité, de la nuit, s'oppose la vie de la clarté, en plein jour ; celle-ci, de même que celle-là, a, comme nous le savons déjà, son organisation, son activité, sa richesse, ses problèmes, son contenu. Elle a ainsi sa valeur propre. Ce n'est qu'entre les deux que vient se placer la « grisaille » de la vie, cette « poussière » sur la route de la vie qui fatigue les yeux. Les oppositions sur lesquelles s'appuient le silence et l'obscurité sont ainsi également loin d'être semblables.

D'ailleurs l'opposition de l'obscurité et de la clarté, prises dans leur portée positive, se concrétise davantage sous la forme des phénomènes de la nuit et du jour ; elle peut le faire en raison probablement de la valeur propre à chacun de ces deux termes. Le silence et le bruit de la vie ne connaissent point d'échelon supplémentaire de cet ordre, ne connaissent point de phénomènes analogues à la nuit et au jour.

Plus qu'assez, je crois, pour montrer comment le silence et l'obscurité se différencient de par eux-mêmes pour affirmer, chacun pour soi, leur place dans la vie, en dehors et avant toute considération psycho-physiologique sur leur prétendu caractère sensoriel <sup>1</sup>.

Cette différenciation primitive de ce qui du point de vue psycho-physiologique n'est que du négatif est d'une importance capitale. Elle nous révèle, pour le dire encore une fois, comment les phénomènes dans leur richesse première débordent de toutes parts ce qu'en retient la biologie ou la psycho-physiologie, et comment ils exigent par conséquent d'être approfondis, d'être « connus » par eux-mêmes. Il se peut même que, partant de là, nous arrivions à mieux comprendre les distinctions, les classifications que nous établissons, du point de vue psycho-physiologique, dans le domaine de nos sens. Le nombre de modalités admises (vue, ouïe, etc.) paraîtra tout à fait contingent tant que nous n'aurons pas montré

1. C'est en regard de cela et en tenant compte de ce que nous ne connaissons pas pour les sens dits inférieurs de phénomènes équivalents au silence et à l'obscurité, que nous arrivons même à nous demander, si ces phénomènes, dans leur opposition, ne déterminent pas la place que les *deux* sens, dits supérieurs, occupent dans la vie. Leur supériorité ne reposerait-elle pas avant tout sur ce qu'ils s'appuient justement, là où d'eux-mêmes ils n'admettent que le néant, sur des phénomènes tels que le silence et l'obscurité ?



qu'à chacune d'elles échoit, en dehors des sensations destinées soit disant à la connaissance du monde extérieur, un rôle beaucoup plus profond, ou plus exactement, tant que nous n'aurons pas montré que chacune d'elles s'appuie sur un phénomène vital primordial ; de ce phénomène elle ne serait qu'un des aspects, aspect qui s'en dégage justement là où il s'agit de l'être biologique dans son interaction avec son milieu. Or, toute contingence par rapport à l'être humain, au sens anthropologique du mot, a quelque chose de choquant. C'est là la raison pour laquelle la tendance à voir dans chaque sens la concrétisation d'un phénomène vital essentiel nous paraît tout à fait justifiée. Et là la différenciation du silence d'avec l'obscurité a certainement son rôle à remplir.

### 3. L'espace primitif.

Dans mon ouvrage *Le Temps vécu*, j'ai parlé à propos des phénomènes : « j'existe », « j'ai », et « j'appartiens à ... », de mouvement sans déplacement. Je voudrais reprendre aujourd'hui ce sujet en l'abordant seulement sous un autre angle.

Sur le quai de la gare j'accompagne une personne qui m'est chère. Son départ est un déchirement pour moi. Les minutes s'écoulent, on ferme les portières, puis le train s'ébranle. Instinctivement, je me mets à courir, je suis la voiture, je tends encore une fois la main. Mais le train marche plus vite que moi. Bientôt je m'arrête ; du regard maintenant je suis le convoi, je cherche à apercevoir une dernière fois la main qui me fait signe. Puis le train disparaît à un tournant, je ne vois plus rien maintenant, pourtant je ne suis point arrêté dans mon élan ; ma pensée suit le train, s'associe à sa marche, qui emporte avec elle, vers le lointain, toute une partie de mon être.

Cette scène, dans la description que j'en donne, fait surgir en nous l'idée de trois façons différentes de parcourir l'espace : par le mouvement, par le regard et par la pensée.

Pour la conception usuelle, il n'y a que la première façon qui soit réelle ; elle seule comporte un déplacement dans l'espace. A partir du moment où je m'arrête sur le quai, le mouvement cesse, je reste sur place et il n'y a que le train qui s'éloigne. L'organisation de mon appareil visuel me permet ensuite, en fixant mon

regard sur le train et tout en restant immobile, d'enregistrer sa marche, dans ses phases successives. Puis, quand le train est devenu invisible, je me représente cette marche par la pensée, je la reconstruis et ai ainsi l'impression de la suivre. Au fond, un seul espace perçu directement et une seule façon de le parcourir réellement en se déplaçant, et puis la faculté de regarder un objet en mouvement qui n'est qu'une propriété de l'œil, et enfin la faculté de se représenter l'espace ainsi que les objets qui s'y meuvent. Ainsi trois étapes distinctes, trois hachures nettes dans la scène que nous venons de décrire : le mouvement, le regard et la représentation.

Et pourtant nous ne vivons rien de ces hachures ; nous les construisons, d'une façon plus ou moins artificielle, après coup, pour rester fidèles à certaines conceptions usuelles. En réalité, la scène décrite présente un tout indivise, un tout qui est dominé par un seul et unique trait : suivre le train qui emporte la personne qui m'est chère et avec elle, mes pensées, mon affection, une partie de mon être. La réalisation matérielle du mouvement de ma part n'est là qu'un détail infime et secondaire ; impotent, je ne bougerais pas de place, aveugle, je ne verrais pas le train partir, mais ce fait là rétrécirait-il ou modifierait-il en quoi que ce soit le sens de ma course éperdue derrière le train ? Ni le moment où je m'arrête sur le quai, ni le moment où je perds le train de vue ne se signalent particulièrement à mon attention ; je ne les enregistre point comme un passage net et tranchant d'une fonction à une autre : du mouvement à l'action de regarder, et puis de cette action à la représentation. Non, le train emporte avec lui une partie de moi, et avec lui, comme accolé à sa marche, je parcours l'espace, je parcours des étendues immenses où souffle le vent glacial de la séparation, de sorte que même après avoir fait demi-tour pour regagner la sortie de la gare, je me sens emporté, pour paradoxal que cela puisse paraître, en sens inverse par le train qui fuit vers des régions lointaines. Peut-être même, si à ce moment, absorbé par ce mouvement, je bouscule sans y prendre garde un passant, murmurerai-je, rappelé à la réalité ambiante (et non à la réalité tout court) par une exclamation désobligeante de sa part, à titre d'excuse : « Pardonnez-moi, j'étais ailleurs, j'étais à mille lieux de là ».

Ainsi la scène décrite paraît avoir un sens unique. D'un bout à l'autre, elle n'est que mouvement dans le même et unique espace. Nous croyons donc serrer de près la vérité, non pas en donnant d'emblée une interprétation théorique des faits au nom de postulats soi-disant bien établis, mais en suivant à la lettre le langage. C'est à peine alors si nous risquons de faire fausse route. Et de fait, quand nous disons que nous suivons du regard ou par la pensée le train, nous le faisons effectivement tout autant que quand nous courons derrière lui. Tout au long de la scène il y a un réel élan, un réel mouvement de notre part.

Ainsi naît l'idée d'un espace primitif dans lequel se meuvent aussi bien les corps que nos pensées et nos désirs, dans lequel se meut et se déploie notre âme et qui varie seulement de caractère, non pas de lui-même, mais uniquement en fonction de la nature des éléments qui le parcourent. En admettant pour un instant le dualisme courant, nous parlerions volontiers de la variété matérielle et de la variété spirituelle de l'espace ou de l'espace extérieur et de l'espace intérieur. Nous nous garderons bien d'ailleurs de voir dans la variété spirituelle de l'espace, ou comme nous dirons aussi, dans *l'espace primitif*, un simple aspect subjectif ou une simple représentation de l'espace. C'est que notre moi spirituel peut s'y mouvoir réellement, à sa façon évidemment.

Cette idée paraît se trouver à un tel point en désaccord avec notre façon usuelle de concevoir les choses qu'elle rebute tout d'abord. Il nous faut comme un effort pour nous familiariser avec elle. Mais les choses les plus simples et les plus naturelles ne demandent-elles pas, pour être aperçues, justement le plus grand effort d'assimilation et de création de notre part ? On ne voit bien tout d'abord que ce qui se trouve à une certaine distance de soi ; ce qui, par contre, est tout proche, nous échappe, à cause de cette proximité même, et quand nous commençons à l'entrevoir, nous le faisons toujours au travers des schèmes qui se dégagent des choses plus lointaines. Aussi des objections multiples s'imposeront-elles d'elles-mêmes à notre esprit. Nous en passerons quelques-unes en revue.

Nous en connaissons déjà une. Elle vient de notre habitude de ramener tout ce qui n'est pas perception ou mouvement physique à des représentations. Mais on aura beau aligner des repré-

sentations, en les ajoutant les unes aux autres, on n'arrivera jamais à reconstituer de cette façon du mouvement réel. Et pourtant dans la scène décrite plus haut, notre âme se meut ; toute, elle s'élance derrière le train qui s'éloigne, elle le suit dans un élan spontané et irrésistible, sans trouver d'obstacle sur sa route.

Mais cet élan est-il vraiment autre chose que le facteur émotionnel qui semble constituer la trame de toute la scène ? Ne disions-nous pas que le train emportait une personne qui nous était chère, que son départ était un déchirement pour nous ? N'est-ce pas dire que le désir de la voir près de nous nous fait croire qu'elle est toujours là et nous fait prendre notre désir pour de la réalité ? Mais regardons de plus près. Pour l'instant je n'éprouve nettement aucun désir précis ; mon imagination reste muette également ; je ne vis que le déchirement de la séparation et je suis par la pensée le train qui s'en va. D'ailleurs, dans ce que je vis, il n'y a point de décomposition en facteurs émotionnels, en facteurs rationnels ou autres ; il y a là un tout, et ce tout est justement le mouvement de mon âme dans l'espace qui s'ouvre devant elle. Libre à nous de décomposer ensuite ce mouvement d'une façon ou d'une autre, cette décomposition artificielle ne nous permettra ni d'épuiser ce que nous avons réellement devant les yeux, ni encore moins de le reconstituer ensuite ; car ce qui domine la scène, c'est justement le mouvement qui me porte, et rien d'autre.

Mais l'idée de pensées, de désirs, d'âmes enfin qui se meuvent dans l'espace paraît irrecevable. Ne matérialise-t-elle pas plus que cela n'a jamais été fait notre vie spirituelle ? Elle le fait, certes, si nous prenons comme paradigme du mouvement le mouvement des corps dans l'espace avec le déplacement qui lui est propre, et si nous moulons sur lui notre conception du mouvement en général. Là nous aboutissons fatalement au tableau déconcertant d'âmes et de pensées se promenant, soit à leur guise soit soumises à des lois physiques, à travers l'espace. Mais l'erreur première consiste non pas dans ce résultat, mais dans ce qu'il n'y a aucune raison de procéder comme nous venons de le faire, c'est-à-dire de calquer tout mouvement et tout espace sur le déplacement des corps dans l'espace géométrique. Prenons donc les choses comme elles sont et nous verrons alors que ce déplacement n'est qu'un aspect particulier, et du mouvement, et de l'espace, et que quand nous sui-

vons le train par la pensée, nous le suivons réellement, sans que pour cela ni ma pensée, ni moi ne deviennent des corps, à l'instar du train qui s'éloigne. Nous connaissons évidemment le mouvement des corps, mais nous vivons aussi des situations où nous traçons un parcours dans l'espace, sans que ce tracé, ni ce parcours, ni ce qui le trace, aient quelque chose de substantiel, de matériel en eux ; là « parcourir » n'a pas de sujet à proprement parler, mais c'est lui qui dans son dynamisme crée, au fur et à mesure, l'espace devant les yeux.

Il n'empêche que toute la scène semble tout de même être centrée autour du train en mouvement. C'est sur lui que se construit tout le reste, et c'est lui ainsi qui en constitue le fondement indispensable. Sans lui, toute la scène s'évanouirait, n'aurait plus aucune raison d'être. C'est donc que le mouvement physique m'est donné tout d'abord, et c'est bien autour de lui que viennent se grouper, d'une façon plus ou moins accidentelle, mes perceptions, mes souvenirs, mes émotions, mon chagrin, mes désirs. Nous ne reviendrons pas sur ce que cette décomposition du mouvement, que je vis d'une façon immédiate en moi, a d'artificiel. Ce qui nous intéresse davantage, c'est l'affirmation que toute la scène est centrée autour du mouvement du train, et qu'elle en reste tributaire. Cette affirmation elle-même paraît maintenant sujette à caution. En y regardant de plus près, je m'aperçois que je puis m'abstraire de la scène de départ, de la charge affective qu'elle comporte, du moment précis où elle s'est produite dans ma vie, en un mot, de sa teinte concrète et précise. Tout de cette scène ne s'évanouit pas pour cela. C'est qu'au mouvement du train vient s'associer, en s'y accolant intimement, un autre mouvement ; plus éphémère, moins palpable que le premier, il n'en constitue pas moins une réalité. Abstraction faite du mouvement du train, il en reste comme la forme et cela non pas sous l'aspect d'un vide statique, mais sous un aspect purement dynamique. C'est la *forme dynamique*, si l'on peut dire, que j'ai devant les yeux. La direction une fois donnée à ma pensée par le côté dynamique de la scène que je viens de vivre, même si je fais abstraction de son contenu, je ne vois pas le néant devant moi ; non, j'ai devant les yeux ma faculté de parcourir l'espace, un espace qui n'a rien de géométrique, ni de quantitatif il est vrai, mais qui ne s'étend pas moins, en masse sombre, tout autour de

moi et que je me sens capable de parcourir en tous sens, sans rien y voir de précis pour l'instant, si ce n'est seulement cette faculté de le parcourir et d'y construire ainsi quelque chose, mais en y pressentant, quelque part dans le lointain, bien loin de cet espace que j'ai devant les yeux, la possibilité virtuelle de sa concrétisation et de sa différenciation sous forme d'espace géométrique avec le déplacement des corps qui lui serait propre. C'est là ce que nous avons appelé *l'espace spirituel* ou *l'espace primitif*. Nous aurions envie aussi, pour mettre en relief le fait que cet espace ne nous est pas du tout donné d'une pièce, mais qu'il se construit devant nos yeux au fur et à mesure que nous le parcourons, de parler de *dynamisme spatial* a priori.

C'est en partant de l'espace primitif que se posera maintenant pour nous le problème de la différenciation de cet espace sous forme des trois échelons que nous avons précisés plus haut en parlant de la faculté de parcourir l'espace par notre pensée, par notre regard et par le déplacement de notre corps. Ce dernier échelon ne sera plus pour nous le point de départ de nos connaissances relatives à cette faculté, les deux derniers n'en étant qu'une sorte de contre-façon, mais au contraire il sera le dernier échelon auquel aboutit, en partant de l'espace primitif, la différenciation de notre faculté de parcourir l'espace, troisième et dernier d'ailleurs non pas dans un sens contingent, mais au point de vue phénoménologique, c'est-à-dire en tant qu'échelon auquel nous touchons réellement le « fond » au delà duquel nous ne saurions en aucun cas aller.

L'espace primitif servira également de forme générale, en les rendant compréhensibles, aux mouvements essentiels de notre âme, qu'il s'agisse d'élévation (de nos actes), de profondeur (de nos sentiments) ou d'extension (de notre savoir). Comme tel, l'espace primitif vient comme se poser tout autour du dynamisme vital qui, dans sa nature purement temporel, ne permet, à lui seul, de distinguer en lui aucune forme précise. L'espace primitif serait là un des moyens de différenciation, sous forme justement des mouvements de l'âme dont nous venons de parler.

Nous ne faisons que poser des jalons ici, le long d'une route qui loin d'être explorée ne nous dit pas encore où elle nous conduit. C'est à ce titre que nous indiquons encore quelques

pensées qui nous viennent à l'esprit à propos de l'espace primitif.

Elles émanent du passage par lequel nous terminions la description de la scène du départ. A la remarque désobligeante d'un passant bousculé par mégarde, nous aurions, comme nous le disions, répondu peut-être : « excusez-moi, j'étais ailleurs, j'étais à mille lieues de là ». Que veut dire ce « être ailleurs » ? Je ne puis être à la fois en deux endroits différents, et comme pour l'instant je suis à la gare, je ne puis être ailleurs ; c'est l'évidence même ; par conséquent, quand je dis que je suis ailleurs, je ne fais que traduire, en me servant d'une métaphore, que je pense à autre chose. Pourtant penser à autre chose et être ailleurs ne sont pas des expressions identiques. Il y a là une nuance certainement, et une nuance qui ne manque pas d'intérêt. D'ailleurs pourquoi le langage aurait-il recours à une métaphore aussi déraisonnable, faite semble-t-il uniquement pour contrarier sciemment notre esprit de précision, quand il aurait pu aussi bien se contenter d'une formule parfaitement nette et précise consistant à dire que je pense à autre chose ? C'est que vraiment « être ailleurs » doit vouloir dire plus que « penser à autre chose ». Je puis penser à la personne qui vient de me quitter, je puis éprouver douloureusement notre séparation, je puis avoir son image devant les yeux, et pourtant prendre garde aux passants que je rencontre, ou même si je ne le faisais pas, je dirais seulement : « je pense à autre chose ». Mais à d'autres moments, je sens vraiment un mouvement se dessiner en moi, ma pensée m'absorbe et me transporte en d'autres lieux ; c'est là que je dirai : « j'étais ailleurs ». Du reste parfois ma pensée, sans poursuivre aucun but précis, se perdra comme dans le vague, et là encore je donnerai la préférence à cette dernière formule, et, qui plus est, je me sentirai vraiment ailleurs. Degré extrême de distraction, dira-t-on. Je le veux bien, mais la distraction comporte une appréciation dont il n'est point question ici ; de plus, ce terme s'applique à bien d'autres situations encore. Enfin, quand les paroles du passant bousculé me ramènent à la réalité, ce n'est point un effort d'attention qui intervient de ma part, mais comme un retour instantané d'un long voyage, comme un rajustement, qui se produit en moi, qui me fait me trouver là où je suis et me remettre en contact avec la tranche de réalité centrée autour du moi-ici. Mais sous cet angle « être ici » ne me paraît pas du tout

comme le point central de ma vie, par rapport auquel « être ailleurs » n'est qu'une défaillance, une distraction, mais uniquement comme une façon d'être particulière parmi bien d'autres, comme « être ailleurs » également. Et dans la vie, au fond, je suis tout autant, sinon plus, « ailleurs » qu'« ici ».

Nous retrouvons, je crois, le même problème dans des situations où je fais un « mouvement de recul intérieur » devant une proposition déplaisante qu'on m'adresse ou encore quand je sens un de mes semblables soit très « proche » soit très « distant » de moi.

C'est enfin en regard de l'espace primitif que naît ce sentiment poignant de solitude qu'on éprouve par instants au milieu de la foule grouillante d'êtres humains qui nous entourent.

E. MINKOWSKI.

s'offrent à nous guider ; dans la carence du savoir la parole appartient à l'ingénieur.

\*  
\* \*

## VERS UNE PSYCHOLOGIE DYNAMIQUE :

### LA PERSPECTIVE TEMPORELLE

La psychologie statique, plus ou moins calquée sur la physique, n'apporte que peu de lumière à l'art de vivre. En vertu de l'axiome aristotélicien que seul le général serait objet de science, on a examiné la conscience *sub specie æternitatis*, comme si une conscience intemporelle se pouvait concevoir. N'avait-on pas scruté les fonctions vitales dans l'anatomie du cadavre ? Mais c'est l'individu plus que l'humanité qui vit ; comment ne pas regretter qu'il ne soit point objet de science, puisqu'il aurait tant besoin d'hygiène et de culture mentales ? Psychologie dynamique et science de l'individu apparaissent ainsi comme deux desiderata solidaires.

La science de l'esprit concret, parce qu'elle implique le temps, ressemblera moins à la physique, sans doute, qu'à l'histoire. Elle comportera des causes, c'est-à-dire des conditions d'existence et des facteurs de réalisation, plutôt que des éléments. Elle ne se bornera pas à classer des structures, car elle se montrera curieuse des vicissitudes qui amenèrent ce qui est. Peu lui importera que rien ne se répète selon l'identité, que chaque individu s'avère irréductible à tout autre, si elle doit s'aviser de facteurs communs à toutes les évolutions individuelles.

Nous aurions tort de nous persuader à la légère que le savoir se substitue à la foi. Alors que la science fait fi de nos intérêts personnels, la religion s'adressait à chaque individu, comme technique et comme pratique. Sans fournir une méthode à la connaissance, elle assurait un véhicule à la destinée individuelle. Nous autres ne demandons pas qu'on nous dispense de frayer notre voie, mais nous souhaiterions que l'on éclairât notre itinéraire et que l'on nous documentât sur les causes d'échec ou de réussite pour chacun. A défaut de la psychologie classique, psychiâtres et psychanalystes

La notion centrale en psychologie dynamique devrait être une sorte de *perspective temporelle*. Déjà la perspective spatiale implique du temps, puisque la troisième dimension s'interprète en fonction du mouvement. Mais la perspective temporelle ne se situe dans l'étendue que par accident, sans toutefois s'absorber dans la durée pure, au sens bergsonien. Nulle part il ne fut aussi vigoureusement montré qu'ici même, par A. Spaier, combien la conscience renferme d'extensivité ; n'empêche qu'elle exige la temporalité de façon plus essentielle. Mes ressources, mon corps, c'est mon passé ; mes objets, mes fins, c'est mon avenir ; ma vie, c'est, par mise en œuvre de mes ressources, la conquête de mes fins. Avec hier comme flèche, je dois atteindre demain comme cible. Voyez l'animal : un système digestif porté sur pattes, la gueule en avant ; une vitalité en route vers plus de vie. Le présent, voilà le résidu des temps vécus, comme structure ou comme aptitude acquise ; il requiert l'avenir, pour s'entretenir et se poursuivre. Éprouver solidaires nos ambitions et nos moyens, voilà quelle synthèse recèle la « conscience ».

Une telle synthèse ne se réalise qu'en de singuliers raccourcis qui écrasent et condensent le temps à venir comme le temps passé, sans compter que l'ignorance d'une part, l'oubli de l'autre amputent, dans les deux sens, la prétendue trajectoire. Aux illusions sur le lendemain font pendant les altérations du souvenir qui perd ses arêtes aiguës, d'autant plus qu'il s'émousse par l'usage et qu'on l'abstrait pour le rendre maniable. La perspective du temps vécu n'a l'attrait d'une conquête que pour Proust et pour ceux des Hindous qui furent curieux de leurs existences antérieures, comme explications de leurs états actuels. Mais pour le vieillard « *laudator temporis acti* » les chers souvenirs ont la pâleur des fleurs fanées ; ils jalonnent comme de maigres oasis le désert des lointains enfouissements. Par contre la perspective qui s'ouvre à nos actes s'offre comme une carrière qui sollicite l'essor.

Nous fions-nous à la fantaisie ? Tout chemin mène à Rome.

Voulons-nous une méthode ? Référons-nous à un plan qui distinguera des étapes le long de l'itinéraire. Toute recherche systématique d'un but suscite l'invention d'une idéale géographie, description de contrées sentimentales selon d'Urfé, de « terres » transcendantes selon la spiritualité bouddhique. Ici, la science ne saurait nous instruire, car elle n'a d'autorité que dans l'étude des faits, elle en manque s'il s'agit de nous inspirer des buts. Mais l'ardeur dans l'entreprise peut promouvoir notre réalisation ; et l'expérience inverse, où triomphe l'observation des psychanalystes, atteste à l'origine de nos entraves un coincement d'énergies.

\*  
\* \*

La perspective d'avenir est fonction de l'élan qui nous emporte. Elle a ceci de commun avec la perspective spatiale que des buts considérables, mais lointains, paraissent menus auprès de buts médiocres, mais immédiats. On pâtit d'une semblable illusion d'optique lorsqu'on s'expose à tout perdre, dans la maladresse d'un accident, pour sauter dans un autobus, alors que cinq minutes de retard ne compromettent en rien nos visées futures de quelque importance. Pour préserver les hommes des erreurs de jugement pratique Cicéron leur conseillait — tel un Zoroastrien ou un Confucéen — de se régler sur les mouvements du ciel : *Cœlestia semper spectato*. On échappe à l'affolement de la précipitation, à l'agitation brouillonne, en une brève retraite, en une isolante croisière, ou simplement par cet examen de conscience qui ne se borne pas à envisager : « Où en suis-je relativement à mes buts ? », mais qui demande avec rigueur : « Comment mon but m'apparaît-il ? Tient-il assez de place dans ma vision intérieure ? » De toute nécessité il change sans cesse d'aspect ; aussi dois-je m'attendre à ne point obtenir ce que j'avais visé, mais autre chose, sans que j'aie dévié de ma route. Au moins n'en soyons point dépités.

Nulle conscience sans bovarysme. Mais ne nous y trompons pas. Si nous étions quelque chose, nous ne pourrions nous connaître qu'en nous méprenant sur nous-même ; mais si nous ne sommes ni plus ni moins que notre conscience — avec son subconscient — nous nous saisissons autant que faire se peut quand nous nous appréhendons pétri d'illusion, puisque cette incertitude constitue notre

réalité. La seule erreur ici serait d'errer relativement à nos buts, l'unique vérité est de s'en approcher. Ce qui nous installe dans l'efficiencia, dans la cohésion intérieure, dans la conduite souple et orientée, voilà ce qui ne nous trompe pas ; non que cela nous rende plus fidèle à notre essence, mais parce qu'ainsi nous nous faisons. Et les conditions dans lesquelles nous pouvons nous faire, ne divergent pas autant qu'on le croit d'homme à homme. Il devrait être possible de mettre à profit l'expérience d'autrui, comme de gratifier autrui de notre expérience. Ici une science de l'individu se laisse entrevoir, dont il faut préparer l'élaboration.

\*  
\* \*

La « vue perspective » de nos buts et des circonstances dans lesquelles ils se présentent, susceptibles de devenir moyens pour leur acquisition, trouve ses conditions dominantes dans notre sexe et dans notre âge ; or la psychologie des âges et des sexes, toute à faire, se peut concevoir positive. Quoique nous ne posions guère ce double problème que pour l'enfance et l'adolescence, il mérite d'être envisagé pour la vie entière. On a parlé de crises, de dates critiques ; mais toujours il y a difficulté à trouver un équilibre assez souple pour permettre l'évolution ultérieure. Bien que l'adulte, tant par paresse que faute d'être encore éperonné à apprendre, revendique le droit de se laisser vivre semblable à lui-même et sans accepter quelque avis de personne, il se transforme, fût-ce malgré lui et à son insu : or, cette transformation offre d'autant plus de dangers qu'elle procède moins d'un vouloir. Balzac s'est intéressé à l'attitude sentimentale de « la femme de trente ans ». Il nous faudrait des documents objectifs sur les diverses décades qui s'étagent le long d'une existence individuelle. Le jour où l'opinion collective sera mûrie par cette impersonnelle sagesse, peut-être admettra-t-elle que l'orientation professionnelle devrait concerner toute la vie, et que pour certaines tâches une personne de cinquante ans vaut mieux qu'une de vingt. Comme il advient d'ordinaire, un progrès dans l'objectivité entraînera un progrès dans la justice.

Que de crises douloureuses susceptibles d'être atténuées ou conjurées ! Elles naissent d'une impossibilité de continuer à vivre selon la même formule que jusqu'alors, impossibilité qui, même si elle ne

résulte pas de notre propre changement, serait palliée au cas où nous disposerions d'une réelle souplesse. Ce simple précepte de bon sens : sans cesse renouveler à quelque degré notre esprit, nous éviterait, si nous en tenions compte, de cruels décalages. Nous voulons du stable, du définitif alors que la relativité interdit l'un et l'autre, et que, sans nous l'avouer, nous aspirons à du nouveau. Nous nous accrochons à l'être, alors que le devenir nous mène et que le drame nous séduit. Nous logeons notre personnalité dans un château... en Espagne, mais ce séjour trop idéal n'est qu'un refuge pour notre morbidité, si l'édifice ne se trouve pas en perpétuelle reconstruction. Guidé dans l'interprétation de sa perspective temporelle par une modalité spéciale, facile à établir, de son « profil psychologique », l'individu découvrirait l'urgence de prendre garde à lui-même. Qui sait si, sous l'influence de conseils sagaces, fondés sur une telle information, l'on ne pourrait effectuer ce progrès, non moins précieux au groupe qu'à chaque personnalité, d'être dans la phase ascendante de la vie en avance de dix années, par exemple, sur son âge, et, dans la phase descendante, d'une dizaine d'années moins vieux que ne l'indique l'état-civil ?

On croit trop aisément que l'expérience de chacun ne vaut que pour lui-même. De ce que chaque individu possède sa vision propre, s'ensuit-il qu'il n'y ait point de lois impersonnelles pour la perspective spatiale ? Il en peut exister d'analogues dans la double représentation du temps vécu et du temps à vivre. L'analyse critique de biographies et des enquêtes par questionnaires nous renseigneraient sur des difficultés telles que celle-ci : « Qu'aurais-je dû savoir à tel âge, en telle circonstance ? En quelle occurrence, à quel moment faudrait-il s'être avisé de telle vérité pratique ? Entre le péril de l'initiation trop précoce et le dommage de l'initiation trop tardive, où situer le temps optimum pour tel acte ? Y a-t-il un coefficient normal de durée pour les principales de nos illusions ? Si certaines illusions se trouvent, en certaines situations, nécessaires, ne sont-elles pas, alors, des vérités, mais pour un temps seulement ? Le naïf fait pitié, le cynique fait scandale : où se place le sage, qui a ses pudeurs ainsi que ses audaces ? Enfin et surtout : dans quelles conjonctures sommes-nous mûrs pour tirer les leçons de l'expérience ? »

\*  
\* \*

La survivance du passé face à l'avenir impose à notre perspective temporelle une extériorité de l'avant relatif à l'après, qui ressemble à celle de l'espace. Si toutefois on y regarde de plus près, l'on découvre que seul le passé mnémonique recèle de la fixité. C'est seulement en fonction de cet élément stable que nous nous réalisons progressifs : toute marche suppose un point de départ, tout édifice exige des fondements. La base, indispensable comme support, risque d'être fatale comme obstacle, si la conscience manque de l'énergie nécessaire pour regrouper ses forces vives. L'*Erlebnis* des Allemands nous enseigne qu'on ne passe au-delà qu'à la condition d'abolir (aufheben), mais A. Comte nous révèle qu'on ne détruit que si l'on remplace.

Évitons, par conséquent, d'imaginer notre perspective temporelle selon le schéma que nous fournit chaque année notre « agenda », bien que l'on ait pu reconnaître dans la succession des « livres de raison », si régulièrement tenus naguère, l'armature canonique des vertus bourgeoises. Les obligations qui nous incombent se sérient selon le calendrier, mais les actes qui doivent y pourvoir se trouvent tous ensemble en nous-mêmes, à chaque instant ; pour être prêts à l'échéance point ne suffit que nous laissions venir le temps, il faut que le travail se fasse. Il en va déjà de la sorte dans la vie pure et simple ; le fruit mûrit, l'abcès aussi. Aucun acte digne de ce nom ne s'accomplit sans que nous l'ayons façonné de notre personnalité entière — fussions-nous inertes ou fussions-nous frénétiques.

Ainsi, c'est dans l'intériorité que nous voulons, que nous travaillons, que nous réalisons. La stabilité du souvenir, c'est l'objectivité de la chose, obstacle ou tremplin de notre effort en avant. Sous cet aspect de l'objet sur lequel nous peinons, notre passé n'est pas derrière, mais devant nous. Et nous-mêmes sommes devant notre présent, — ce qui fit soupçonner à certains que nous sommes « en puissance toutes choses », par exemple maintes fois morts et revivants. Les systèmes idéalistes, et les mythologies du « grand homme » cosmique prennent de ce biais quelque plausibilité. Cependant, puisque nous avons en vue, ici, non une métaphysique de la personne humaine, mais une éventuelle science positive du déve-



loppement des individus, n'ayons pas de scrupule à symboliser l'organisation de nos actes profonds par la répartition de notre emploi du temps selon l'agenda. La perspective temporelle de l'homme d'action ne s'exprime pas moins dans son horaire que dans son caractère ; et la discipline qui le rendrait plus efficient n'assouplira son esprit qu'en réglant son activité sociale. <sup>1</sup>

Paul MASSON-OURSSEL.

1. Alors que le présent article était déjà composé, nous avons eu connaissance d'un travail de M. Philippe FAURÉ-FREMIET, publié dans la *Revue Philosophique* (mars-avril 1935), puis de son livre *Pensée et re-création* (ALCAN, 1935). Cet auteur signale avec pénétration l'intérêt de la perspective temporelle (*R. Ph.*, *ibid.*, p. 190), quoiqu'il nie que nous en ayons le sentiment (sq 2-3).

## ANALYSE ET COMMENTAIRE

### D'UN EXEMPLE D'ASSOCIATION LIBRE D'IDÉES

Comme on l'a depuis longtemps remarqué (cf. E. Claparède, *L'Association des Idées*, Doin, 1903) la préoccupation commune à l'endroit de l'association des idées est plutôt d'expliquer par elle que de l'expliquer elle-même. Cependant certains auteurs ont abordé ce dernier problème. Malheureusement ils l'ont généralement fait dans des conditions si artificielles que leurs sujets ont été obligés de faire appel à des procédés qui ne le sont pas moins, répétant par exemple purement et simplement les noms des objets qu'ils avaient sous les yeux (ceci dans une proportion toujours supérieure à 33 %) ou se contentant de penser par série, débitant à la file tous les noms d'arbres, d'ustensiles de cuisine, de meubles, de grands hommes, etc..., qu'ils se rappelaient : *de sorte qu'en réalité ils substituaient dans un cas la perception et dans l'autre la mémoire à l'imagination dont on voulait étudier la forme élémentaire.*

D'autre part, A. Binet, (*Étude expérimentale de l'Intelligence*, Paris, 1903, p. 23) est obligé de renoncer aux travaux antérieurs parce qu'il ne s'y agit jamais que d'associations de mots dont on ignore le contenu faute d'interrogations complémentaires et dont on ne sait même pas s'ils correspondent à une image concrète latente ou à quelque abstraction à peine spécifiée et dénuée en tout cas de tout attribut particulier. De fait, on a souvent essayé d'éliminer non seulement la signification affective, mais jusqu'à la signification intellectuelle des éléments.

Ainsi Ebbinghaus expérimente avec 2.300 syllabes qu'il a composées et choisies de façon qu'elles ne soient que des sonorités. Th.-L. Smith, Müller et Pilzecker (et même Scripture pour l'association immédiate) travaillèrent dans les mêmes conditions.

On comprendra facilement que, s'étant abstraits de toute réalité,

ces auteurs ne soient parvenus qu'à des résultats bien peu intéressants et en tout cas absolument inutilisables du point de vue auquel je me place et selon lequel, à propos de chaque élément, il serait désirable de faire état de l'histoire entière de l'individu qui associe.

A tout le moins fallait-il opérer sur de longues associations obtenues selon des procédés et dans des circonstances également définis et dont les « rêveries éveillées » du pervers sexuel étudié par R. de Saussure (*Revue Française de Psychanalyse* 3<sup>e</sup> année, n° IV, p. 675-680) me semble fournir un bon exemple<sup>1</sup>. On reconnaît facilement les thèmes idéogrammatiques qui les constituent et les idéogrammes obsessionnels qui systématisent l'ensemble. Ainsi le thème de la bifurcation illustré par le pied et les choses qui s'ouvrent et qui sont des suçoirs : la fleur, le poing, la pieuvre, l'anémone de mer, etc..., par ailleurs symboles du vagin ; le thème phallique avec la tour, la colonne blanche, l'éléphant, la toupie ; le thème de l'hermaphroditisme avec le serpent et la trompe d'éléphant qui à la fois « peut entourer et être droite », être une ventouse, un tentacule, une bouche et un sexe.

Il est rare de trouver consignées des associations d'idées non dirigées. Il est curieux qu'il en existe précisément une dans l'*Inferno* de Strindberg, au chapitre VII, *Études Funèbres*. Je la reproduis ici avec le passage qui la précède immédiatement et où l'auteur relate les circonstances de sa production :

« Depuis huit mois j'observe le plus beau monument du cimetière. C'est une œuvre composite, sarcophage, sépulcre, caveau, mausolée, cénotaphe, urne, d'un style du plus bel antique romain. Sculptée en granit rouge, elle ne porte pas d'inscription, je l'ai longtemps confondue avec la colonne brisée « le monument de souvenir, en mémoire de ceux qui n'en ont pas. »

1. Il convient également de signaler la tentative du baron Ch. MOURRE dans son étude de La Volonté dans le Rêve (*Revue Philosophique*, 1903, pp. 508-559 et 634 sqq.). Après avoir essayé de définir l'automatisme psychique par éliminations successives cet auteur publie une suite d'associations forcées et tente sans grand bonheur de l'interpréter (p. 645). Cette chaîne est reproduite par Yves DELAGE dans son ouvrage *Le Rêve*, (Nantes, 1920, pp. 214-215) précédé de ce principe d'explication qui ne laisse pas d'être intéressant : « Pour se faire jour dans la conscience et arriver à leur pleine manifestation, ces embryons d'idées se poussent activement à l'aide de leur énergie résiduelle et sont tirés passivement par le lien associatif qui les unit à l'idée actuellement présente dans la conscience. Leur chance de réussir à forcer la porte d'entrée est mesurée par le produit de ces deux facteurs indépendants » (p. 212).

« Quel secret se cache là ? Une modestie orgueilleuse qui oblige le visiteur à interroger ou demande ce qu'il sait d'avance.

« L'autre jour, très préoccupé de mes pensées solitaires, je m'arrêtai devant un écriteau indiquant le nom de l'allée transversale où le magnifique anonyme avait érigé son monument, allée Chauveau-Lagarde. Une lueur subite éclaira mon cerveau, puis la nuit de l'oubli tomba complète. En regardant le sarcophage rouge de sang coagulé aux teintes jaunâtres je répétais : Chauveau-Lagarde, comme on redit le nom inconnu d'une personne que l'on a connue.

« L'allée devait probablement son nom à ce Chauveau-Lagarde... Chauveau-Lagarde... Chauveau-Lagarde... tenez rue Chauveau-Lagarde ! rue Chauveau-Lagarde derrière l'église de la Madeleine ! L'assassinat mystérieux d'une vieille dame en 1893, rue Chauveau-Lagarde... rouge de sang coagulé... sans que les deux assassins fussent découverts !

« Habitué à observer tout ce qui se passe dans mon âme, je me rappelle avoir été saisi d'une épouvante inusitée, tandis que des images se bouscullaient pêle-mêle, comme des conceptions d'aliéné. Je vis le défenseur de Louis XVI, la guillotine derrière ; je vis une grande rivière cotoyée de collines vertes, une jeune mère qui conduit une petite fille le long de l'eau, puis un monastère avec un rétable d'autel par Velasquez ; je suis à Sarzeau dans l'Hôtel Lesage, où il y a une édition polonaise du *Diable Boiteux* ; je suis derrière la Madeleine, rue Chauveau-Lagarde... ; je suis à l'Hôtel Bristol à Berlin, où je lance une dépêche à Laroyer, Hôtel London. Je suis à St-Cloud où une femme en chapeau Rembrandt se tord sous le mal d'enfant ; je suis au café de la Régence, où la cathédrale de Cologne est exposée en sucre brut... et le sommelier prétend que c'est bâti par M. Ranelagh et le maréchal Berthier....

« Qu'était-ce ? je n'en sais rien ! un ouragan de souvenirs, de rêves évoqués par une pierre tombale, chassés par la lâcheté » (p. 86).

C'est sur de tels documents qu'il aurait fallu faire porter l'analyse, encore qu'elle ne puisse guère être faite que par leur auteur. Néanmoins, grâce à un concours de circonstances favorables, il m'a été possible de la porter assez loin sur une chaîne associative à la production de laquelle j'ai assisté et dont il m'a été loisible de connaître immédiatement les tenants, et les aboutissants. C'est cet exemple privilégié qui fournira ici la matière de la thèse :

A ce moment mon ami P. R. s'intéressait plus que de raison au jeu des échecs, encore impressionné par le fait qu'à l'étranger, où il venait de passer plusieurs semaines, il avait vainement désiré y jouer jusqu'à la veille de son départ, où d'une manière inopinée, au cours d'une visite chez des amis de ses hôtes, il put enfin et pour ainsi dire in extremis satisfaire son désir. Certes il savait quels liens émotifs l'attachaient à ce jeu et en faisaient pour lui un idéogramme <sup>1</sup> particulièrement dense, mais n'y ayant pas songé depuis longtemps, le souvenir de sa récente partie franchissait seul le seuil de sa conscience. Dans ces conditions, un soir, en ma présence, il lui arriva, comme souvent, de ne plus prêter attention au livre qu'il était en train de lire <sup>2</sup>, de sorte que ses yeux continuaient leur mouvement de va-et-vient le long des lignes cependant que sa conscience se laissait aller à la rêverie la plus abandonnée, la plus dispersée. Tout à coup, me dit-il sur une brusque question de ma part, l'élément « jeu d'échecs » se trouva introduit par l'anecdote de l'impossible récompense demandée par son inventeur, elle-même entraînée soit par sa réflexion sur les progressions géométriques, soit plus vraisemblablement par le fait qu'il avait appris cette anecdote à Reims, c'est-à-dire dans la ville même où nous nous trouvions et de la bouche d'un Persan avec qui il avait précisément coutume de jouer aux échecs, l'anecdote au surplus étant censée se passer en Perse. L'idéogramme, une fois amené par cette représentation extrêmement neutre, avait entraîné la courte série suivante d'associations spontanées, que je notai immédiatement sous sa dictée et dont je commençais aussitôt après l'analyse :

*Le Fou des Échecs*, roman policier de S. S. van Dine ; l'atmosphère de mathématiques supérieures ; la formule de Riemann-Christoffel pour déterminer la courbure de l'hyper-espace ; dépréciation totale de l'homme, " animalcule hydrocarboné ", dit van Dine dans le même

1. J'entends par ce mot commode toute espèce d'unité mentale (avec ses résonances affectives et intellectuelles) qui s'appuie sur un support concret.

2. C'était *Le Vicaire des Ardennes*, un roman de jeunesse d'H. DE BALZAC du genre dit « frénétique », condamné au pilon par la justice de Louis XVIII, comme attentatoire à la morale et à la religion. Malgré tous mes efforts, il m'a été impossible de trouver dans le texte que ses yeux lisaient et dont par conséquent, il avait la perception inconsciente, rien qui puisse paraître avoir déclenché ou influencé la chaîne associative concomitante. Néanmoins, par acquit de conscience, je donne la référence du passage : ch. IX, environ à partir de « Un jour, j'avais conduit Mélanie vers un lieu... ».

livre, le pessimisme de Pline l'Ancien et le merveilleux ; les emprunts de Flaubert dans la *Tentation de saint Antoine* ; regret que cette tentation ait été un échec ; de même dans le roman de Pierre Benoît *l'Atlantide*, regret symétrique et véritable colère que le capitaine Morhange ne cède pas à Antinéa ; la trouvaille admirable de G.-W. Pabst dans son film : Antinéa jouant aux échecs ; l'actrice Brigitte Helm ; M.... il la revoit, quand sachant qu'il l'aime et voyant qu'il allait perdre cette première partie qu'il jouait contre son mari, elle balaya l'échiquier de son bras, renversant toutes les pièces, c'est le geste du faux automate joueur d'échecs du Baron de Kempelen, geste qu'il avait longtemps attribué à sa terrible adversaire l'impératrice Catherine la Grande ; les souveraines cruelles. Agnès de Hongrie que cite Sacher-Masoch ; sa conversation sur ce sujet avec A. qui a refusé de jouer avec lui aux échecs en des circonstances exceptionnelles (27 septembre 1933).

En principe, cette suite d'associations ne présente aucune difficulté. Son caractère obsessionnel, notamment le retour cyclique de l'élément « jeu d'échecs » est peut-être un peu surprenant, mais enfin il n'y a rien en elle qui contredise les explications classiques par la contiguïté, la ressemblance ou l'identité affective. Aussi celles-ci pèchent-elles non par excès, mais par défaut, demeurant en particulier incapables de rendre compte du choix de l'élément associé parmi tous ceux dont elles justifieraient aussi bien l'association. C'est cette insuffisance qu'il s'agit précisément de combler.

#### I. LE DÉTERMINISME CONJUGUÉ.

Si l'on examine la chaîne associative reproduite ci-dessus, chaîne déclanchée au cours d'un état de conscience particulièrement lâche par l'intervention d'un élément emprunt d'une grande puissance émotionnelle, on aperçoit assez vite que toutes les représentations évoquées ne jouent pas le même rôle. Il y a d'abord l'idéogramme lyrique lui-même, le jeu d'échecs, élément constant et subordonné ; puis viennent les éléments que l'on pourrait appeler principaux, ceux qui contiennent dans leur multiplicité concrète, d'une manière manifeste et immédiate, cet idéogramme ; enfin les représentations qui ne le contiennent pas forment une troisième catégorie : celle des éléments secondaires qui, dans l'exemple en question, relie les uns aux autres les éléments principaux.

Il importe de remarquer préalablement que dans la pensée

dirigée, c'est-à-dire quand il s'agit d'associer consciemment des émotions ou des images contenant un même élément, l'intentionnalité suffit à déterminer le choix. On obtient alors une liaison directe des éléments qui contiennent la représentation surdéterminée par eux, ceux qui sont en rapport avec elle sans la contenir étant refoulés par l'activité finaliste de la pensée dirigée. C'est-à-dire que les éléments secondaires et intermédiaires disparaissent et qu'il ne subsiste plus que les éléments principaux : dans ces conditions la chaîne associative est en quelque sorte sans bavures. Ainsi celle du jeu des échecs deviendrait la suivante :

*Le Fou des Échecs* de van Dine ; Antinéa jouant aux échecs dans le film de Pabst ; M... balayant l'échiquier ; l'automate joueur d'échecs ; A... refusant de jouer avec P. R. aux échecs.

L'idéogramme unit bien les représentations par contiguïté, mais il ne détermine en rien leur ordre qui reste inexplicable. Si, en effet, on désigne par X l'élément dominateur, à valeur passionnelle et à signification emblématique, et par A, B, C, D, etc., les représentations qui le contiennent, on obtient le schéma suivant :

$$\frac{A}{X} \quad \frac{B}{X} \quad \frac{C}{X}, \text{ etc....}$$

où l'intentionnalité de la conscience rend sans doute compte de l'élimination des éléments secondaires disparus, mais où il est impossible de rien apercevoir qui puisse justifier l'adoption de l'ordre A, B, C, etc., au détriment des ordres C, A, B, etc. : C, B, A, etc. ; B, C, A, etc....

Il faut donc supposer que l'ordre adopté est déterminé par les éléments intermédiaires auxquels le relâchement de la tension de conscience dans l'association automatique permet d'apparaître et dont le « délire du jeu d'échecs » a montré la présence. Soient *a, b, c, d, e, f, g, h*, etc., ces représentations secondaires, le phénomène complet peut être figuré par le nouveau schéma suivant :

$$\frac{A}{X} a, b, c... \frac{B}{X} d, c... \frac{C}{X} f, g, h... \frac{D}{X} \text{ etc.}$$

schéma qui implique et complète le précédent, bien loin qu'il ne l'exclut. En effet, l'ordre des éléments dans l'association dirigée

nécessite un système plus rigoureux d'associations inconscientes. mais le caractère cyclique de celles-ci suppose à son tour la puissance subordinatrice et par conséquent déjà finaliste d'un idéogramme. C'est pourquoi celui-ci occupe dans l'association dirigée exactement les mêmes places que dans l'association automatique les diverses multiplicités d'éléments secondaires, à tel point qu'il semble qu'il se soit passé de lui-même en se substituant une série de représentations parasites.

Quoi qu'il en soit, on se trouve en présence, d'un côté, d'un enchaînement direct, immédiat, manifeste, mais déjà abstrait et stéréotypé à cause de l'immuable identité formelle de l'idéogramme, et, de l'autre, d'un enchaînement complexe, médiat, souterrain, mais extrêmement concret et chaque fois différent, du fait du fourmillement des images singulières.

La coexistence de ce double déterminisme, dont un aspect est révélé par la pensée dirigée et l'autre par la pensée automatique, n'expliquerait-elle pas le mécanisme profond de l'association des idées ? Ne rendrait-elle pas compte en particulier de son activité préférentielle, faisant du choix de la représentation évoquée le fait d'une détermination rigoureuse et non plus celui de l'arbitraire de l'esprit ?

Il semble bien qu'il en soit ainsi, la confrontation des deux schémas, celui de l'association dirigée et celui de l'association lyrique ne décèle pas l'existence de deux déterminismes superposés, mais plus exactement — pour ne pas être tenté de prendre à la lettre cette expression, qui, bien entendu, ne correspond à aucune dissociation réelle, ni à plus forte raison, à aucune superposition — l'existence d'un déterminisme en quelque sorte *conjugué*, c'est-à-dire d'un *processus inhérent au mécanisme de l'association des idées et éminemment capable de sélection du fait qu'il agit à la fois de l'antérieur au postérieur comme la causalité efficiente et du postérieur à l'antérieur comme la causalité finale*.

En effet, il semble que l'élément *a*, en l'occurrence le roman de van Dine, *Le fou des échecs*, ait été choisi parce qu'il est de tous ceux *a, a' a'', a'''*, etc..., qui sont en rapport avec l'élément inducteur A (le jeu des échecs), le seul qui puisse amener l'élément principal B, c'est-à-dire « Antinéa jouant aux échecs » par l'intermédiaire des évocations secondaires « dépréciation scientifique de l'homme », « pessimisme et merveilleux chez Pline l'Ancien », « Flau-

vert, *la Tentation de saint Antoine* » et « *l'Atlantide* », cet élément principal étant choisi à son tour parce que, de la série B, C, D, E, etc., il est le seul qui puisse être mis en rapport avec A non seulement par la présence de l'idéogramme, mais aussi par une série concrète d'associations. De même l'élément *d*, c'est-à-dire « l'actrice Brigitte Helm » est induit non pas parce qu'il est en rapport avec l'élément inducteur, à savoir le film de Pabst (il y a dix mille autres représentations qui sont avec lui dans un rapport aussi ou aussi peu étroit), mais parce qu'il est à la fois en relation avec cet élément inducteur et avec le troisième élément principal induit *c* « le geste de M... balayant l'échiquier », lequel, contenant également l'idéogramme lyrique, qui se définit précisément par sa puissance d'intégration, joue par rapport aux éléments mêmes qui vont l'induire le rôle d'inducteur. Il y a de cette façon une sorte de déterminisme réciproque, qu'il n'est pas sans rappeler la théorie leibnizienne de la compossibilité et la méthode dont on se sert en géométrie pour déterminer le lieu des points qui doivent satisfaire à deux ou plusieurs conditions. Il n'est pas non plus sans parenté avec les conceptions évolutionnistes touchant l'adaptation au milieu et par conséquent la survivance des espèces. *Tout porte donc à croire que ce déterminisme conjugué non seulement rend compte de l'association des idées, mais encore correspond par surcroît à une démarche profonde de l'esprit et de la nature.* Dans le cas particulier de l'association des idées tout se passe comme s'il y avait un *déterminisme qui propose* et un *déterminisme qui dispose*, ce dernier n'étant autre que la puissance lyrique de l'idéogramme, qui, en sélectionnant parmi tous ceux qui sont possibles le seul détour associatif qui soit capable d'induire à nouveau une image emblématique et émotionnelle qui le contienne et l'impose à la conscience, remplit très exactement le rôle de l'intention ou mieux de la *tâche*<sup>1</sup> dans la pensée dirigée. Ainsi, dans la pensée automatique, le mécanisme sélectif de l'association est une véritable aimantation psychique grâce à quoi l'idéogramme annexe de façon tendancieuse, *lyrique*<sup>2</sup>, les représentations secon-

1. Il s'agit ici de la notion d'*Aufgabe* définie et illustrée par l'école de Würzburg. Cf. les travaux de WATT, MESSER et BUHLER.

2. Il y a avantage, semble-t-il, à définir la *lyricité* comme une *double capacité spécifique d'expansion et d'intégration, un impératif d'exaltation*. C'est à partir de cette proposition que le mot *tendancieux* me paraît être le synonyme le plus exact du terme *lyrique*.

dares qui lui sont liées et qui peuvent le mieux en le ressuscitant de ces cendres servir sa plus grande gloire.

Toute difficulté n'est cependant pas écartée, car l'hypothèse précédente suppose que pour passer d'une image contenant l'idéogramme à une autre image le contenant encore, il existe toujours une et une seule série associative. Or, il pourrait se faire qu'il y en ait plusieurs ou qu'il n'y en ait pas du tout, auxquels cas, par excès ou par défaut d'éléments associables, l'association deviendrait impossible.

D'autres considérations interviennent alors. Certes, il est loin d'être inconcevable qu'il existe plusieurs séries associatives possibles entre un élément principal et un autre : par exemple, entre « *Le Fou des Échecs* » de van Dine et « Antinéa jouant aux échecs ». En effet, au lieu que le lien s'établisse par l'intermédiaire du pessimisme de Plin l'Ancien et de Flaubert, un autre chemin aurait pu, semble-t-il, tout aussi bien être utilisé, celui-ci par exemple : l'arc avec quoi est commis le crime par lequel débute *Le Fou des Échecs*, Artémis, les déesses grecques, Antinéa la déesse barbare<sup>1</sup>. Il paraît assez difficile de faire appel à un problématique principe d'économie pour résoudre cette concurrence. Rien ne prouve que ce soit la plus courte des séries associatives qui l'emporte. Les manifestations les plus complètes de la pensée lyrique en tout cas, le délire et le rêve, ne font guère penser à un parti-pris d'avarice. Mieux vaut se référer aux déterminations relevées par Thomas Brown dans son ouvrage posthume *Leçons sur la philosophie de l'esprit humain* : durée et vivacité de l'association originelle, fréquence et date des répétitions antérieures, antagonisme des autres associations, personnalité, habitudes, tempérament, etc..., etc.... *Elles indiquent du moins que la véritable concurrence est entre les éléments secondaires eux-mêmes ; je dirai entre leur valeur émotionnelle et leur systématisation latente respectives.*

L'autre cas à examiner tourne au fond l'attention du même côté. En effet, que peut-il arriver quand la puissance cyclique d'un idéo-

1. Contrairement à l'apparence, cette dernière association relève moins du contraste que de la contiguïté. En effet, l'épigraphe du roman de M. Pierre BENOIT est la suivante : « Je dois vous en prévenir d'abord, avant d'entrer en matière ; ne soyez pas surpris de m'entendre appeler des barbares de noms grecs. » P. R. a été longtemps sensible à cette phrase banale du *Critias*, qui lui paraît encore caractéristique de cette atmosphère de supériorité lointaine des dialogues platoniciens.

gramme est épuisée, c'est-à-dire quand les éléments qui le contiennent et qui possèdent une valeur affective appréciable, ont déjà été évoqués ? C'est là apparemment le seul cas où la constitution d'une série associative soit impossible, *car dans une expérience continue, il y a par définition une voie, si longue soit-elle, qui peut unir par contiguïté deux représentations quelconques comme dans un monde un et solidaire il y en a par définition une pour les unir par ressemblance*, ou, pour employer un mot qui a revêtu un sens plus précis, *par correspondance*<sup>1</sup>. Au contraire, il arrive assez rapidement que l'idéogramme manque de représentations capables de le faire apparaître avec éclat, car il est rare qu'il ait été présent dans un nombre élevé de grandes émotions. La richesse du jeu d'échecs est déjà dans le présent exemple exceptionnelle. Que se passe-t-il donc quand, les images fortes ayant été évoquées, seules les images indifférentes ou presque peuvent l'être ? *Il semble qu'à ce moment, la puissance lyrique de l'idéogramme s'étant pour ainsi dire DÉCHARGÉE, la plus émouvante des représentations secondaires qui ont servi à l'induire pour la dernière fois prenne le commandement de l'association et l'infléchisse vers sa propre cristallisation.*

Ainsi l'un et l'autre cas — qu'il y ait surabondance ou défaut de possibilités associatives — conduit à considérer en elles-mêmes les représentations secondaires, qui n'ont été jusqu'à présent envisagées que par rapport aux représentations principales. Peut-être elles aussi ne sont pas si indépendantes qu'il le semble à première vue.

## II. LES THÈMES IDÉOGRAMMATIQUES.

Nul doute que le « délire des échecs » ne se soit constitué à la faveur de la puissance d'absorption de cet idéogramme, mais, *s'il est vrai que le monde des images mentales est soumis à une multiple systématisation*, les éléments absorbés ne doivent pas être indifférents les uns aux autres. De fait, à ne faire état que des recouplements immédiats (et je ne ferais pas intervenir les autres pour

1. Cf. PASCAL, *Pensées*, édit. BRUNSCHVIG, I, 32-33 ; — E. SWEDENBORG, *Arcana Coelestia*, passim ; — Ch. BAUDELAIRE, *Les Fleurs du Mal*, Spleen et Idéal, IV. Ce terme a au moins l'avantage de faire place dans les associations par ressemblance à celles qui sont le fait de l'identité affective et qui ne sont pas les moins nombreuses.

ne pas donner prise au reproche<sup>1</sup> de trop tirer les faits dans mon sens) les représentations intermédiaires évoquées paraissent appartenir à trois thèmes affectifs principaux, aisément reconstituables à partir des réponses de P. R. à mes questions.

En premier lieu, certaines de ces représentations contiennent un aspect démoralisateur qui touche P. R. d'une manière reconnaissable entre toutes et qui lui paraît le fait de l'attitude pessimiste parvenue à son dernier degré, qui est, selon lui, le manque absolu d'exaltation sur elle-même. Le thème de la dépréciation est ainsi illustré par l'évocation de la formule de Riemann-Christoffel qui, à ses dires, comme en général les données de la physique mathématique et comme celles de l'astronomie stellaire, contribue efficacement au discrédit total de l'homme en en faisant en quelque sorte un organisme disproportionné avec la mesure réelle des choses. Un résultat semblablement minimisant est obtenu par la biologie histologique et, en général, par les théories de la constitution de la matière qui, en dissociant l'homme en molécules, atomes et électrons, contribuent aussi bien à lui enlever toute espèce d'intérêt. D'où l'évocation de la formule de van Dine à propos de l'homme « petit animalcule hydrocarboné ». De telles conceptions « à la fois grandioses et décevantes » lui apparaissent plus que jamais « salutaires » et — plus terribles encore que le fameux texte de Pascal « Voilà où nous mènent les connaissances naturelles...<sup>2</sup> », plus « effrayantes et décisives » même que ce conte où Léonid Andreïev décrit l'aperception du monde de Lazare ressuscité, le savant absolu —, ne sont pas le moindre des motifs qui le poussent à l'étude des sciences de la nature.

C'est encore ce thème du pessimisme qui se dissimule sous la mention de la *Tentation de saint Antoine*, car, depuis environ six mois, il était réellement inquiet, et ne s'était pas fait faute de soumettre le problème à ses amis à la pensée qu'un même homme, Flaubert, dont il n'avait aucun désir de connaître plus avant la personnalité, et auteur de plusieurs ouvrages, dont le moins qu'il pouvait dire était qu'il ne voyait rien à y prendre, ait pu écrire

1. Un tel reproche ne peut d'ailleurs se comprendre que par référence à une hypothèse suivant laquelle la pensée théorique aurait des tendances que la pensée automatique ne connaîtrait pas, ce qui est bien improbable à cause de la détermination réciproque qui existe entre elles.

2. B. PASCAL, *Pensées*, édit. BRUNSCHVIG, II, 72.

deux œuvres aussi opposées par la technique et l'inspiration et aussi « profondément émouvantes et (au meilleur sens du mot) hypocrites » que *La tentation de saint Antoine* et *l'Éducation Sentimentale*. Il apparaît à cette lumière que l'évocation de l'une n'est là que pour couvrir<sup>1</sup> celle de l'autre, ce livre que, depuis qu'il l'avait lu, il avait continûment vanté comme le roman capable de produire le désespoir le plus médiocre, la prostration la plus abandonnée, proposant le seul héros auquel il ne soit pas tentant de s'identifier, en un mot, comme l'œuvre la plus débilite et démoralisante qui soit et que — il lui fallut bien le découvrir à l'analyse — il n'avait que trop de raisons de redouter.

Le second des thèmes qui se laissent deviner à travers le « délire des échecs » est celui de la femme fatale, qui s'est tout entier constitué autour du personnage d'Antinéa. P. R. a lu tout jeune le roman *l'Atlantide*, œuvre dont la signification mythique lui apparaît encore d'un côté particulièrement grave et de l'autre totalement indépendante de la personnalité de M. Pierre Benoît. Il était outré qu'on voulût communément faire d'Antinéa la personification allégorique du prétendu dangereux attrait du désert, interprétation renforcée chez sa mère par le fait qu'une de ses amies avait abandonné son mari et ses enfants pour retourner au Sahara, où déjà lors d'une excursion elle s'était à peu près seule fort avancée. D'autre part, il avait autrefois projeté d'écrire un « très sombre » *Essai sur le concept de femme fatale*. Pour lui l'actrice Brigitte Helm, qu'il avait vue pour la première fois dans le film *Métropolis*, ce qui, selon lui, à plusieurs points de vue, n'était pas indifférent, avait paru une parfaite illustration de ces « créatures emphatiques ». Il considérait comme « exact » que Pabst l'eût choisie pour incarner l'héroïne « illusoire et désarmante » de *l'Atlantide* et ce choix prit pour lui la valeur d'une vérification publique sinon d'une victoire personnelle. L'évocation de M..., connue plus intimement à cette époque, appartient au même thème, car outre qu'il n'avait pas tardé à la regarder en femme fatale, condensation que rendait certes possible, paraît-il, son port d'une grande distinction, à défaut de son impitoyable et vulgaire comportement qui ne cessait de la démentir, mais qui fut surtout déterminée par les préoccupations

1. Je me réfère à la notion de « souvenir de couverture » définie par les travaux de la psychanalyse.

théoriques de P. R. touchant la véritable signification du concept de femme fatale, celui-ci l'avait plus particulièrement identifiée à Antinéa, non seulement à cause de la ressemblance qu'il croyait exister entre elle et Brigitte Helm (ressemblance qui dans la chaîne associative permet de passer de l'une à l'autre), mais aussi par le fait tout indépendant et anecdotique qu'il l'avait un jour accompagnée au cinéma des Miracles où elle se rendait pour louer des places, devant le soir même avec son mari aller précisément assister à une représentation du film *l'Atlantide* avec Brigitte Helm dans le rôle d'Antinéa.

Un troisième et dernier thème serait celui de la souveraine cruelle. Il intervient explicitement par l'évocation de Catherine de Russie, que Sacher-Masoch associe, dans une commune admiration, aux reines impitoyables et peu connues dont il a coutume de faire les héroïnes de ses récits, et qui, au surplus, dans le conte mis à contribution, fait fusiller par caprice et plus que par caprice l'automate joueur d'échecs. L'intervention finale de M. se rattache très étroitement à ce thème ; en effet, la dernière conversation qu'il avait eue avec elle se rapportait justement au masochisme. Plus récemment encore, dans une lettre qu'elle lui avait adressée lors de son séjour à l'étranger, elle avait avoué, en réponse à ses questions touchant la cruauté, de profonds instincts masochistes.

En dehors même d'une obsession relative au vampirisme par laquelle P. R. avait pu se sentir très particulièrement visé, le sort très spécial fait à la cruauté par son amie enrichissait par contraste et de façon considérable l'intérêt ambivalent qu'il portait aux femmes « royales » si lyriquement décrites par Léopold de Sacher-Masoch et qui lui avait fait identifier un maigre mannequin de plâtre à l'automate féminin garnie de rasoirs « la superbe femme d'acier » « la belle de métal », dont pour supplicier son amant se sert l'une d'entre elles dans le conte intitulé *L'eau de Jouvence*.

Tels sont les trois principaux thèmes idéogrammatiques qui se manifestent à travers la trame du « délire des échecs ». Ainsi non seulement les éléments secondaires servent à réunir et, dans une certaine mesure, à qualifier les éléments principaux contenant l'idéogramme subordonné, mais eux-mêmes forment à leur tour, comme en une sorte d'infra-structure, des séries déterminées. Il y a plus : ces séries elles-mêmes ne sont pas autonomes ; elles ont, au contraire, entre



elles à la fois des affinités affectives profondes qui n'appartiennent qu'à leur contenu et des recoupements accidentels qui relèvent de l'expérience propre de celui qui les associe.

En effet le thème de la dépréciation humaine est en rapports étroits avec celui de la femme fatale, qui en est pour ainsi dire un cas particulier : l'humiliation de l'homme devant la femme considérée infantilement plus que comme une géante : comme une force naturelle, comme un élément inflexible qui possède ses lois propres et qui s'y tient. Le rapprochement trouve son expression concrète dans le « délire des échecs », où sont évoquées d'une part M... et Antinéa qui impliquent toutes deux la présence du thème de la femme fatale, et d'autre part, d'une manière latente, mais irrécusable, dans le roman « désespérant » *l'Éducation Sentimentale*. Or, l'effet qu'a produit sur P. R. cette œuvre n'aurait pas été de son propre aveu si aigu si son aventure avec M... n'avait pas incroyablement ressemblé au début de celle de Frédéric Moreau avec madame Arnould, ne serait-ce que par le fait déjà plus que suffisant que M... était aussi une femme mariée, d'une condition sociale supérieure à la sienne, entrevue en province et retrouvée peu de temps après à Paris.

Il n'était pas besoin, à la rigueur, de l'intermédiaire du jeu d'échecs pour passer du thème de la démoralisation totale à celui de la femme fatale : ils se déterminent réciproquement. Il en est de même pour ce dernier et celui de la reine cruelle : ils sont si apparentés qu'on peut se demander si leur distinction n'est pas arbitraire, et, en plus de cette identité théorique, ne faut-il pas remarquer que précisément le personnage d'Antinéa est à la fois celui d'une femme fatale et celui d'une souveraine lointaine et impitoyable, union plus rare qu'on ne pense, puisqu'aussi bien il est en tout cas le seul parmi ceux dont il a été question jusqu'à présent qui participe également de l'une et de l'autre, car ni Catherine la Grande ne peut passer pour une femme fatale, ni Madame Brigitte Helm, tranquille mère de famille, dit-on, dans le privé, pour une reine cruelle.

En outre, *La Tentation de saint Antoine*, expressément évoquée dans le « délire des échecs, » comporte nombre d'allusions aux thèmes précédents et contribue en retour à les surdéterminer encore les uns par rapport aux autres.

Apparaissant comme le récit d'un ÉCHEC *La Tentation de saint Antoine* est associée consciemment à l'ÉCHEC d'Antinéa sur le capitaine Morhange et inconsciemment à la fois au thème des ÉCHECS successifs et de la déchéance irrémédiable qui fait le sujet de *l'Éducation Sentimentale*, œuvre précisément et « incompréhensiblement » écrite par le même auteur, et à l'idéogramme central : le jeu des ÉCHECS. Enfin, pour comble, la seule phrase de *La Tentation de saint Antoine* que P. R. ait retenue est la suivante : « Je connais le secret des tombeaux où dorment les vieux rois. Une chaîne qui sort du mur leur tient la tête droite. Près d'eux, dans des bassins de porphyre, des femmes qu'ils ont aimées flottent sur des liquides noirs <sup>1</sup>. » Or, elle apparaît comme exactement et évidemment symétrique du mythe central de l'Atlantide tel que le résume cette autre phrase qui, semblablement, est celle du roman de M. Pierre Benoît qui l'a le plus frappé : « Tes frères d'amour, les cinquante chevaliers d'orichalque t'attendent, muets et graves, dans la salle de marbre rouge <sup>2</sup>. »

Qu'on se reporte maintenant à la chaîne associative du jeu des échecs : il n'y reste aucun élément qui n'ait pu être mis en rapport de façon multipolaire avec tous les autres. Les représentations principales, les représentations secondaires sont aussi bien surdéterminées entre elles que surdéterminées les unes par rapport aux autres. L'image emblématique et passionnelle du jeu des échecs cimente cette étonnante cohérence. Non seulement elle entretient avec chaque élément les rapports épisodiques et contingents utilisés dans la série des associations, mais des liens latents l'attachent aux thèmes secondaires : ainsi l'appellation jeu des échecs n'est pas indifférente pour le thème de la démoralisation, ainsi le fait que la plus puissante pièce du jeu s'appelle la reine n'est pas sans importance pour les deux autres.

Cette analyse, incomplète sans doute, d'une très quelconque association d'idées automatique — très exactement la première venue — peut passer pour un coup de sonde dans le monde mental. Elle met

1. G. FLAUBERT, *La Tentation de saint Antoine*, ch. VII.

2. P. BENOÎT, *L'Atlantide*, ch. XX.

Relisant *La Tentation de saint Antoine*, je découvre non loin de la phrase citée ci-dessus une allusion explicite à l'Atlantide, la chimère disant que c'est elle qui a « entouré d'un mur d'orichalque les quais de l'Atlantide », ce qui surdétermine encore l'association.

en lumière deux résultats importants : *la remarquable solidarité des représentations et la complexité infinie de leur surdétermination réciproque ; l'extraordinaire puissance d'annexion et de systématisation passionnelles des idéogrammes lyriques*. Elle permet enfin de comprendre que la nécessité des associations d'idées, prenant sa force dans les émotions les plus intimes et s'étendant aux plus fugitifs états de conscience, ne puisse pas être rendue manifeste par des associations abstraites et provoquées, où l'individu n'est pas engagé, mais seulement à partir de la multiplicité concrète de relations d'éléments particuliers et spontanément associés, organisation compromettant chaque fois toute une vie psychologique. Il n'y a plus à se demander alors pourquoi l'élément inducteur est associé à un élément induit unique, alors que beaucoup d'autres éléments inducibles ont, avec cet inducteur, des ressemblances aussi suggestives et des contiguités aussi étroites : l'analyse montre que jamais n'importe quoi n'est associé à n'importe quoi, mais toujours chaque terme avec celui qu'il faut <sup>1</sup>.

Roger CAILLOIS.

1. Extrait d'un ouvrage à paraître, *La Nécessité d'Esprit*.

## LE VERBE ET SON ROLE DANS L'EXPRESSION DE LA PENSÉE

Quand on considère l'ensemble des mots de nos langues civilisées, on voit tout naturellement des groupes se dessiner qui, chacun, réunissent certains mots d'après des propriétés morphologiques et sémantiques. Ainsi on trouve les catégories du substantif, de l'adjectif, du verbe et de la particule. Ces catégories ne signifient pas seulement des groupements qu'une grammaire historique et peut-être surannée nous a transmis, ce sont des distinctions qui s'imposent à l'esprit du linguiste, et, ce qui plus est, qui vivent et sont senties dans la conscience des plus simples sujets parlants.

La linguistique actuelle est d'accord à reconnaître que ces catégories ne coïncident pas avec celles de la pensée. Le symbolisme de la logique contemporaine est là pour prouver combien loin les symboles de la langue traditionnelle sont d'être l'expression adéquate de la pensée. La logique linguistique d'autrefois n'a pas vu, il est vrai, l'autonomie des symboles logiques, leur indépendance du langage, qui n'est souvent que le véhicule primitif de la pensée collective. Mais ce serait une erreur pas moins grave que ne fut celle du parallélisme inconsciemment accepté que de vouloir nier tout rapport entre les cadres de la pensée et ceux de la langue. Qu'on n'oublie pas que la pensée qui abandonne le symbolisme naturel que lui offre la langue n'est que la pensée aiguisée du logicien, qui se débarrasse de sa dépouille au moment où elle se dépasse en précision, moment auquel elle abandonne également son caractère multiple de moyen d'expression de la volonté, du sentiment et de la pensée pour tendre uniquement vers l'expression de la pensée logique.

Donc, il y a rapport entre les catégories de mots et celles de la pensée, de cette pensée, bien entendu, qui est nichée dans la vie quotidienne, qui mène la conscience naturelle, celle qui s'exprime

dans le langage que la collectivité lui fournit sans s'inquiéter.

Il n'est pas possible de déduire les catégories linguistiques. Cependant elles ne sont pas contingentes, ni dans leur structure individuelle, ni dans leur cohésion intime. Qu'une langue soit pauvre en adjectifs, comme l'hébreu, ce n'est pas dire que la catégorie de l'adjectif manque, seulement elle est peu développée. Pourtant l'emploi de cette langue impose l'expression de rapports adjectivaux, pour lesquels les adjectifs manquent. Que fait la langue dans un cas pareil ? Elle fait des substituts qui valent fort bien. Elle formulera : *roi de justice*, pour *roi juste*, pas autrement que le français exprime à valeur à peu près égale : *personne âgée* = *personne d'un certain âge*. Ici c'est le substantif abstrait qui vient au secours où l'adjectif manque. Quand on s'imagine ce procédé de substitution poussé très loin, on voit l'adjectif comme catégorie être absorbé par le substantif se combinant avec un autre substantif. On voit l'adjectif disparaître, et en même temps on s'imagine assister à l'évolution qui a pu donner naissance à la distinction du substantif et de l'adjectif et partant à la constitution même de l'adjectif-catégorie.

D'autre part, et inversement, certains adjectifs prennent facilement le rôle du substantif qui manque, surtout du substantif abstrait. Supposons une langue privée de mots abstraits comme *rougeur*, *justice*, *vieillesse* : est-ce que ces abstraits ne se remplacent pas convenablement par : *le rouge*, *la couleur rouge*, *l'acte juste*, *l'état âgé* ? Inutile d'objecter, que le rouge, la couleur rouge, et la rougeur sont des nuances synonymiques, qui ne signifient pas exactement la même chose. Ces nuances sont devenues possibles grâce à l'abondance de dérivation qu'offre une langue bien développée. Si elles servent à distinguer seulement, cette fonction se limitera aux cas où de telles subtilités sont exigées par le contexte ou la situation.

Les prépositions semblent bien constituer une classe à part. Mais quand on les supprime en s'interdisant leur emploi, la pensée linguistique ne saurait rester dans l'embarras et comme privée d'un organe indispensable à son fonctionnement. La relation avec p. ex. se laisse exprimer à l'aide du substantif-adjectif : *compagnon*, la préposition *de* est la plupart du temps superflue, le contexte indiquant tout seul les rapports sémantiques que *de* semble mar-

quer ; *sur* a des équivalents dans des participes comme *dépassant*, *pressant*, etc., bref, même cette catégorie si indépendante et irremplaçable en apparence, montre des affinités qui en effacent l'isolement quand on la voit de plus près. Et si l'on considère les prépositions comme un groupe subordonné des particules on remarquera qu'il en est de même avec les autres particules, les conjonctions p. ex. se remplaçant par des formes verbales comme : *supposez, il sera*.

Donc il y aurait empiètement de toutes les catégories linguistiques les unes dans les autres. Cela ne signifie pas cependant qu'à l'état où sont nos langues tous les mots d'une catégorie se remplaceraient par des termes des autres, ni même que tous ceux qui se remplacent se remplacent également bien. Chaque catégorie a sa région périphérique de mots par laquelle elle se confond avec les autres, et son noyau qui en constitue la substance propre. Par conséquent, aucune catégorie ne se laisserait entièrement représenter par le moyen des autres, aussi ce n'est qu'approximativement qu'on s'imagine l'origine d'une catégorie linguistique en se basant sur l'état historiquement donné des langues.

La catégorie du verbe est la plus puissante parmi toutes. Si les autres groupes de mots rappellent des planètes solitaires, le verbe est tout un système, un soleil avec des satellites à lui-même. Au dedans de son domaine toutes les autres catégories sont représentées : le substantif par l'infinitif, l'adjectif et le substantif par le participe, qui fournit même des particules par des formes comme : *durant*, *pendant*, *vu que*. Le verbe, en effet, est un microcosme dont l'articulation interne reflète le système entier duquel il constitue lui-même une monade. En plus, il est un outil plus différencié que tous les autres en ce que, par la seule variation des désinences, il est capable d'exprimer les personnes, les temps, les modes, l'actif et le passif. La plus caractéristique de ses propriétés est la capacité d'exprimer le temps. Mais le temps que marque proprement le verbe n'est pas celui qui se divise en présent, passé et futur. Ce temps-là est marqué, il est vrai, par le verbe également, mais cette fonction est prise, le cas échéant, aussi bien par l'adverbe. On n'a pas besoin de la forme verbale du temps pour dire ce que la circonscription par *puis*, *alors*, *maintenant*, *bientôt*, présente à l'esprit.

Le temps qui est marqué par les désinences et par les alternances vocaliques n'est pas le seul facteur temporel constituant le verbe.

Ce temps-là pourrait ne pas être exprimé et cependant le verbe garderait son caractère distinctif, le thème verbal à lui seul exprimant un acte, un mouvement, un devenir, bref, quelque chose d'inextricablement lié au temps. Un groupe de quelques consonnes, une simple voyelle parfois suffisent pour évoquer dans la conscience linguistique un phénomène dont l'intuition se compose de toute une série d'événements et dont le terme premier et dernier sont souvent de nature diverse, pendant que les phases intermédiaires constituent une répétition — peu définie — d'images assez homogènes. En analysant les facteurs composant le plus simple événement temporel et en les comparant à leur expression linguistique on est frappé par la différence entre la simplicité du signe et la complexion du signifié. Aussi on se demande par quelle évolution la pensée linguistique a pu aboutir à un artifice de ce genre. Ainsi conçu, le verbe serait le terme d'une évolution ; d'autres catégories sont supposées avoir existé avant lui, sur lesquelles il aurait pu se greffer pour prendre ensuite un développement indépendant. Pareille supposition donne le primat au nom — soit substantif, soit adjectif — et il s'agirait donc de rendre acceptable la genèse du verbe par une construction qui prend pour point de départ l'existence du nom.

Pareille hypothèse ne saurait se borner à l'explication de faits linguistiques. Forcément elle étendrait ses déductions jusqu'aux intuitions mêmes des choses et des mouvements. En essayant de comprendre le verbe par le substantif, elle devra construire l'intuition du mouvement à l'aide de celle des choses ou peut-être de celle des choses et de leurs aspects momentanés représentés linguistiquement par l'adjectif. Est-ce que cette construction est possible ? Nous voilà au cœur même du problème de la possibilité du mouvement.

On sait que ce problème n'est pas nouveau. Pris de son côté symbolique il remonte jusqu'à Platon, qui a établi le verbe et le nom comme deux coordonnées fondamentales, entre lesquelles ce penseur ne se soucie aucunement de choisir une antériorité. Le dix-huitième siècle ayant donné une précision nouvelle aux anciens problèmes spéculatifs en les confrontant avec l'expérience et le savoir empirique, Herder dans son *Traité sur l'origine du langage* l'a posé de nouveau et lui a donné une solution nette en prononçant le primat du verbe. Dans l'édition *Taschenausgabe der philosophi-*

*schen Bibliothek*, fasc. 13, Herder's *Sprachphilosophie*, Meiner, Leipzig, on lit aux pages 11 et sv. : « Aussi, le premier vocabulaire se composait des sons de toutes choses. Chaque être sonore fit résonner son nom ; l'âme humaine l'empreignait de sa marque en prenant le son comme propriété. C'est ainsi que ces interjections sonores devinrent les premiers noms. Aussi les thèmes radicaux des langues orientales sont pleins de verbes. L'idée de la chose flottait encore entre l'agissant et l'acte. Le ton devait signifier la chose ainsi que la chose offrait le ton. C'est ainsi que des verbes provinrent les noms et non pas les verbes des noms. L'enfant ne nomme pas le mouton en tant que mouton, mais en tant qu'être bêlant. En faisant ainsi l'interjection-verbe.... quand la nature entière produit des tons, à l'homme primitif et sensuel rien de plus naturel que de tout voir vivre, parler, agir. Les premières dénominations des choses ne furent donc que les sons reproduisant les actes que l'esprit primitif sentait dans chaque chose. »

Cette hypothèse de Herder est fort captivante, mais elle rencontre de sérieuses objections. Pour ce qui est de l'origine des noms, qui seraient provenus de verbes, quand on serre la question de plus près et l'on met ensemble les noms qui sont manifestement d'origine verbale, on voit qu'on n'épuise pas le répertoire nominal. Il reste des noms dont l'étymologie s'oppose à toute réduction au verbe. Or, il est possible de supposer que dans ces noms-là le caractère originaire ait été effacé. La difficulté de les réduire à des verbes ne tiendrait qu'à notre ignorance. Mais si on suppose celle-ci écartée, un autre embarras, plus grave, apparaît : le verbe lui-même, qui aurait devancé le nom, comment était-il possible ? Est-ce que, pour surgir dans la langue, il ne lui a pas fallu d'un matériel, qui ne pouvait être un verbe ? Et de quel autre matériel le verbe aurait-il emprunté sa forme linguistique si ce n'est du matériel des noms ? Il est vrai que le langage a pu commencer par la désignation de ce qui pragmatiquement était le plus nécessaire, des actes, et qu'originellement parmi les actes ont été exprimés les plus instantanés, le besoin, la commande, l'impératif. Mais l'acte, pour prendre forme linguistique, devait se distinguer de l'autre acte. Et comment cette distinction s'établirait-elle, si ce n'est par le moyen de facteurs qui ne constituent pas la nature commune de chaque acte, mais qui en représentent les traits particuliers ? Comment en effet, par

ces traits, les actes se distingueraient-ils, si ce n'est par les objets sur lesquels ils se dirigent ?

Nous voici donc dans un cercle vicieux : les noms, pour devenir possibles comme catégorie linguistique, supposent les mouvements ; ces derniers ne peuvent être symbolisés par les verbes sans que des éléments de caractère non-mobile y prêtent leur aide. Le fixe est le support du mobile, le mobile, qui devait servir pour expliquer l'origine du fixe, a en ce dernier même sa condition d'existence. Le mouvement ne sera jamais sans un facteur stable qui permette de le discerner comme tel, il sera toujours mouvement de quelque chose, et la chose qui se meut d'une part et le mouvement d'autre part resteront des entités séparées.

A cette connexion intime du fixe et du mobile vient se joindre un fait linguistique qui paraît en fortifier l'évidence. Il existe dans nos langues, à côté des verbes, certains substantifs exprimant le même concept, mais sous forme nominale. Parfois ces substantifs sont des dérivés, et dans ces cas le primat du verbe est évident : p. ex. *production*, *produit* exprimant la même chose que *produire*, mais en termes substantivés. Cependant il y a d'autres cas où historiquement et morphologiquement c'est le substantif qui est plus ancien p. ex. lat. *verber*, dérivé *verberare*. Ici une distinction s'impose : le substantif peut être antérieur au verbe, mais c'est seulement en se verbalisant qu'il prend un sens mobile. Quand p. ex. *pugnis*, signifiant le poing, donne le dérivé *pugnare*, le sens verbal n'est pas tiré du substantif-base, il s'introduit avec la forme verbale même. Également quand l'ancien substantif *verber* = branche, verge, donne le dérivé *verberare* = battre, l'élément verbal est introduit par la forme verbale même. Mais quand le dérivé *pugnare* a donné lieu postérieurement à un substantif *pugna*, on dirait que la conscience linguistique a éprouvé le besoin de donner à *pugnare* un substantif qui pourrait être considéré comme la base de la formation de ce verbe. Dans ce cas-là le sens du substantif, antérieur au verbe en apparence, est également verbal. *Pugnis* et *pugnare* se distinguent comme l'instrument et l'action ; *pugnare* et *pugna* indiquent la même action sous deux catégories différentes.

Donc, le substantif à sens verbal et le verbe se confondent dans l'histoire de la langue. Ils constituent des doublures, dont la raison

d'être échappe à la considération historique d'un procédé de formation qui a fait naître l'un ou l'autre et où tantôt le verbe tantôt le substantif a été le premier, priorité qui est souvent effacée par la conscience linguistique.

Pour la conscience synchronique et immédiate la différence entre le verbe et le nom est tellement sensible qu'on n'a même pas besoin d'opposer un verbe de thème verbal à un nom de thème nominal pour l'illustrer. La différence nettement sentie entre *chasse* et *chasser*, *amour* et *aimer*, et même entre des termes qui extérieurement sont identiques, mais qui représentent tantôt un verbe, tantôt un nom, s'explique non pas comme reflet des différences entre des contenus supposés être indépendants de la langue — et qui sont à la rigueur tous identiques ou bien des éléments indissolublement enchaînés du même objet — mais par les fonctions différentes de ces mots et les rapports différents qu'ils ont envers d'autres mots du système d'une langue. Prenons un cas d'identité extérieure comme lat. *amor* = amour, et *amor* = je suis aimé. Or, nous prétendons que la possibilité de discriminer entre deux sens de ce terme tient uniquement à l'appartenance de chaque sens à un système, soit verbal, soit nominal. Cette appartenance n'est pas un schéma théorique où la science grammaticale rangerait les faits linguistiques, c'est une réalité particulière qui détermine l'emploi momentané de chacun de ces termes. On dirait que chaque emploi d'un élément du système verbal ou nominal n'est que le point du filet que le sujet parlant touche dans son activité momentanée, mais qui met en vibration l'ensemble de tous les éléments, image par laquelle on entend que, quand un sujet parlant choisit une certaine forme nominale ou verbale pour l'appliquer, tout le reste du système auquel cette forme appartient y participe. Il fait part de cet emploi premièrement en tant que distinct de la forme en question, comme reste momentanément exclu de l'emploi, mais aussi en tant que complément qui donne son sens distinct à la forme choisie. C'est ainsi que dans la seule forme verbale *amor* le système verbal entier du latin est représenté. C'est exclusivement la première personne, mais celle qui fait partie du groupe de distinctions personnelles, représentées par les différentes désinences. Également pour la forme passive, pour le présent, l'indicatif. Bref, chaque détermination de la forme *amor* constitue une relation de cette

forme qui la rattache au système formel du verbe, chaque forme, ainsi conçue, n'est que l'envers de toutes les autres, du système entier. Aussi, autant plus de facteurs sémantiques une forme verbale contient, d'après autant plus de points de vue l'orientation qu'il a destinée à l'emploi a dû se faire, autant plus d'autres formes, coordonnées et comme concurrentes, ont dû être entrevues et écartées.

Le nom est en principe dans le même cas que le verbe, seulement son système est moins riche. Cependant, pour en rester à la langue latine, dans chaque cas de son emploi, il est au singulier ou au pluriel, il a un genre distinct, il est placé dans un cas, soit marqué extérieurement par la désinence, soit indiqué, comme dans nos langues, par l'ordre des mots.

Le système nominal exprime les mêmes rapports que le verbe quand il marque le nombre, singulier, duel, pluriel. Le genre nominal n'a pas de correspondants dans le verbe, sauf dans le participe, qui est un trait d'union entre le verbe et le nom, verbe par son thème et l'expression du temps, adjectif ou substantif par sa capacité d'être employé comme tel. Reste le système des cas, qui est le plus caractéristique pour le nom. En effet, le verbe n'a rien de directement analogue. Cependant, le système casuel ne manque pas de tout rapport avec les fonctions verbales. A regarder de plus près, on observe que la majorité des emplois casuels ne sert pas à rattacher des noms à des noms. Quand les cas expriment l'origine, la provenance, la possession, l'intérêt, la direction, ce sont implicitement des mouvements et des actions qu'ils désignent. Quand l'objet de l'action verbale prend comme régime un cas déterminé, par là même ce cas se rattache explicitement à un verbe. Ces mêmes affinités sont de nature à éclairer la diversité entre le substantif, qui se manifeste par les cas, et le verbe, avec son appareil de propriétés formelles. Le substantif, là où son expressivité est au plus vivant, plonge dans une raideur tout ce qui ne se meut que grâce à l'expression verbale. Le génitif a beau exprimer l'origine, la provenance, pourtant l'expression *pater filii* n'équivaut pas à son correspondant verbal *pater filium habet*. Cette différence fait saisir au vif ce qui distingue le nom du verbe. Tout ce qui est présenté à l'aide d'une forme verbale, comporte un aspect de vivacité labile, un caractère de *hic et nunc*, qui soude la pensée à une réalité immédiate. En revanche, les mêmes contenus, présentés sous

une forme nominale, prennent un aspect de possibilité abstraite qui a besoin d'être complétée de déterminations spéciales — comme p. ex. *ce, le, un* — si l'on veut évoquer la pensée du réel. Constatons donc que le nom est plus éloigné de la réalité vécue que le verbe et que, des deux catégories qui le constituent, le substantif est plus abstrait que l'adjectif, capable de marquer des états transitoires.

Le nom est plus abstrait en ce sens qu'il est incapable d'exprimer par lui-même et sans se remplacer par un autre nom les modifications incessantes qui constituent le caractère perpétuel de la réalité. Le substantif ne disposant d'aucun moyen pour marquer la limitation des choses dans le temps, il confère à ces dernières par sa forme même un aspect de durée qui ne leur convient pas en réalité. Cet aspect durable qui fait par la langue présenter des choses comme si elles étaient seules et indépendantes, c'est cet aspect qui les fait concevoir comme des idées platoniciennes. Le durable, qui ne change pas, étant l'abstraction, chaque chose présentée par le nom, sera présentée abstraitement, et sans les déterminations qu'il faudrait pour en égaliser le caractère concret.

Le rapport qui a été établi entre la richesse formelle d'une catégorie linguistique et son aptitude à désigner le concret met dans un autre jour la diversité du verbe et du nom, lorsqu'on considère la plus grande richesse du système verbal non pas comme l'effet, mais comme la cause de la signification du verbe. Ce n'est pas parce que la racine d'un verbe signifie un mouvement que ce verbe a besoin de désinences pour exprimer ce mouvement dans sa variété concrète : tel verbe devient le symbole principal du mouvement et de la modification justement parce que son système de formes le prédispose à exprimer ce qu'il y a de plus concret dans la réalité. Or, rien de plus concret que le mouvement dans son unité multiple. Si le substantif avait autant de groupes de désinences qui permettraient de distinguer formellement entre une chose, au présent, au passé, au futur, dans le mode du réel, du possible, du désirable, ce substantif-là remplacerait le verbe dans toutes ses fonctions, il en deviendrait le pur équivalent, il aboutirait à être un verbe lui-même. Et quand, d'autre part, un verbe arrive à dépouiller son appareil formel, il devient de plus en plus semblable à un substantif et il finit par l'être. L'infinitif des langues classiques et modernes en fournit l'illustration. Si étymologiquement il est d'ori-

gine nominale il a été senti comme faisant part du système verbal et ce n'est qu'après avoir fonctionné dans le corps verbal qu'il s'en est écarté, pour devenir de nouveau un nom.

Nos réflexions signalent donc l'affinité du verbe et du nom, qui est la cause de leur ample interpénétration. Leur diversité se réduit à celle de la prédominance du point de vue mobile ou constant. Dans le verbe, c'est la mobilité qui est à la première place. Le symbole ne peut que figer cette mobilité, mais en lui laissant une part aussi grande que possible. Tel symbole est le verbe. Il arrive à ménager la mobilité au degré maximal par la richesse de ses formes, dont chacune exprime un aspect, qui facilement se change en un autre et pourtant en reste distinct : je vois > tu vois > il voit > il vit > il verra, l'objet vu, etc. Ce qu'il y a de stable dans cette série, c'est la valeur même du symbole : voir, qui reste identique à lui-même. Le substantif met la stabilité au premier plan : « la vue » n'a ni personne, ni temps, ni mode. Par sa nature grammaticale, c'est l'instrument de l'abstraction. La diversité se réduirait ainsi à une prédominance relative du mobile et du fixe, où l'élément opposé ne fait jamais entièrement défaut. Et cette prédominance trouverait son explication dans la richesse ou le manque de formes.

On remarquera, à juste titre, que cette conception omet de regarder des thèmes verbaux et nominaux. Avouons que notre hypothèse est applicable là seulement où une langue manifeste des systèmes morphologiques plus ou moins élaborés. Aussi l'objection nous fait revenir au problème de la racine, nominale ou verbale, posée par Herder.

La racine est l'extrême opposé de la catégorie dans sa multiplicité formelle. Les quelques éléments phonétiques qui composent la racine ne contribuent en rien à éclaircir la signification condensée dans celle-ci. Aussi la racine ne montre pas plus de rapport avec sa signification que le mot dérivé d'elle. Si la plupart des racines sont d'un caractère verbal, elles le sont dans un sens très général et qui rappelle l'infinitif du verbe. Cela s'explique par le manque de sens concret forcément propre à un terme si peu différencié. La racine n'exprime donc pas le sens verbal avec une telle netteté que la morphologie du verbe. Dans elle, la multiplicité manque, qui donne aux formes verbales leur sens concret. Ce qui caractérise la racine, ce n'est pas la mobilité du système élaboré, c'est le mouvement même. La racine, étant une suite de sons articulés, est produite dans

un mouvement qui symbolise le mouvement même qui est la signification de la racine. Mais ce mouvement-là est inhérent à chaque racine et ne prononce rien sur le sens spécialement verbal de la racine en général.

Le problème de la nature de la racine se confond avec celui du langage même. La racine verbale a ceci de particulier que c'est un mouvement qui désigne le mouvement même. C'est comme l'onomatopée, où le son désigne le son, mais à un degré supérieur de complication. Dans la racine nominale, l'esprit saisit un élément constant de la réalité derrière lequel l'aspect de mouvement disparaît. Mais le mouvement symbolisé a déjà ceci de fixe, qu'il est ce mouvement-ci et non pas un autre. Tandis que le durable symbolisé a ceci de « mouvant » qu'il vise ce qui se maintient dans le courant universel des choses. Le fixe et le mobile, dans le fond, sont si près l'un de l'autre qu'ils ne se manquent jamais. Aussi le seul problème de la linguistique historique peut être la question, qui des deux a été exprimé le premier. Quand on regarde la vivacité du verbe comme signe de sa primitivité, on sera incliné à trouver juste l'idée de Herder, mais dans un sens « précatégorial » : l'expression linguistique a partagé le mouvement du réel avant de fixer ce dernier. L'expression a été de même nature que l'exprimé avant de suivre un développement autonome. La différenciation des catégories du verbe et du nom a été précédée d'une évolution du symbolisme même, qui s'est dressé raide devant le réel après en avoir suivi la manifestation mobile. C'est particulièrement la science qui tend à nominaliser les contenus. Mais ce procédé de nominalisation même est nourri par un mouvement, celui de la pensée. La pensée tend à faire disparaître le mouvement vécu et à le remplacer par des constantes. Elle y réussit en absorbant le mouvement en elle-même. Dans les formules abstraites tout mouvement est éliminé. Mais il l'est seulement, parce que la pensée se concentre à arriver à cette élimination : ce faisant elle crée la distance la plus grande entre elle-même, et la réalité immédiate. Quand la réflexion philosophique se rend compte de cet éloignement entre la pensée et le réel, elle réintroduit, pour caractériser la pensée en action, tous les verbes que celle-ci a soustraits à l'expression de la connaissance du réel. La mobilité reprend ses droits au plan de la pensée philosophique.

H.-J. Pos.



## FIGURE MODERNE DE LA THÉORIE DES PROBABILITÉS

La théorie des probabilités a manifesté dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle une activité très grande et très féconde, constituant un premier édifice de notions essentielles et de théorèmes fondamentaux. Il pouvait sembler que le rôle des recherches ultérieures fût d'aménager cette construction. En réalité, et surtout depuis une quarantaine d'années, un travail se poursuit et s'intensifie qui tend à renouveler de façon substantielle et les notions et les problèmes.

Il est évidemment d'origine multiple. Car la croissance d'une théorie est influencée à la fois par sa propre vie logique et par les impulsions, les demandes qui lui viennent de l'extérieur.

Le développement très frappant des explications du type statistique en physique moderne est sans doute à la base de cet effet de résonance sur le calcul des probabilités.

L'un des buts principaux de la théorie des probabilités est, en vérité, l'étude des lois statistiques, en désignant par ce terme général les régularités d'un type spécial que peuvent faire apparaître des observations très nombreuses.

Ces lois de grands nombres, qui se rencontrent dans les parties les plus diverses du domaine scientifique, seront expliquées jusqu'à un certain point si la théorie, à partir de certaines hypothèses, construit des modèles mathématiques dont la structure suit assez fidèlement les observations.

Nous parlons en ce moment des lois qui sont statistiques à notre échelle, c'est-à-dire où le phénomène élémentaire est, à notre échelle, capable d'observation directe. La loi statistique se manifeste alors par la presque constance de certains rapports de grands nombres, ou par la presque constance de certaines répartitions de ces rapports.

Par exemple, dans les expériences de Mendel sur l'hybridation,

la deuxième génération des hybrides présentait les deux caractères étudiés. Pour le caractère appelé dominant, la proportion était voisine de  $\frac{3}{4}$ , et voisine de  $\frac{1}{4}$  pour le caractère récessif. Les nombres de Mendel relatifs à une série d'observations étaient par exemple :  
0,7474 et 0,2526 pour 7324 observations.

Une telle loi statistique sera expliquée dans une certaine mesure si un mécanisme de fécondation attribue les probabilités  $\frac{3}{4}$  et  $\frac{1}{4}$  aux deux caractères, et si d'autre part les écarts sont raisonnables.

Bien entendu, cette forme d'explication, une fois acquise, peut être étendue en changeant d'échelle. Le phénomène élémentaire étant conçu à une échelle très différente, la mesure n'a prise que sur le phénomène global et révèle ainsi directement la loi, qui sous sa première forme, devait être dégagée de nombreuses mesures et de grands nombres.

Les lois des gaz se sont présentées sous cet aspect dès le début de la théorie des probabilités. Le fait qu'on puisse parler de pression et de température d'une masse gazeuse de volume donné constitue une loi statistique et s'explique par les fluctuations très faibles, à l'approximation des mesures, que ces grandeurs peuvent subir ; le fait que ces grandeurs sont liées par une relation linéaire est tout simplement la conséquence de leur liaison commune à l'énergie des molécules.

LE DÉVELOPPEMENT DES NOTIONS FONDAMENTALES. — Nous voyons que le rôle essentiel va revenir, dans la théorie des probabilités, à des théorèmes fournissant des valeurs limites, soit d'une probabilité, soit d'une loi de probabilité, disons, en général, au comportement limite d'une grandeur aléatoire.

C'est, en effet, autour de cette idée centrale que s'ordonnent tout naturellement, et les notions introduites dès le début, et les notions plus récentes qui donnent à la théorie sa figure moderne.

C'est à un théorème de cette forme que tendait Jacques Bernoulli, c'est à sa démonstration qu'il a consacré, comme il le dit lui-même, vingt années de réflexions, fondant ainsi la théorie des probabilités.

Les notions de base sont d'abord celle de probabilité, ensuite

d'épreuves indépendantes au sens des probabilités, ce dernier point signifiant que la probabilité du succès dans une épreuve reste la même, qu'on sache ou non les résultats des épreuves précédentes. La connaissance des résultats des épreuves précédentes n'a donc pas d'influence sur la probabilité de l'événement envisagé.

Moyennant ces hypothèses, Bernoulli cherche à expliquer le fait d'expérience que la fréquence relative  $\frac{m}{n}$  de  $m$  succès sur  $n$  épreuves,

se montre voisine de la probabilité  $p$ . Dans son schéma, la probabilité  $p$  n'est autre que la fréquence relative réelle, dans l'urne où l'on tire, des  $M$  boules donnant un succès sur les  $N$  qui remplissent l'urne.

Il démontre, en effet, que si l'on se donne un petit intervalle autour de la valeur  $p$ , la fréquence  $y$  tombera presque toujours, si  $n$  est assez grand. D'une façon précise, la probabilité pour qu'elle soit en dehors de cet intervalle a pour limite zéro quand  $n$  augmente indéfiniment.

C'est bien un théorème ayant la forme annoncée. Pour le compléter, il restait à savoir de quelle manière cet infiniment petit tendait vers zéro, en trouvant au moins sa partie principale. Ce deuxième résultat fut obtenu par Abraham de Moivre, et c'est là que s'introduisit pour la première fois la célèbre loi, qu'on appelle généralement loi de Gauss, et dont le rôle se révèle, maintenant encore, de plus en plus fondamental.

Appelons  $\varepsilon$  la demi longueur de l'intervalle symétrique qui entoure la valeur  $p$ , la probabilité cherchée (du moins sa partie principale) ne dépend que du rapport  $\varepsilon : \sigma = l$ ,

$$\sigma = \sqrt{\frac{p(1-p)}{n}}.$$

Elle a pour valeur  $2 \int_l^\infty f(x)dx$ , où  $f(x)$  est l'ordonnée de la courbe de Gauss

$$f(x) = \frac{1}{\sqrt{2\pi}} e^{-\frac{x^2}{2}}.$$

Ce deuxième résultat est tout à fait essentiel, au point de vue,

qui est le nôtre, des modèles que la théorie des probabilités fournit aux lois de grands nombres.

Le premier théorème de Bernoulli peut en effet, être établi en limitant de façon plus ou moins étroite l'infiniment petit que nous considérons. En fait, Tchebichef put démontrer en 1846 ce premier théorème par une méthode d'une simplicité saisissante, et qui demeure la plus élégante aujourd'hui. Sa conclusion est que la

probabilité est inférieure au carré de  $\frac{1}{l}$ .

Mais cette fonction de  $l$  tend vers zéro beaucoup moins rapidement que la valeur asymptotique obtenue par de Moivre, elle conduirait, si l'on s'y tenait, à considérer comme raisonnables des écarts

de l'ordre de  $5l$ , qui donnent la valeur  $\frac{4}{100}$ , alors que la valeur

exacte conduit à les considérer comme pratiquement impossibles.

En vue de l'introduction de notions nouvelles, nous allons présenter autrement ces résultats. A chaque épreuve, nous associons un point aléatoire, dont l'abscisse sera le numéro de l'épreuve, et l'ordonnée la valeur de la fréquence obtenue sur le total des épreuves. Considérons une suite déterminée d'épreuves. Les points aléatoires ainsi obtenus dessinent une sorte de trajectoire discontinue, dont une correspond à chaque série indéfinie d'épreuves. Arrêtons toutes les trajectoires à une abscisse très grande  $n$ . Les différents points d'impact correspondent aux  $n + 1$  valeurs possibles pour la fréquence. En remontant vers l'origine, les trajectoires qui avaient des éléments communs se ramifient. Supposons pour plus de sim-

plicité que  $p = \frac{1}{2}$ . Les divers morceaux de trajectoire arrêtés à

l'abscisse  $n$  ont alors la même probabilité. La probabilité attachée à un point d'impact est identique à la proportion des trajectoires qui viennent y aboutir. Si l'on considère la droite d'ordonnée  $\frac{1}{2}$

et qu'on l'entoure des parallèles à la distance  $\varepsilon$ , le théorème de Bernoulli exprime que, dans la section de cette petite bande à l'abscisse  $n$ , il passe une proportion de trajectoires aussi voisine de l'unité qu'on veut, si  $n$  est assez grand.

Ou encore, une proportion, aussi faible qu'on le désire, aboutit au dehors de cet intervalle.

Le théorème d'Abraham de Moivre indique la grandeur de l'intervalle infiniment petit où viennent aboutir des trajectoires de probabilité totale donnée. Par exemple, si l'on veut avoir une proportion de  $\frac{95}{100}$ , on aura à très peu près un intervalle de demi-longueur

$$\frac{1}{\sqrt{n}}.$$

Le théorème complet étudie donc une section lointaine du faisceau des trajectoires, il répond à une sorte de problème statique des grands nombres.

Il soulève évidemment, et de la façon la plus naturelle, l'étude du comportement global des trajectoires, et par voie de généralisation, l'étude du comportement global de trajectoires analogues, à ordonnée aléatoire, et même de trajectoires dont les deux coordonnées soient aléatoires, c'est-à-dire l'étude locale et globale des cheminement aléatoires.

Avant de poursuivre, nous rassemblerons les hypothèses faites et les conclusions :

a) On a supposé les épreuves indépendantes. Il y a là une notion de la plus grande importance.

La loi de probabilité d'une variable aléatoire, c'est-à-dire la répartition des probabilités qui correspondent à ses différentes valeurs, dépend des hypothèses faites, à l'aide desquelles se délimitent le champ total des possibilités et les champs correspondant aux différentes valeurs.

Si deux variables aléatoires résultent d'une même épreuve complexe, la donnée de l'une d'elles peut modifier la loi de probabilité de l'autre. Par exemple, si l'épreuve est composée de deux tirages successifs dans une urne, et qu'on ne remette pas la boule tirée, la loi de probabilité de la variable liée au deuxième tirage est différente suivant qu'on ne suppose pas connu le résultat du premier tirage, ou qu'on le suppose connu. Si on ne le suppose pas connu on a la probabilité à priori, ou libre, du deuxième tirage. Si le résultat est connu, on a une loi de probabilité dite liée qui diffère de la loi à priori.

Deux variables aléatoires indépendantes sont telles que la loi liée est toujours identique à la loi à priori.

On dira qu'il s'agit d'indépendance stochastique, ou indépendance en probabilité. Dans l'autre cas, on parlera de dépendance stochastique, ou en probabilité.

Le théorème de Bernoulli suppose l'indépendance stochastique des divers tirages, ou, dans la représentation géométrique, l'indépendance de tous les pas du cheminement.

Il est à remarquer qu'il fournit lui-même un exemple de variables dépendantes, les résultats des cheminements, car la loi de probabilité du cheminement d'ordre  $n$  se modifie profondément si l'on suppose connu le résultat précédent.

b) A côté de cette hypothèse importante, indépendance des tirages, figure une hypothèse moins essentielle, l'identité des lois de probabilité des divers tirages.

Sous ces hypothèses, nous avons deux résultats :

Il y a une limite égale à zéro pour la probabilité de voir la fréquence en dehors d'un intervalle qui entoure  $p$ .

Il y a une loi limite de probabilité pour la variable aléatoire  $\left(\frac{m}{n} - p\right) : \sigma$ , et cette loi limite est la loi de Gauss.

La théorie des probabilités, sous les influences conjuguées de sa poussée interne et des impulsions extérieures, a consacré le plus clair de son effort à approfondir ses notions fondamentales et à généraliser les résultats précédents.

On peut rassembler les notions fécondantes en deux groupes :

1° Sous l'impulsion de M. Borel, l'étude des variables aléatoires, qu'on avait faite avec Laplace et après lui pour des valeurs très grandes de certains entiers, a été faite pour l'ensemble des valeurs entières du paramètre. On étudiait ainsi les suites aléatoires.

On a pu transporter en théorie des probabilités, pour cette étude du comportement d'une suite aléatoire, les méthodes et les résultats de la théorie moderne des fonctions.

2° On a cherché à étendre les résultats fondamentaux à des suites où n'interviennent pas uniquement des variables indépendantes. Il fallait pour cela choisir des modes de liaison stochastique, permettant un maniement analytique, et qui fussent adaptés aux applications.

Ces travaux ont été poursuivis par divers savants qui s'ignoraient. Les premiers sont dûs à Markoff, poursuivant l'œuvre de Tchebichef. En France, l'initiateur de ce genre de recherches fut Poincaré. Il semble que les idées de Markoff étaient plus spécialement influencées par ce que nous avons appelé la vie logique de la théorie, celles de Poincaré développant des préoccupations de physique théorique.

Nous allons indiquer, dans ces deux groupes, ce qui nous paraît dans les principes et les résultats donner cette impression de renouvellement dont nous avons parlé.

LES SUITES ALÉATOIRES. LES CONVERGENCES EN PROBABILITÉ. — Il nous sera commode de revenir, pour présenter ces notions, à l'exemple même de Bernoulli. Toute suite infinie de tirages nous fournit une trajectoire pour le point aléatoire dont l'ordonnée est la fréquence relative. Dans une section assez lointaine, les trajectoires se concentrent dans un petit intervalle entourant l'ordonnée  $p$ . Cette concentration évoque une idée de convergence, mais il ne s'agit pas de la convergence ordinaire, pour laquelle une trajectoire aurait une symptote d'ordonnée  $p$ . Ce résultat n'est pas vrai, en général. On marque la différence en parlant de convergence en probabilité.

Mais une nouvelle question se pose. Parmi les trajectoires qui rencontrent ce petit intervalle, et qui se multiplient ensuite, il y en a qui ne sortent plus jamais de l'intervalle. La probabilité pour que cet événement se produise est évidemment plus petite que la première, elle dépend comme elle de l'intervalle et de l'épreuve à partir de laquelle le phénomène doit se produire.

Si la limite de cette probabilité était encore l'unité, nous serions en présence d'un autre mode de convergence en probabilité, convergence plus étroite que la précédente.

Quand cette condition est réalisée, on dit qu'il y a convergence forte. M. Cantelli a démontré le premier que, dans le cas de Bernoulli, ce type de convergence se présentait.

Il reste à se demander maintenant s'il y a des relations entre ces convergences en probabilité et la convergence ordinaire d'une suite vers une limite.

Dans le cas dont nous parlons, y a-t-il des trajectoires à asymp-

tote horizontale, et quelle est la probabilité des diverses valeurs de l'ordonnée des asymptotes ?

Et d'abord, une suite ne peut converger en probabilité vers deux nombres différents, on le démontre aisément.

De plus, la convergence ordinaire entraîne la convergence en probabilité. Si, pour une suite aléatoire obtenue dans une série quelconque d'épreuves, les trajectoires sont asymptotes à un même droite, la convergence en probabilité vers l'ordonnée de cette droite a lieu nécessairement.

Mais la réciproque n'est pas vraie, il se peut qu'aucune trajectoire n'ait une asymptote.

En revanche, si la convergence est forte, on obtient un résultat remarquable. La probabilité pour qu'une trajectoire ait l'asymptote considérée est égale à l'unité.

Ce résultat est vrai en particulier dans le cas de Bernoulli.

CONVERGENCE D'UNE VARIABLE ALÉATOIRE VERS UNE VARIABLE ALÉATOIRE. — Les notions précédentes, dont l'essentiel est dû à M. Cantelli et M. Kintchine ont été étendues par M. Slutsky et M. Fréchet.

Les notions analogues de la théorie des fonctions concernent une suite de fonctions d'une variable.

Ici, la variable dont dépendent les grandeurs aléatoires est l'épreuve qui permet de déterminer, à la fois, les variables de la suite et la variable aléatoire limite.

Un exemple simple et assez complet peut être pris dans le développement décimal d'un nombre compris entre zéro et 1.

Considérons comme une épreuve les choix successifs, en nombre infini, des décimales successives. Nous limitant à la décimale de rang  $n$ , nous obtenons une variable aléatoire, qui se présente comme la somme d'un nombre  $n$  de variables indépendantes.

La série correspondante converge toujours au sens ordinaire. Dans tous les cas la trajectoire a une asymptote, dont l'ordonnée est un nombre compris entre zéro et 1 ; c'est un nombre aléatoire, d'ailleurs à la loi de probabilité uniforme dans l'intervalle zéro-1.

Dans le cas général, la convergence d'une variable aléatoire  $x_n$  vers une variable aléatoire  $x$  sera identique à la convergence en probabilité de la différence  $x_n - x$  vers le nombre zéro.

Ici encore, on peut se demander si  $x_n$  peut converger vers deux variables différentes. La réponse n'est pas aussi nette, on peut seulement dire que la différence des deux variables est presque toujours nulle, entendant par là que la probabilité de cet événement est égale à un.

Deux variables aléatoires ayant cette propriété sont dites égales presque toujours (ce qui est l'analogie des fonctions d'une variable égales presque partout, si l'ensemble de points où elles sont différentes a une mesure nulle. On voit aisément qu'il n'y a pas lieu de distinguer, pour les propriétés qui concernent des probabilités, deux variables presque toujours égales.

La convergence forte sera la convergence forte vers zéro de la différence  $x_n - x$ .

Ici encore, elle a une conséquence remarquable :

S'il y a convergence forte, il y a une probabilité égale à l'unité pour que la suite converge vers sa limite en probabilité. On dit qu'il y a convergence presque toujours vers cette limite.

Inversement, la convergence presque toujours vers une limite entraîne la convergence forte en probabilité vers cette limite.

La convergence (non forte) en probabilité n'entraîne pas de convergence ordinaire, mais elle suffit à assurer une conséquence importante : une variable aléatoire est, en effet, définie par sa loi de probabilité (sans qu'on puisse distinguer deux variables presque toujours égales).

On montre que la loi de probabilité tend vers une limite quand la variable converge vers  $x$ , et cette limite est la loi de probabilité de  $x$ .

CAS DE LA LOI DE GAUSS. — Ce dernier point nous fait revenir sur la deuxième partie du théorème de Bernoulli. La loi de Gauss se présente comme limite de la loi de probabilité du rapport

$$x_n = \frac{\frac{m}{n} - p}{\sigma}.$$

Est-il possible de voir là une conséquence du fait que cette variable convergerait en probabilité vers une certaine variable aléatoire, cette variable limite suivant elle-même la loi de Gauss ?

Une telle vue serait inexacte dans le cas général, car deux variables

aléatoires peuvent avoir la même loi de probabilité, sans qu'il y ait un lien entre ces deux variables.

Pour que deux variables aléatoires soient liées, il faut qu'elles résultent d'une même épreuve d'un certain champ.

Dans le cas qui nous occupe, l'épreuve en question ne peut être que la succession indéfinie des tirages, et nous avons à préciser si une telle suite indéfinie peut fournir une suite convergente (en probabilité ou peut-être au sens ordinaire) pour les variables  $x_n$ .

Si la suite converge en probabilité vers la variable aléatoire  $x$ , la loi de probabilité de  $x$  ne peut être que la loi de Gauss.

Mais ici, nous ne pouvons utiliser la différence  $x_n - x$ . Nous disposons seulement de différences de la forme  $x_{n+p} - x_n$  de termes de la suite.

Nous sommes donc amenés à essayer pour la convergence en probabilité un critère analogue à celui de Cauchy pour les suites.

Ici, nous chercherons la probabilité pour que cette différence dépasse une certaine valeur, et si cette probabilité tend vers zéro, (uniformément par rapport à  $p$  choisi positif) nous dirons que la suite vérifie le critère de Cauchy, et converge en probabilité.

On démontre, en effet, qu'il existe une variable aléatoire vers laquelle a lieu cette convergence.

Cette propriété est vraie dans le cas de Bernoulli, et la loi de Gauss se présente donc bien comme la loi de la limite en probabilité.

CONVERGENCE ET DIVERGENCE DE SÉRIES ALÉATOIRES. — Nous avons vu que les premiers problèmes de la théorie des probabilités étudiaient la somme d'un grand nombre de variables indépendantes. Il est naturel de considérer, en général, une série, ou si l'on envisage une représentation géométrique, une trajectoire où tous les pas soient indépendants. On démontre que la probabilité de la convergence d'une telle série est toujours, ou nulle, ou égale à l'unité. Ce théorème, on le voit, appartient à la lignée de la plupart de ceux que nous avons rencontrés.

Une série de cette nature, quand elle converge presque toujours, a pour somme une variable aléatoire, dont la loi de probabilité dépend des variables qui sont les termes de la série.

La représentation décimale est un exemple de convergence.

Le problème de Bernoulli est, au contraire, un exemple de divergence.

Dans ces cas de divergence, la somme étudiée (analogue à  $m - np$ ) divisée par un facteur très grand (analogue à  $\sqrt{np(1-p)}$ ) a, en général, une loi de probabilité limite, qui est la loi de Gauss, mais on peut aller plus loin dans l'étude de cet infiniment grand probable, et préciser son ordre de grandeur. Il existe un infiniment grand  $f(n)$  tel que la variable aléatoire

$$\frac{S_n}{f_n} \text{ prise en valeur absolue}$$

ait une probabilité aussi petite qu'on veut de dépasser  $1 + \sigma$  et une probabilité aussi grande qu'on veut de dépasser  $1 - \sigma$ .

Cette limite supérieure précise, dans le cas de Bernoulli, est  $\sqrt{2n \log(\log n)}$ .

Les résultats de cette nature sont surtout dus à MM. Kintchine et Kolmogoroff, et à M. Paul Lévy.

Des généralisations remarquables des séries aléatoires sont les intégrales aléatoires à éléments indépendants, qui permettent l'étude du cheminement continu d'un point aléatoire.

Nous ne faisons que signaler ici ces travaux, dus aux auteurs précédents et à M. de Finetti.

VARIABLES ALÉATOIRES NON INDÉPENDANTES. — Pour quelles raisons a-t-on d'abord établi les résultats fondamentaux dans l'hypothèse où l'on ajoute des variables indépendantes. Sans doute cette hypothèse était souvent à peu près adaptée à la réalité. Dans le cas traité par Bernoulli, elle correspond à la remise en état de l'urne à chaque tirage, et, si ces conditions ne sont pas toujours réalisées, elles le sont à peu près si les boules sont très nombreuses. La deuxième raison, il faut bien le dire, est que les raisonnements et les calculs sont notablement plus simples dans ce cas.

Pourtant, on ne pouvait en demeurer là ; le simple problème de l'urne où l'on ne remet pas les boules pouvait être traité directement, mais il fallait une notion assez générale, conservant au mieux la simplicité de maniement analytique, assez souple pour s'adapter aux questions, posées par l'observation, qui faisaient paraître l'insuffisance des méthodes ordinaires. Or, la plupart des problèmes impor-

tants peuvent se ramener à l'évolution d'une grandeur, imposant un ordre de succession des variables aléatoires. Nous pouvons imaginer un point aléatoire qui se déplace dans un plan, et qu'on observe à des instants successifs. Si nous supposons des bonds successifs qui soient indépendants, nous avons la position primitive du problème.

La généralisation la plus ample attribuera au bond d'ordre  $n$  une loi de probabilité qui dépend de tous les bonds précédents. Entendons par là que, les positions successives jusqu'à l'ordre  $n - 1$  étant connues, la loi de probabilité du bond suivant s'en trouve modifiée et dépend effectivement de tous les bonds précédents. Ce serait cette fois un peu trop général.

Une idée simple est que la position après le bond d'ordre  $n$  est une variable aléatoire qui ne dépend que de la position précédente, mais non des autres. Une fois fixée la position d'ordre  $n - 1$ , les positions qui précèdent sont indépendantes de la position d'ordre  $n$ . Nous avons ainsi abandonné le moins possible. Une telle suite d'états aléatoires, d'après la terminologie de Markoff qui les a introduites le premier, est dite une chaîne et cette chaîne est simple parce que deux éléments successifs seulement sont liés. Si trois étaient liés, on aurait une chaîne double. On a justement une telle chaîne simple dans le tirage ordinaire où l'on ne remet pas les boules, en considérant comme variable aléatoire le nombre total de boules tirées.

Cet exemple nous montre bien que la notion de chaîne prend une forme un peu différente quand on l'applique aux accroissements. On dira que les bonds successifs sont enchaînés si le bond d'ordre  $n$  ne dépend que du bond d'ordre  $n - 1$ .

Poincaré était parvenu à des notions analogues en songeant aux problèmes de diffusion. Il avait à ce moment choisi comme type simplifié le problème du battage des cartes d'un jeu où les états du jeu, après les battages successifs, forment une chaîne simple.

Les problèmes essentiels, dans ces cas simples, mais généraux, ont été posés et résolus par Markoff. De nombreux mathématiciens, parmi lesquels MM. Hestinsky, Hadamard, von Mises, Fréchet, Romanovsky, ont enrichi cette théorie.

Les problèmes principaux sont les suivants :

On fixe une extrémité de la chaîne, on fait les opérations jusqu'à

l'ordre  $n$ . La loi de probabilité de l'état aléatoire ainsi obtenu tend-elle vers une limite quand  $n$  augmente indéfiniment ?

On fait un cheminement aléatoire à pas enchaînés. Quelle est la loi de probabilité du résultat de l'opération d'ordre  $n$ , c'est-à-dire de la sommation des variables enchaînées ?

Nous signalerons seulement qu'on a pu obtenir *dans des cas très étendus* les résultats suivants :

1° La forme limite de la loi de probabilité liée entre l'extrémité de la chaîne et son origine ne dépend pas de l'origine. Ainsi la forme limite de la loi de probabilité est indépendante de l'état initial.

2° La sommation des variables enchaînées conduit encore à la loi de Gauss, comme si les variables étaient indépendantes, à conditions que les liaisons s'affaiblissent assez avec la distance.

CONCLUSION. — Peut-être en avons-nous dit assez, bien qu'ayant dû nous restreindre aux résultats les plus importants, pour bien faire sentir qu'il y a véritablement quelque chose de très neuf et de très vivant dans la théorie actuelle des probabilités.

Plus assurée de ses principes, elle a aussi acquis une souplesse nouvelle et une remarquable aptitude à formuler les problèmes de la physique théorique, et à fournir pour la solution de ces problèmes des modèles mathématiques d'une généralité beaucoup plus grande, harmonieusement adaptés parce qu'inspirés assez directement.

G. DARMOIS.

## VI

### ÉTUDES CRITIQUES

#### SUR LES FONDEMENTS LOGIQUES

#### DE LA PROBABILITÉ <sup>1</sup>

##### I

Les problèmes philosophiques de la probabilité, qui occupaient les savants depuis longtemps, ont acquis de nos jours un intérêt plus grand que jamais. Ce nouveau courant vient de deux sources. D'abord, ce sont les problèmes de la causalité, soumis à une critique par la théorie cinétique de la matière et par la théorie des quanta, qui ont conduit à un renouvellement du problème philosophique de la probabilité. On a vu que toute conception exacte du concept de la causalité aboutit à l'introduction du concept de la probabilité dans la connaissance, c'est-à-dire que le concept de la causalité ne peut être exprimé qu'à l'aide de termes qui contiennent essentiellement le concept de la probabilité. Il fallut donc mettre au clair le sens du concept de la probabilité, afin d'arriver à une conception définitive du concept de la causalité. Mais ce développement découlant de la physique moderne fut accompagné d'un développement parallèle venant de la mathématique pure. La mathématique a de nos jours dirigé ses regards vers une critique de ses fondements et c'est dans le renouveau de la mathématique axiomatique que se manifesta le désir de rendre à la mathématique une forme transparente qui éclaircisse en même temps la signification de ses concepts et la légitimation de leur application. La mathématique axiomatique avait célébré ses plus grands triomphes dans les problèmes de la géométrie, de l'arithmétique et de la théorie des ensembles ; et il était naturel qu'on eût voulu étendre cette méthode au calcul des probabilités, qui avait déjà acquis une forme abondamment ramifiée, mais qui manquait encore de fondement exact et inébranlable.

Ce développement récent de l'axiomatique de la probabilité, inauguré par Bohlmann <sup>2</sup> en 1901, a été, d'une part, réalisé par S. Bernstein <sup>3</sup>

1. L'article suivant est le résumé de l'ouvrage de l'auteur, intitulé : *Wahrscheinlichkeitslehre*, paru en langue allemande chez Sythoff's Uitgevers, Leyde (Pays-Bas).

2. BOHLMANN, *Enzykl. d. math. Wiss.*, Bd I, Teil II, D, 4b, 1901.

3. S. BERNSTEIN, Versuch einer axiomatischen Begründung der Wahrscheinlichkeitsrechnung, *Mitt. d. math. Ges. Charkow*, 1917, S. 209-274.



et E. Borel<sup>1</sup>, et, de l'autre, par R. von Mises<sup>2</sup>, K. Dörge<sup>3</sup> et E. Tornier<sup>4</sup>. Ces chercheurs ont réussi à donner, dans leurs travaux, au calcul des probabilités une forme apte à suffire à une grande partie des applications. La ligne de développement venant de la physique est marquée à son début par le nom de Boltzmann et à son point d'aboutissement par celui de Heisenberg ; entre ces deux noms s'intercale une série de philosophes qui ont cherché à trouver une interprétation philosophique du concept de la causalité. Le point de départ de mes propres travaux se trouve sur cette ligne ; toutefois, poursuivant des idées constituant une théorie de la causalité basée sur le concept de la probabilité, je me suis trouvé dans la nécessité de me joindre à la ligne mathématique de développement et de chercher un fondement axiomatique au concept de la probabilité. Mais les questions posées dans mes recherches étant philosophiques au lieu d'être mathématiques, j'ai dû constater que les systèmes axiomatiques donnés par les mathématiciens n'étaient pas encore suffisants et qu'il fallait les compléter du côté logique. Les mathématiciens s'étaient bornés à axiomatiser la partie mathématique du calcul ; il a fallu étendre ce système à la partie logique en construisant un calcul qui réunit dans ses formules les concepts mathématiques et logiques. Des travaux avaient été déjà faits dans cette direction par Boole<sup>5</sup>, Venn<sup>6</sup> et Peirce<sup>7</sup> ; ceux-ci avaient développé un calcul logique des probabilités ; mais il leur manquait la rigueur axiomatique inconnue encore au temps où leurs travaux furent publiés. J'ai donc développé un système axiomatique du calcul des probabilités, qui englobe les concepts logiques aussi bien que les concepts mathématiques.

## II

Dans ces travaux, la nécessité s'est manifestée d'élargir le contenu du calcul mathématique des probabilités. Les mathématiciens étaient partis de formes spéciales du calcul, données par les jeux de hasard ; formes caractérisées par le théorème connu sous le nom de théorème spécial de la multiplication. Si même l'on renonçait à cette forme spéciale

1. E. BOREL, *Traité des probabilités*, t. I, fasc. I, *Principes et formules classiques*, Paris, 1925, Gauthier-Villars.

2. R. VON MISES, *Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung*, *Math. Zs.*, 5, 1919, S. 52-99 ; *Vorlesungen aus dem Gebiete der angewandten Mathematik*, I, *Wahrscheinlichkeitsrechnung*, Leipzig und Wien, 1931, Deuticke.

3. K. DÖRGE, *Zu der von R. von Mises gegebenen Begründung der Wahrscheinlichkeitsrechnung*, *Math. Zs.*, 32, 1930, S. 232-258.

4. E. TORNIER, *Eine neue Grundlegung der Wahrscheinlichkeitsrechnung*, *Zs. f. Phys.*, 63, 1930, S. 697 ; *Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung*, *Acta math.*, 60, 1933, S. 239-380.

5. G. BOOLE, *An Investigation of the Laws of Thought*, 1854.

6. J. VENN, *The Logic of Chance*, 1866, Cambridge.

7. C. S. PEIRCE, *The doctrine of Chances*, 1878 ; cf. *Coll. Papers of C. S. Peirce*, Harvard, 1932.

pour la combinaison de deux événements, admettant ainsi des événements dépendant l'un de l'autre, on gardait la forme spéciale pour la succession des événements dans la série appelée « suite de probabilité » (*Wahrscheinlichkeitsfolge*), ou « collectif » (von Mises). On essayait de créer ainsi un représentant mathématique des séries irrégulières que l'on trouve dans les jeux de hasard et d'exprimer à l'aide du théorème spécial de la multiplication le concept d'irrégularité (*Regellosigkeit*) qui caractérise ce type d'événements. Cependant, la physique avait déjà commencé de traiter des séries d'un type plus général connues sous le nom de probabilité rémanente (*Wahrscheinlichkeitsnachwirkung*) que l'on rencontre, par exemple, dans le mouvement Brownien ; les mathématiciens avaient déjà développé la théorie mathématique de ces séries, sans que ces séries eussent trouvé leur place dans le système du calcul. Il fallut donc rendre à ce système une forme assez générale pour embrasser tous ces types de séries ; dans cette théorie, l'ordre de la série est pris comme caractère variable devant être décrit par des moyens spéciaux. Un chapitre spécial est consacré à cet ordre ; on y voit des types d'ordre de chaque espèce, et l'irrégularité complète n'y est qu'une des extrémités d'une échelle qui parcourt tous les degrés de probabilité rémanente (*Wahrscheinlichkeitsnachwirkung*) et aboutit à l'autre extrémité à la régularité complète. Ce système, le plus général, du calcul des probabilités embrasse donc tous les cas d'application du domaine de la physique ; il a même été possible d'y ajouter un type encore plus général de série de probabilité dans lequel la série discrète des événements est remplacée par une série continue (*stetige Wahrscheinlichkeitsfolge*).

## III

C'est une des conditions essentielles pour la construction de tout système axiomatique que de distinguer deux sortes de considérations. La première est la considération formelle ; pour elle, les concepts fondamentaux du système n'ont aucune signification ; ils ne se présentent dans le système axiomatique que sous la forme de symboles dont les relations à d'autres symboles sont définies, sans qu'on y fasse usage du contenu des symboles. C'est la forme de systèmes axiomatiques connue sous le nom de définitions implicites. L'autre sorte de considération ajoute, tout en gardant toutes les relations internes du système, une signification aux concepts fondamentaux (*Zuordnungsdefinition* ; définition par correspondance). Elle est donc une interprétation, remplie de contenu, du système axiomatique. Le système axiomatique de la géométrie nous fournit un exemple bien connu de cette distinction : la considération formelle traite des relations logiques entre les concepts fondamentaux : point, droite, congruence, etc..., en laissant indéterminée la signification de ces concepts mêmes ; la considération interprétative coordonne des objets physiques à ces concepts fondamentaux, comme

des corpuscules matériels au concept *point*, des rayons de lumière au concept *droite*, etc.... Et l'on sait bien que cette interprétation est arbitraire ; on peut la remplacer par une autre, à condition que celle-ci soit conforme aux relations exprimées dans le système formel. Pour le système axiomatique de la probabilité, il faut s'en tenir à la même distinction. Il faut donc distinguer un système formel de la probabilité d'un système interprétatif. Dans le premier, le concept de la probabilité n'a aucune signification, et pourtant on peut y développer toutes les propositions du calcul. En passant au second système, il faut donner une définition par correspondance (*Zuordnungsdefinition*) du concept de la probabilité. C'est ici qu'on introduit l'interprétation de la fréquence (*Häufigkeitsdeutung*) ; la probabilité est définie comme la limite du quotient des événements d'un certain genre par le nombre de tous les événements. Mais alors, il faut justifier cette définition par correspondance, c'est-à-dire montrer qu'elle est admissible, ce qui veut dire conforme aux axiomes du système. On répond à ces conditions en montrant que tous les axiomes deviennent des tautologies, si l'on interprète la probabilité comme la limite de la fréquence. C'est ici que se révèle l'importance de la forme générale que nous avons donnée au calcul : car c'est seulement parce que nous avons introduit le théorème de la multiplication dans la forme générale que cette démonstration est devenue possible.

Il s'ensuit que toute série possédant une limite de la fréquence porte dans notre système le nom de série de probabilité (*Wahrscheinlichkeitsfolge*). Nous n'avons pas besoin d'y postuler un caractère d'irrégularité ; ce concept ne se présente que dans la théorie de l'ordre des séries de probabilité, où il s'agit de définir les divers types de séries. La définition des types spéciaux s'effectue en faisant usage des limites de fréquence dans certaines suites partielles (*Teilfolgen*).

#### IV

Je ne veux pas parler ici de l'application mathématique de cette théorie qui permet de traiter dans un système unique de probabilité tous les problèmes qui surgissent dans l'application du calcul. Je me propose plutôt de parler des problèmes philosophiques qui ont acquis une forme nouvelle grâce à ce calcul et dont la solution a été ainsi rendue possible.

C'est d'abord le problème du *sens* du concept de la probabilité qui trouve sa solution. La question du sens de ce concept étant détachée du calcul, on peut maintenant étudier, indépendamment de ce calcul, les diverses significations proposées pour le concept, les comparer et les critiquer. Il résulte de ces recherches que l'interprétation de la fréquence peut suffire à elle seule aux exigences résultant de l'usage du mot *probabilité* dans la science et dans la vie courante, car cette interprétation ouvre seule la possibilité de mesurer le degré de probabilité, en rédui-

sant ce degré au nombre des propositions vraies dans une série de propositions vraies et fausses, c'est-à-dire à un nombre vérifiable. On peut démontrer en outre que l'usage du mot probable dans des propositions concernant un seul événement peut être justifié si l'on change ces propositions en des propositions concernant une classe d'événements ; par exemple, la proposition « il est probable que Néron a fait brûler Rome » doit être changée en « il est probable à un certain degré qu'une chronique de tel et tel genre nous donne un résultat vrai » — la probabilité de la responsabilité de Néron dans l'incendie de Rome étant liée à la véridicité de quelques chroniques d'un certain genre. Il n'existe donc qu'une seule signification du concept de la probabilité, et, si l'on a distingué la probabilité non calculable de faits historiques, de théories scientifiques, etc..., de la probabilité calculable des faits physiques, c'est seulement parce qu'on a pris, par erreur, une probabilité dont la valeur numérique ne peut être englobée, pour des raisons d'ordre pratique, que dans certaines limites approximatives, pour une probabilité essentiellement non calculable.

Le problème du sens de la probabilité ayant trouvé ainsi la solution que je viens de décrire, il se présente un autre problème philosophique qui avait, jusqu'ici, suscité les plus grandes difficultés : c'est celui de la *valabilité* du calcul des probabilités pour la réalité. D'où prenons-nous le droit d'appliquer les lois de ce calcul aux phénomènes statistiques observés dans la nature ? La réponse à cette question comporte deux parties. La première est de chercher les présuppositions faites dans les applications du calcul ; la seconde est de discuter la méthode permettant de décider si ces présuppositions sont réalisées. La première question est facile à résoudre, grâce à notre système axiomatique. Nous avons vu que l'interprétation de la probabilité comme fréquence entraîne la validité tautologique de tous les axiomes ; or, si nous savons qu'une série d'événements possède une limite de fréquence, nous sommes sûrs que la valabilité des lois de la probabilité est garantie. Il n'existe donc qu'une seule présupposition pour la valabilité du calcul des probabilités dans toutes les applications : c'est la présupposition que les séries en question ont une limite de fréquence.

Le problème de la valabilité est donc réduit à la critique de la deuxième question précitée : comment peut-on décider si une série d'événements naturels converge vers une limite de fréquence ? C'est la question de la *constatation du degré de probabilité* à laquelle le problème de la valabilité est ainsi réduit.

Cette question nous mène au centre du problème philosophique de la probabilité, car c'est elle qui renferme les difficultés typiques qu'offre ce problème.

#### V

Lorsque l'on se propose de donner une série de choses il existe deux manières d'exécuter cet acte. La première consiste à présenter les objets

individuels l'un après l'autre. Comme l'on fait, par exemple, si l'on donne une liste de personnes désignées par leurs noms. Ce mode de donner (Gebungsart) est appelé le mode extensionnel. Le deuxième mode de donner est le mode intentionnel, qui désigne la série des choses par une prescription, c'est-à-dire en les caractérisant par une qualité commune ; par exemple, la série des hommes au-dessus de vingt ans, mis en ordre selon leur âge. Si l'on étend ces considérations au problème des séries infinies, on voit que seul le mode extensionnel y est applicable. Car on ne peut pas compter jusqu'à la fin une liste d'un nombre infini de choses. On peut seulement les désigner à l'aide d'une prescription ;

par exemple, la série des puissances  $\frac{1}{2^n}$  est une série infinie, mais bien définie, si l'on fait parcourir au nombre  $n$  la série des nombres naturels. L'usage de ces séries infinies est bien connu dans la mathématique et l'on y sait bien les manier. Ce maniement est possible, parce qu'on possède dans la prescription constituante un instrument qui permet de décider sur les questions posées. Par exemple, on démontre que cette série converge vers la limite zéro ; on peut déduire de la prescription constituante que les conditions mathématiques d'une limite sont satisfaites et que le nombre 0 est cette limite.

En appliquant cette distinction au problème des séries de probabilité, on voit que le problème de la constatation du degré de la probabilité est facilement résolu, s'il s'agit de séries données intentionnellement. Des séries de ce genre étant bien connues dans la mathématique, nous possédons en elles un modèle arithmétique du calcul des probabilités. Ainsi, Poincaré a parlé de la série des septièmes décimales d'une table de logarithmes, où l'on peut montrer que la fréquence des nombres pairs converge vers la limite  $\frac{1}{2}$ . Il existe donc un calcul mathématique des

probabilités rempli de contenu ; c'est ainsi que nous appellerons cette réalisation du système des axiomes de la probabilité par des séries mathématiques, en opposant le calcul obtenu à l'aide de cette interprétation au calcul mathématique formel décrit plus haut, où le concept de probabilité ne possède aucune signification.

Toutefois, le problème du calcul physique des probabilités n'est pas résolu par ces considérations, car les séries d'objets naturels présentés dans ce calcul ne sont pas données intentionnellement. La nature les donne membre à membre, les présentant donc dans le mode extensionnel. Par exemple, la série des coups de dé est donnée extensionnellement par l'expérience ; nous ne connaissons pas de loi qui détermine le résultat des coups futurs. On peut objecter, ici, que si la série des coups de dé est extensionnelle, elle ne peut pas être infinie ; et il est vrai que le nombre *observé* des coups sera à chaque moment un nombre fini. Mais nous ne nous bornons pas à considérer la section finie des coups déjà passés, nous étendons nos propositions aussi bien au reste de la

série se trouvant encore dans l'avenir. Voici le problème caractéristique de la probabilité. *Le calcul physique des probabilités concerne des événements qui sont encore dans l'avenir ; il traite de séries infinies, mais données extensionnellement et qui pour cette raison ne sont jamais achevées.*

On peut tirer de cette situation la conséquence que ce serait une erreur de penser que le calcul physique des probabilités traite de séries infinies ; que ce calcul ne s'occupe que de séries finies achevées dans le passé et se terminant au temps présent. Selon cette conception, les jugements de probabilité ne signifient qu'un rapport concernant les fréquences dans des séries déjà révolues, et chaque transition d'une formule à une autre, d'après le calcul, ne signifierait qu'une transcription tautologique des rapports originaires dans une forme équivalente. On a soutenu cette idée ; mais ce serait une aberration de croire que cette interprétation correspond au maniement du calcul des probabilités dans la physique. Car dans la physique, aussi bien que dans la vie courante, on ne se contente jamais de donner un rapport sur les choses passées ; ce sont toujours des événements futurs qui sont envisagés par des propositions physiques et, si le physicien recueille des faits passés dans la forme d'un rapport, il ne le fait que pour en construire la base d'un pronostic. C'est la prophétie qui constitue l'essence de la proposition physique, et c'est aussi la prophétie qu'on cherche dans toutes les propositions de la vie pratique ; car nous avons besoin de savoir quelque chose sur les événements futurs si, dans nos actions, nous voulons réaliser les buts que nous nous proposons. Et ce qui fait la valeur des lois de la nature, découvertes par la science, c'est qu'elles nous offrent des prophéties dignes de confiance. Une théorie de la probabilité qui veut rendre compte du maniement de ce calcul dans les applications physiques doit donc trouver une solution pour le maniement des séries infinies extensionnellement données, c'est-à-dire pour la méthode de constatation du degré de probabilité dans une série de cette sorte.

## VI

Dans la recherche d'une solution à ce problème, nous trouverons une directrice en étudiant la pratique du maniement des séries de probabilité. Nous voyons que le statisticien, après avoir noté une fréquence observée dans une section finie et révolue, regarde cette fréquence comme étant une grandeur valable tout aussi bien pour le futur, ce qui veut dire qu'il prend la fréquence observée dans une section finie et passée comme limite de la section infinie de l'avenir. On voit que cette sorte de raisonnement n'est autre chose que l'inférence inductive bien connue dans l'histoire de la philosophie et dans la méthodologie des sciences ; et la solution cherchée pour l'applicabilité du calcul des probabilités renferme par conséquent la solution de l'inférence inductive.

La grande difficulté de ce problème réside en ceci : même si l'on

admet l'inférence inductive comme moyen de donner un pronostic, il semble que le pronostic acquis soit une chose sans valeur parce qu'on ne peut jamais décider s'il est vrai ou faux. Si l'on nous dit que la limite d'une série infinie est  $p$ , comment pouvons-nous décider de la véracité de cette prophétie, si nous n'arrivons jamais à la fin de cette série ? Il semble que le jugement de probabilité aboutisse ici à une proposition vide, dépourvue de sens, parce que non vérifiable.

C'est encore une fois l'étude du maniement pratique qui nous montre le chemin menant hors de cette difficulté. Dans la pratique, nous ne regardons pas une telle proposition comme non vérifiable ; au contraire nous la vérifions en prolongeant la section de la série déjà obtenue et en appliquant encore une fois l'inférence inductive. Mais nous voyons que la décision ainsi obtenue n'est pas de la forme d'une alternative mettant vrai et faux comme valeurs de vérité ; au lieu de cela, la décision prend ici la forme d'une échelle continue dont les valeurs de vérité sont exprimées en degrés de probabilité. Par exemple, étant donnée une fréquence de 500 dans une série révolue de 1000 membres, la proposition disant

que la limite de la série sera  $\frac{1}{2}$  sera examinée en prolongeant la série ;

si nous observons alors une fréquence de 680 sur 1400, nous regarderons notre prophétie comme confirmée à un degré élevé, tandis qu'un résultat de 550 sur 1400 serait regardé comme une confirmation à bas degré. Il y a ici tous les degrés transitoires. Une logique qui veut rendre compte de ce processus doit donc remplacer l'alternative vrai — faux par une échelle continue correspondant à la probabilité ; le problème de la probabilité ne peut pas trouver sa solution dans la logique à deux valeurs, mais seulement dans une logique à échelle continue, dans une logique des probabilités.

## VII

Voilà donc le chemin indiqué pour la résolution du problème logique de la probabilité. Il s'agit de chercher une généralisation de la logique qui traite de propositions plurivalentes. On peut obtenir ce système en s'appuyant sur la forme logistique du calcul des probabilités, en changeant le degré de probabilité en valeur de vérité d'une proposition, et en faisant dériver, des équations de probabilité, des relations reliant les degrés de vérité dans des propositions combinées. En rendant compte ici de l'interprétation de la fréquence, on ne peut plus retenir la proposition individuelle comme le représentant du degré de probabilité ; il ne s'agit plus, à proprement parler, de propositions, mais de figures logiques plus compliquées que nous appelons suites de propositions (Satzfolgen). Mais on peut les traiter dans une forme analogue au traitement des propositions dans la logique alternative ; on peut construire dans cette logique continue des tables de valeur analogues aux tables

de valeur de la logique à deux valeurs développées dans la logistique. On peut montrer de plus que cette logique généralisée contient, comme cas spécial, la logique classique à deux valeurs, les tables de valeur générales aboutissant aux tables de valeur spéciales, si l'on y introduit les conditions spéciales qui caractérisent la logique alternative.

## VIII

La logique continue n'est que la forme de l'inférence inductive ; reste encore le problème de la justification épistémologique de cette méthode. Nous admettons des propositions plurivalentes et inductivement vérifiables ; mais d'où prenons-nous le droit de croire en la valabilité de cette vérification ? C'est la dernière question à laquelle nous mènent nos recherches. Nous connaissons les arguments de David Hume qui ont montré que l'inférence inductive n'est pas une inférence *a priori* et que, d'autre part, elle ne peut pas être justifiée *a posteriori*, parce que chaque raisonnement qui voudrait baser la validité de cette inférence sur des confirmations antérieures serait lui-même une inférence inductive. Le problème de l'induction se pose donc devant nous dans toute sa rigueur, car, étant des logisticiens empiristes, des analystes de la science, nous n'avons pas la ressource commode des jugements synthétiques *a priori* avec lesquels les aprioristes se soustraient à chaque difficulté — en prenant un fantôme pour base de la connaissance. Mais, même dépourvus de cette panacée, nous n'avons pas besoin de renoncer à une solution. La combinaison du problème de l'induction avec le problème de la détermination de la limite dans les séries de probabilité nous montre le chemin de la solution.

Si une série possède une limite de fréquence  $p$ , cela signifie qu'il existe un élément  $x_n$  à partir duquel la fréquence reste entre les frontières  $p \pm \delta$ , lorsque  $\delta$  signifie un petit intervalle. Il s'ensuit que si nous prenons une fréquence observée  $h_n$  comme valeur de la limite, cette méthode nous guidera à partir d'un certain nombre  $n$  vers une valeur juste jusqu'à un degré d'exactitude  $\delta$ . Il s'agit donc, ici, d'une méthode approximative qui doit nous mener jusqu'à proximité de la valeur de la limite, si elle est suffisamment prolongée — et si la série en question converge vers une limite. Gardons encore cette dernière présupposition, nous y reviendrons plus tard. Mais nous voyons maintenant le sens de l'inférence inductive : c'est une méthode approximative, dérivant analytiquement du concept de la limite.

Le calcul des probabilités nous montre encore d'autres choses. La méthode approximative de l'inférence inductive marche un peu lentement ; le calcul des probabilités nous montre des méthodes de combinaisons de séries qui remplacent l'approximation individuelle par une approximation collective et qui nous mènent à une convergence plus rapide dans un ensemble de séries pris en moyenne. Nous ne pouvons pas

décrire ici ces méthodes ; nous voulons seulement indiquer ici la possibilité d'une interprétation de la méthode des hypothèses dans la science, dans le cadre du calcul des probabilités. Car l'enchaînement des faits physiques dans des lois, l'interprétation d'un fait observé à l'aide d'autres faits et leur unification dans le système des lois de la nature doivent être regardés, sous le point de vue de cette théorie générale de la probabilité, comme une combinaison de séries de probabilité avec le but d'améliorer la convergence, c'est-à-dire de diminuer le nombre  $n$  pour l'élément  $x$  correspondant à une convergence du degré d'exactitude  $\delta$ . La méthode d'enchaînement signifie donc un programme général qui se justifie par le caractère approximatif de la science qui remplace la convergence de la série individuelle par la convergence du système collectif et qui accélère ainsi le rythme de la convergence.

Tout cela se déduit de l'idée que les séries des événements données par la nature convergent vers une limite de fréquence. Mais d'où savons-nous que cette présupposition est juste ? Y a-t-il un moyen de garantir la validité de cette présupposition ?

Il est bien clair que ce moyen n'existe pas. Il n'existe point de garantie pareille — mais ce serait erreur que de vouloir en déduire que l'inférence inductive et avec elle la méthode scientifique sont inutiles.

Car nous ne savons pas le contraire non plus. Il est vrai que s'il était décidé que les séries des événements naturels n'ont point de limite de fréquence, l'inférence inductive serait vaine. Mais nous ne nous trouvons pas dans cette situation ; pour nous, ni l'un ni l'autre n'est décidé, et c'est vis-à-vis de cette situation indécise qu'il faut juger de l'inférence inductive. Devant cette situation, le problème change d'aspect. Étant donné que nous n'avons pas de garantie de succès, il nous reste le moyen de choisir une méthode qui nous mène au but, si le but est accessible. L'inférence inductive est la seule méthode dont nous sachions qu'elle est un guide de ce genre. C'est pourquoi il faut l'accepter ; *l'induction n'est pas la condition suffisante de la connaissance, mais elle en est la condition nécessaire.*

Il n'est pas au pouvoir de l'homme de réaliser les conditions suffisantes du succès de ses entreprises ; ce qu'il peut seulement faire, c'est d'en réaliser les conditions nécessaires. C'est donc le sens de la méthode inductive que d'être l'instrument nécessaire de chaque pronostic, de chaque prévision de l'avenir ; et la science a changé cet instrument en un immense appareil. Qui veut prévoir l'avenir, doit s'en servir, sans pouvoir y ajouter une garantie de succès.

Qui veut pêcher, doit jeter des filets dans l'eau ; personne ne peut garantir que les poissons donneront dans les filets. Nous sommes des pêcheurs dans la mer de la connaissance ; jetons nos filets et attendons.

Hans REICHENBACH.  
(Istanbul.)

## IDÉE ET PENSÉE

### Réflexions sur le Journal de Dilthey <sup>1</sup>.

La philosophie de Dilthey est restée inachevée ; jusqu'à la fin elle a gardé son caractère de recherche. Il ne s'agit pas tant de résumer ce qu'il a trouvé, mais de savoir ce qu'il a cherché, et par quelles voies il l'a cherché. Aussi ne peut-on bien comprendre sa pensée qu'en reprenant les questions qu'il a posées et en refaisant avec lui les chemins qu'il a suivis. Son interprète deviendra nécessairement un collaborateur. Pour bien comprendre sa pensée, il cherchera à la continuer, à en préciser les « intentions ». Elle se présentera à lui sous les formes d'un mouvement qui ne peut être compris que dans sa suite, et qu'il s'agit de poursuivre pour pouvoir l'interpréter.

Les derniers fragments de Dilthey ont été publiés, il y a quelque temps, dans le vol. VII des *Gesammelte Schriften*. Mais pour pouvoir saisir l'ensemble du mouvement de sa pensée, il nous manquait la connaissance de ses débuts. Cette lacune a été, en partie tout au moins, comblée par la publication récente de nombreuses lettres de jeunesse et surtout d'un journal commencé en 1852 et poursuivi jusqu'en 1865. En lisant *Der junge Dilthey*, on remarquera que certaines idées essentielles qu'on y relève anticipent dans une large mesure des points de vues qu'on trouve exposés dans ses derniers fragments, et en même temps on comprend mieux comment les idées de Dilthey se rattachent à celles de Kant, de Fichte, de Hegel et de Schleiermacher. Il s'agit d'un mouvement qui a pour point de départ la *Critique de la Raison Pure* et qui aboutit à l'idée d'une philosophie de la philosophie, telle que l'envisage Dilthey.

Dilthey, fils de pasteur, est parti de la théologie. Mais ce qu'il cherchait dans ses études, ce n'était pas la foi ; il voulait *comprendre* la pensée religieuse, pénétrer jusqu'au « plus intime de la vie religieuse dans l'histoire ». Ce terme « comprendre » désigne mieux qu'aucun autre le mobile de ses recherches. Sa philosophie est une philosophie du *comprendre*. C'est l'interprétation et non la connaissance qui en est l'objet. Or c'est l'histoire, et non telle ou telle analyse psychologique, qui nous fait comprendre la pensée. Une pensée est une action qui se poursuit à travers les siècles et qui, selon ses propres nécessités, cherche à s'emparer des

<sup>1</sup> *Der junge Dilthey*, Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern. B.-G. Teubner, Leipzig, 1933.

phénomènes pour les ordonner à sa façon, c'est-à-dire pour les « former » et en faire des unités.

Dilthey parle dans son journal de « l'impulsion immense » que Kant a donnée à l'interprétation de l'histoire en démontrant la puissance des catégories qu'il prend comme point de départ pour en déduire les conceptions de Dieu et du monde. Il y a ainsi des formes intérieures à la pensée auxquelles tout ce que nous concevons peut être ramené. Wilhelm von Humboldt, Schiller, Friedrich Schlegel, Schleiermacher se sont tous, à leur manière, inspirés de cette idée pour interpréter le langage, l'art, la religion et la philosophie. Mais c'est avant tout Fichte qui en concevant le moi comme « action », et les pensées comme étapes dans l'activité du moi a donné à la conception des catégories, telle qu'elle se trouve chez Kant, toute son importance pour l'interprétation de l'histoire des différentes philosophies. A qui s'inspire des idées de Kant et de Fichte, les philosophies ne se présenteront plus comme des systèmes achevés en eux-mêmes, comme des édifices tout faits dont il suffirait d'analyser les parties, mais comme faisant partie d'un vaste mouvement de la pensée qui suit son cours et qui peut être ramené aux catégories de l'esprit. Celles-ci ne reposent pas dans l'intelligence comme des formes toutes faites que l'analyse logique permettrait de dégager, mais elles sont des mouvements de l'esprit dont l'action se révèle à l'historien quand il remonte à la genèse des différents systèmes que la pensée humaine a formés.

Comprendre une idée, c'est la retraduire en pensée, c'est ramener l'être à son devenir, la chose créée à sa création. Pour interpréter une philosophie, il faut en quelque sorte débloquent la pensée devenue idée, la remettre en mouvement, rétablir le courant intercepté. Ce qui importe, c'est le mouvement, et non l'arrêt. La réalité de l'idée c'est la pensée, et la pensée est quelque chose qui se passe, un événement. Toute pensée est un « fait », toute forme est une formation. Penser c'est faire, c'est agir. Ainsi celui qui comprend une idée défait en quelque sorte ce qui a été fait ; il refait le « *factum* ». Il recrée ce qui a été une fois créé, et ce qui dès cet instant semble s'être soustrait à la puissance créatrice.

Remarquons-le bien, il ne s'agit pas simplement d'*expliquer* une théorie en décrivant et en analysant les circonstances qui ont amené un penseur à la concevoir. S'en tenir aux circonstances, c'est rester en dehors de la pensée. Nous connaîtrions ainsi les conditions dans lesquelles une pensée s'est formée, non la pensée elle-même ; nous l'expliquerions sans la comprendre. Comprendre une pensée, c'est refaire sa genèse. Cette genèse n'est pas un fait d'ordre psychique étranger à la pensée comme telle, c'est sa réalité même. Nous méconnaissions cette réalité quand nous considérons une idée, un système comme existant en soi. C'est d'ailleurs à quoi tend la pensée même qui se projette en quelque sorte au dehors comme idée, comme système en dehors du temps, abandonnant ainsi le domaine des faits pour celui des « vérités ». C'est la voie de toute

connaissance. Pour comprendre, nous suivrons le chemin inverse. Un système ne se présentera plus comme une logique toute faite, mais comme une logique en action, immanente à la pensée elle-même et infiniment diversifiée selon les « formes intérieures » dont elle relève. Ce sont ces formes intérieures, les différentes tournures d'esprit, les « styles » de pensée, comme le dit Schleiermacher, qui constituent l'essentiel d'un système. Ainsi, pour comprendre un système, il faut retracer la marche d'une pensée selon ses lois propres.

Une nouvelle critique de la raison pure, telle que Dilthey l'envisageait déjà dans son *Journal*, partirait de la conception des formes intérieures de la pensée pour analyser l'œuvre de la raison. Elle continuerait à la fois Kant et Fichte. Tout en partant de l'infinie diversité des formes intérieures, elle démontrerait comment certaines formes-types se dégagent de la multiplicité des conceptions de l'esprit. Ainsi serait-elle nécessairement orientée vers l'histoire, qui présenterait pour elle l'ensemble des efforts faits pour *penser* les phénomènes, pour les assujettir à certains points de vues, afin de pouvoir les concevoir comme des unités, les « systématiser ».

Une nouvelle critique de la raison pure serait donc une philosophie de l'histoire, une logique historique qui analyserait l'œuvre de la pensée en la réduisant à ses éléments constitutifs. Ce serait l'histoire de la pensée ramenée aux formes intérieures de la pensée même. Ici la pensée de Dilthey se rapproche de celle de Hegel. C'est dans l'histoire qu'il nous faut rechercher la pensée, non dans telle réflexion sur nous-mêmes, ni dans la contemplation d'idées immuables. Mais, pour Dilthey, l'histoire ne se présente pas sous les aspects d'un mouvement universel de la pensée, qui se développerait selon sa propre logique. La pensée, qui chez Hegel est une, se diversifie chez Dilthey. Il n'y a pas la pensée, pourrait-on dire, il y a les pensées, le monde infiniment varié des pensées, la multiplicité des « courants », la vie nuancée de l'esprit. L'histoire de la pensée se présente ainsi sous les aspects d'un ensemble complexe d'actions et de réactions, d'une variété de perspectives, de modes d'unité, sous lesquelles la pensée pourra envisager l'ensemble des phénomènes.

Ainsi la pensée, qui n'est en quelque sorte que la logique en action, dispose de catégories variées pour composer des unités. Mais quelles sont les données qu'elle fait entrer dans ces unités ? La pensée, n'étant qu'un pouvoir de formation, ne crée pas ce qu'elle conçoit et coordonne. Elle travaille sur une matière. Cette matière, c'est la vie, l'ensemble de ce qui a été vécu.

C'est des données vécues qu'il faut partir et non des apports dus aux différentes fonctions de l'esprit que le psychologue croit pouvoir distinguer. On concédera au psychologue classique que toute donnée vitale peut se concevoir comme un composé auquel ont contribué pour leur part les différentes fonctions de l'esprit. Mais ce n'est pas telle fonction



psychique qui est le fait initial, c'est l'expérience vitale même, non l'esprit réduit à ses fonctions élémentaires, mais la vie représentée dans la suite de ce qui a été vécu.

Aussi n'y a-t-il pas d'une part la sensibilité et de l'autre l'intelligence, ou d'une part le sentiment et de l'autre la raison. Nous vivons en « totalité ». Dans tout ce qui se passe, dans tout événement, dans toute rencontre, nous sommes présents avec tout ce qui est nôtre : sensation, aperception, sentiment, volonté, pensée. Il n'y a pas deux mondes : le monde des sens et le monde de l'intelligence. La donnée vécue se présente comme un tout.

C'est aussi pourquoi on ne saurait opposer vie et pensée. La pensée s'exerce dans la vie même. Une vie se compose, et sa composition se fait par l'activité de la pensée, qui s'empare des données pour les ordonner dans le temps. Elle relève ce qui est important, se prononce sur la portée des événements, retrace ce qui s'est passé, en une suite réglée.

Ainsi la vie tend en quelque sorte vers la pensée, qui lui prêterait ses formes, dans lesquelles apparaît à des degrés différents son unité. Importance, signification, portée des événements et des rencontres — ce qui a été décisif dans une vie, ce qui n'a qu'un caractère épisodique, l'aventure, les époques suivant lesquelles une vie peut être divisée — valeurs, direction, sens d'une vie, ce sont autant de catégories sans lesquelles une vie s'organise, et reçoit de la pensée ce qu'elle ne pourrait se donner à elle-même : une unité.

De la biologie à la biographie : ainsi pourrait-on désigner la voie que suit la vie pour devenir *une vie*, pour changer les processus biologiques en événements, en récits, en expériences, et pour devenir ainsi cette vie particulière qui ne se confond avec aucune autre, la vie que j'appelle la mienne. Il ne peut être ici question de retracer la voie dans laquelle, en passant par différentes étapes, se forme la vie-pensée. Il faudrait partir de l'axiome que tout ce qui a été vécu s'est passé dans le temps et peut être l'objet d'un souvenir. Il faudrait montrer comment se forment les souvenirs, qui sont comme autant d'unités sur lesquelles se fait le travail de la pensée, comment la mémoire produit dans une synthèse vitale et non réfléchie les formes dans lesquelles se constitueront les unités primaires, les schématismes qui servent de fondement à l'interprétation réfléchie d'une vie par la pensée, comment le souvenir dématérialise la vie pour ainsi dire, en fait une suite d'images, et comment enfin on passe de la vie-image à la vie-pensée.

Ce qui importe ici, c'est de voir comment les formes dans lesquelles se constitue une vie peuvent, tout en ne changeant pas de caractère, mener à des unités qui dépassent la vie. En effet, en considérant l'importance de tel événement, en dégagant sa signification, en analysant sa portée, nous ne nous bornerons pas aux rapports qui situent cet événement dans une vie donnée. Cet événement n'a pas été important seulement pour moi, mais aussi pour d'autres. Il se forme ainsi l'idée

d'unités qui dépassent l'unité d'une vie. C'est l'historien qui reprendra alors le travail là où l'a laissé l'individu, en unifiant pour ainsi dire les différentes vies. Remarquons pourtant à ce sujet que toute vie est déjà une « histoire », que nécessairement elle contient en elle-même plusieurs vies. Ainsi les cadres d'une vie s'élargissent et l'historien ne fait que continuer l'œuvre qui se prépare dans toute vie individuelle, pour aboutir à des unités qui permettront de concevoir des suites de vies et de considérer en quelque sorte une vie unique qui embrasserait toutes les vies et serait celle de l'humanité.

Ainsi la pensée, qui d'abord fait son œuvre dans la vie de chacun, la continue à travers l'histoire. La vie individuelle ne nous apparaît plus que comme une étape. Les cadres qu'elle présente paraissent insuffisants. La signification et le sens de ce qui a été vécu mène à rechercher des unités qui relient cette vie à d'autres. Et de même que il y a dans chaque vie individuelle la mémoire, qui crée cet ensemble de souvenirs sur lesquelles s'exerce l'action de la pensée, il y aura dans l'histoire cet ensemble de faits et d'événements qui forment le passé historique : la série des images qui sont comme le souvenir de l'humanité.

C'est à la fois de la vie et de l'histoire que s'inspire le philosophe, qui recherche dans un système une dernière unité à laquelle il puisse rapporter toutes les données. Vie-histoire-philosophie : voilà les trois étapes que poursuit la pensée qui recherche l'unité dans la totalité. Il serait pourtant erroné de croire que pour le philosophe il n'existe que la vie de l'histoire. Ses propres expériences vitales demeurent comme le fond vivant de sa philosophie. Il les généralise pour se penser sous cette unité suprême, le dernier terme auquel aboutit la pensée logique : le monde.

Tout philosophe travaille ainsi sur un ensemble d'expériences vitales, de souvenirs, qui pour lui résument la vie. Et voilà la limite de toute philosophie par rapport aux données que forme et généralise la pensée. Sa vie n'est toujours qu'une vie. Et en interprétant sous un point de vue universel ce qu'il a vécu, le philosophe ne peut dépasser les limites que lui trace sa vie même. S'il élargit ensuite l'étendue de ses expériences en se servant de celles des autres, il se reconnaît comme limité par l'époque dans laquelle se passe sa vie. Il est l'homme de son temps. Mais, s'il veut alors dépasser les limites de son époque, il retrouvera d'autres limites dans le passé, qui d'aucune façon ne comprend la totalité de ce qui est possible. Et plus il s'éloigne de ses propres expériences, moins il sera capable de fonder son système sur des réalités vitales.

Toute philosophie est donc une tentative qui, en partant des données d'une vie particulière, cherche à concevoir l'universel. Ce que le philosophe a vécu revêt une portée générale, mais sa vie même garde un caractère particulier. Il ne peut la « généraliser », lui enlever ce qu'elle a de déterminé, soit en vertu de sa « singularité », soit par rapport à l'époque où elle s'est passée. Voilà donc les limites de toute philosophie, quant à la matière sur laquelle travaille la pensée. Mais ce travail même qu'ef-



fectue la pensée ne peut toujours se faire qu'en partant d'un point de vue déterminé. La matière philosophique ne peut être pensée que d'une certaine façon. Toute pensée n'est qu'une manière de penser ; elle ne peut disposer de ce qui a été vécu qu'en lui appliquant certaines formes et en en excluant d'autres.

Toute philosophie est une construction, une construction d'un certain « style ». C'est le propre de la pensée de construire et de former. Le monde se fait, il se fait par la pensée, n'étant en lui-même que l'unité suprême à laquelle elle aboutit : le tout formé. Or, il n'y a pas de forme unique, il n'y a pas de forme vraie, il y a autant de mondes possibles qu'il y a de modes de penser le tout.

Ce qui est commun aux différentes philosophies, c'est le besoin d'unité. Elle sont toutes en quelque sorte des produits d'une même poussée logique. Mais il y a autant d'unités qu'il y a de philosophies ; il y a autant de logiques qu'il y a de manières de former les données. Chaque philosophe pense d'une certaine manière, il se sert de certaines formes de la pensée. Comprendre une philosophie, c'est connaître le comment d'une pensée ; c'est relever les modes d'action, les formes intérieures dont elle dispose pour concevoir le monde.

Ainsi il n'y a pas de monde vrai, puisqu'il n'y a pas de construction unique. Quand on dit « tel est le monde », cela ne peut donc vouloir dire pour le philosophe autre chose que ceci : tout ce qu'il m'a été donné de voir, d'éprouver et de connaître, je l'ai pensé d'une certaine manière, de façon à en former un tout cohérent. C'est le monde conçu selon une certaine mentalité qui relève d'une logique devenue créatrice. Le monde ne peut être dégagé de la pensée ; il ne peut se concevoir im-pensé. Il n'y a pas de monde en dehors de l'activité de la pensée, comme d'autre part il n'y a pas de forme en soi qui subsisterait en elle-même en dehors de toute pensée créatrice. Il n'y a que les données formées, et toute forme signifie formation, signifie création. Les philosophies résument en elles les différents modes de l'activité de la pensée. Aucun de ces modes n'est arbitraire ; tous sont nécessaires par rapport à la pensée, à ses formes intérieures dont ils relèvent. Dans les systèmes la pensée parcourt les différentes possibilités logiques ; elle y retrouve les manières d'agir dont elle dispose pour former un tout. Ce n'est qu'en créant qu'elle se révèle à elle-même et qu'elle peut se comprendre.

Bernard GROETHUYSEN.

## LES MÉTAMORPHOSES DU MOI

En marges de deux ouvrages de M. René Le Senne.

Je n'ai nullement l'intention de résumer dans une petite note l'œuvre philosophique déjà considérable de M. René Le Senne. En dehors d'une *Introduction à la Philosophie* (Félix Alcan) et d'une étude psychologique, fort suggestive, sur *Le Mensonge et le Caractère*, M. R. Le Senne avait fait paraître, il y a quelque temps, un ouvrage considérable, sous ce titre : *Le Devoir*<sup>1</sup>. Cet ouvrage représentait sans nul doute à ce moment une synthèse des vues philosophiques de l'auteur. Quelques années plus tard, celui-ci éprouva le besoin de repenser l'ensemble de ses thèses, ce qui nous valut le plaisir de lire *Obstacle et Valeur*<sup>2</sup>.

Deux volumes débordant de matière et de digressions, et qui, à eux deux, « font » près de mille pages, ne se résument pas en quelques lignes ! Aussi vais-je essayer simplement de définir le point de départ, ou plus exactement, l'orientation vivante de la pensée de M. R. Le Senne.

\*  
\* \*

Puisque « l'existential » est à la mode, je dirais volontiers que, dès son origine concrète, l'esprit de l'auteur aspire à ce qu'on pourrait considérer grosso modo comme le pôle positif de l'être. Un Heidegger est hanté par l'autre pôle ; il procède de la négation, du souci, de l'angoisse. M. Le Senne, lui, est tout entier tourné vers une affirmation joyeuse et, à son point culminant, triomphante. Ce caractère particulier de sa démarche existentielle n'apparaît peut-être pas de prime abord : c'est que les philosophes ne livrent pas volontiers leur « pré-supposé » humain et c'est, peut-être, à la dernière page d'*Obstacle et Valeur* que nous découvrons le véritable point de départ de la réflexion philosophique de l'auteur. C'est là, en effet, que nous trouvons cette profession de foi primordiale : « Il dépend de nous que le dernier mot soit à la confiance. »

À la priorité du doute, de la négation, de l'angoisse, M. Le Senne oppose donc irrésistiblement celle de la confiance et de la découverte. Mais non

1. René LE SENNE, *Le Devoir*, 1 vol. in-8°, 604 p., Librairie Félix Alcan, Paris 1930.

2. René LE SENNE, *La Description de conscience : Obstacle et Valeur*, 1 vol. in-16, 352 p., Fernand Aubier, éditeur, Paris, 1934.

point d'une confiance aveugle : ce serait méconnaître l'esprit de l'auteur que de le croire vêtu d'un optimisme de confection. L'harmonie ultime n'est point *donnée* dans un monde étalé et détendu ; elle résulte d'une conquête progressive et, dans un certain sens, jamais achevée.

Il n'y a donc rien d'étonnant à constater que la primauté existentielle de la confiance tende à s'exprimer, chez M. Le Senne, par la primauté méthodologique de la contradiction. Un monde absolument univoque eût rendu toute affirmation, toute découverte humaine superflues, ou, pour mieux dire, impossibles ; au contraire, c'est face à la contradiction que la confiance retrouve tout son sens. Dans *Le Devoir*, près de 300 pages sur 600 sont consacrées formellement à l'analyse de la contradiction, et toutes les autres pages s'y réfèrent plus ou moins implicitement. Et c'est encore dans sa conclusion que l'auteur révèle le portée véritable de cette préoccupation quasi exclusive : « Sans la contradiction, dit-il, l'éternité serait une éternité de mort », — l'éternité de mort du monde univoque dont je viens de parler.

Mais la contradiction dont il s'agit n'est pas celle, purement rationnelle, du discours. M. Le Senne n'écrit-il pas, d'une façon saisissante, que « toute contradiction semble venir se condenser dans la crainte de la mort <sup>1</sup> » ? Or quoi de plus irréductible à la logique que la mort ? Qu'elle nous projette en deçà ou au-delà du rationnel, elle ne coïncide jamais avec lui.

C'est parce que la contradiction, qui est à l'origine de toute démarche spirituelle, déborde de toutes parts le plan de la « raison raisonnante » que l'auteur consacre à la critique de ce plan quelques-unes des pages les plus pertinentes de son dernier livre. Malgré quelques échappées, *Le Devoir* baignait encore dans une atmosphère idéaliste, par moment, quasi-fichtéenne <sup>2</sup>. *Obstacle et Valeur*, sans rompre complètement avec cette tradition, reflète fortement l'influence des courants philosophiques « existentiels » d'Outre-Rhin. Il ne sera pas difficile de retrouver, par exemple, certaines thèses chères à un Karl Jaspers dans ce qui suit <sup>3</sup>.

\*  
\* \*

Depuis des siècles, peut-être depuis ses origines helléniques, la philo-

1. *Le Devoir*, chap. I<sup>er</sup>, § 14.

2. A en croire M. Louis LAVELE, cette influence de Fichte ne serait qu'indirecte : « ses ouvrages antérieurs, *Introduction à la Philosophie*, le *Devoir* était marqués par l'influence très profonde d'Hamelin ». — Cf. intéressant article de M. LAVELE, dans le *Temps* du 24 février 1935, article dont malheureusement je n'ai pu tenir compte.

3. M. LE SENNE lui-même ne se rattache pourtant nullement aux courants précités. Dans une lettre personnelle à l'auteur de ces lignes, il se réclame de l'expérience de la dernière guerre pour expliquer la genèse du *Devoir*. Quant à *Obstacle et Valeur*, « il y a assez dans Descartes, Malebranche, Biran, Rauh pour arriver par des voies françaises à la description de conscience ».

sophie tend à obéir au primat de la connaissance théorique ou, plus précisément, de la connaissance de l'« objet ». Source de la science occidentale, la philosophie partage plus ou moins consciemment avec elle l'idéal de la « connaissance froide ». Et, pourtant, elles naissent toutes deux de la contradiction, c'est-à-dire de la souffrance et du conflit. De sorte qu'on peut leur appliquer à toutes deux cette observation de M. Le Senne. « La science travaille loin des irrutions ; mais elle ne se comprend qu'à leur suite. Elle fait des affranchis mais ceux-ci n'étaient pas nés libres <sup>1</sup>. »

Comment apparaît donc cette connaissance froide, cette connaissance théorique qui coule dans des moules statiques la lave refroidie du volcan ? « Elle commence quand le moi remplace... son expérience qui, si tourmentée soit-elle, le maintient toujours au centre de l'existence, par la dualité uniquement pensée de l'objet et du sujet <sup>2</sup>. » Et que ces termes mêmes de « sujet » et d'« objet » ne risquent pas de nous induire en erreur : le « sujet » n'est nullement cet être de chair et de sang que le moi découvre dans son « expérience tourmentée ». Le « sujet » dont il est question dans les ouvrages de philosophie se place d'emblée sur le plan de l'objet, n'est que le complément nécessaire de celui-ci, son image renversée. La révolution copernicienne d'un Kant, elle-même, contrairement aux apparences, n'a pu rompre avec cette tradition. Et quand M. Eugen Herrigel accuse Kant d'avoir fait en quelque sorte avorter cette révolution, de n'avoir pas « suffisamment pris au sérieux la notion du subjectivisme (*Subjektivität*) », il met en lumière l'un des traits communs à presque tous les systèmes philosophiques <sup>3</sup>.

Quel que soit donc le contenu des termes « objet » et « sujet », la connaissance théorique tend à les opposer — ou à les faire coïncider — sur un plan dont l'homme vivant est soigneusement écarté, de sorte que « l'objet y cesse d'être objet vécu.... Le sujet y devient un autre objet, en oubliant son vulnérabilité et son initiative ». A partir de cet « acte d'exclusion <sup>4</sup> », s'édifie toute une zone d'abstraction, « une région moyenne, où le jeu des signes et des images remplace le danger et l'enthousiasme ».

Laissons de côté ici le problème de la science ou plus précisément des sciences dites exactes. Mais la philosophie, elle qui est « l'amour de la sagesse », n'a-t-elle pas tort de vouloir construire une sagesse sans amour ? Il semble que la science ne peut s'édifier qu'en faisant abstraction de l'acte humain qui la fonde : mais la philosophie peut-elle accepter cette perspective qui « équivaut à une *dépersonnalisation* » — perspective où

1. *Obstacle et Valeur*, chap. VII, § 60.

2. *Ibid.*, § 61.

3. Cf. l'important ouvrage de M. Eugen HERRIGEL, *Die Metaphysische Form*, Erster Halbband, *Der mundus sensibilis*, Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen, 1929.

4. Pour éviter un malentendu, je tiens à signaler que cet acte d'exclusion (de l'humain !) ne peut jamais être parfait, et que, par conséquent, il n'est pas d'abstrait pur, mais des degrés ou des actes d'abstraction.

« il n'y a plus que des déterminations, qualifiées alternativement de subjectives et d'objectives » ?

Certes, cette zone *intermédiaire* est éminemment favorable au développement des rapports « moyens » entre les hommes, rapports qui n'impliquent pas l'engagement, mais — par leur indifférence même — facilitent le *commerce* (commerce d'idées, commerce d'objets). Or, de même que la multiplication des « intermédiaires » déséquilibre une société, de même l'homme ne peut vivre de « commerce » seulement. Les idées vivantes, momifiées et étiquetées comme des marchandises, finissent par encombrer un marché de notions, ni plus ni moins humain — « trop humain » ! — qu'un marché d'objets : et la « spéculation » elle-même n'y fait passer trop souvent que des frissons factices où se reflètent des calculs abstraits, et des convoitises sordides.

A cette forme « marchande » de spéculation, M. Le Senne n'est pas resté toujours complètement étranger. On trouve dans *Le Devoir* mainte page où la virtuosité dialectique semble jongler avec des concepts sans chaleur et sans vie. Il faut reconnaître que l'effort de l'auteur a été grand pour échapper, dans son nouvel ouvrage, au prestige de l'éloquence. Et quand il nous fait assister à l'ascension du moi, du stade de l'« urgence » à celui de l'« inspiration », nous n'avons que très rarement l'impression d'assister au déroulement d'une dialectique verbale.

\*  
\* \*

M. Le Senne appelle urgence « l'oppression du moi par une situation à la fois constrictive et menaçante ». En d'autres termes, l'urgence apparaît comme le germe existentiel de la contradiction : l'urgence est à l'homme — sur le plan vital — ce que la contradiction est au sujet connaissant.

Dans l'urgence, l'homme est exposé à la surprise, au choc brutal, à l'impulsion irraisonnée, à l'invasion de la panique : il apparaît donc comme passif, comme livré aux déterminations — encore indistinctes — du monde ambiant.

L'homme apparaît comme passif : mais nous ne pouvons nous contenter de cette apparence. Déjà l'analyse de la contradiction rationnelle nous apprend à nous méfier de toute tentative d'hypostasier les termes contradictoires pour leur asservir la conscience. « Sans le sujet qui tend une union à laquelle ils répugnent, il n'y aurait pas de contradiction. Comment donc soutenir qu'elle puisse exister avant lui, sans lui ? Comment peut-il être l'esclave, plus, la créature de ce qu'il se fait ? » De même donc que le sujet ne peut être subordonné à la contradiction, la passivité à laquelle l'urgence réduit le moi vital, tout en étant irréfutable, ne peut être considérée comme définitive, ni comme fondamentale.

C'est de l'effort pour secouer l'emprise contraignante du monde, que

1. *Le Devoir*, ch. II, § 19.

naît justement cette zone intermédiaire de la science dont il a été déjà question. La science étudie, en effet, des rapports de déterminations. Or *la détermination est la relation interrompue*<sup>1</sup>. C'est l'urgence qui, en brisant le flux de la continuité bergsonienne, y fait surgir des écueils qui sont autant d'obstacles ; c'est la volonté du moi d'échapper à l'emprise immédiate de l'obstacle, de l'écarter, d'établir entre ce dernier et lui-même une *distance*, qui fait surgir la notion objective de la cause.

« La cause sera, dans la connaissance froide, le souvenir de l'obstacle, quand l'urgence en fait la gravité. C'est de l'urgence que la cause reçoit ses trois caractères : ...d'être indépendante du moi, de s'isoler du reste des choses, de se présenter comme ayant la vertu d'engendrer l'effet...<sup>2</sup>. » Ces caractères — répétons-le — permettent la constitution de la science objective. C'est le lieu ici de dissiper une équivoque : la critique esquissée plus haut de la connaissance froide ne vise point à la méconnaître ou à la nier, mais bien à en établir les limites. Si la « raison raisonnante » menace constamment de sombrer dans la stérilité, en renonçant à la raison, l'homme s'exposerait à gaspiller « les forces qui naissent de l'urgence... dans des actes négatifs ou des émotions stériles. »

Dans ce sens l'on peut dire, avec M. Le Senne, que « l'intellectualisme reste vrai ; mais ce n'est plus cet intellectualisme simplifié et dégradé qui prétend » se suffire à lui-même. La science, la connaissance théorique, l'« objectivisme » même sont légitimes, certes : ce serait appauvrir le moi que de le nier. Mais ils ne sont légitimes que dans la mesure où ils permettent au moi de s'élever en quelque sorte à lui-même : « De la défaite du moi, qui s'avoue dans la position de la chose en soi comme absolument inconnaissable » — et, dirais-je, comme ayant renoncé ce qui en fait l'exclusive dignité — le moi « doit passer par la médiation de la connaissance froide, pour atteindre à sa gloire, qui supposera l'intimisation des déterminations à l'esprit<sup>3</sup>. »

\*  
\* \*

Le plan de la connaissance ne se justifie donc qu'en se dépassant dans l'inspiration, ce terme désignant le sommet sur lequel accède le moi, ayant échappé à l'urgence par la médiation de la raison, et à la connaissance purement théorique, par sa subordination à l'acte de l'esprit. C'est sur ce sommet seulement que le moi se trouve de plein pied avec lui-même, qu'il se reconnaît comme un « tout » vivant, « ni une somme, ni une synthèse accomplie ». Vivant, car se refusant justement à toute synthèse, à tout arrêt, il est, « par cette fécondité... indéfiniment supérieur à chacune de ses actions<sup>4</sup> ». On peut dire que — élevé à ce point culmi-

1. *Obstacle et Valeur*, chap. IV, § 37.

2. *Ibid.*, chap. VII, § 60.

3. *Ibid.*, ch. VII, § 61.

4. *Le Devoir*, chap. II, § 25.

nant de lui-même — le moi invente, au-delà de chacun de ses états donnés, un nouvel état imprévisible ; et la fécondité inépuisable de cette invention — de cette « inspiration » — « manifeste la prévalence de l'existence sur les déterminations <sup>1</sup> ».

Le moi ainsi exhaussé est une *personne* : « Celle-ci n'est qu'à la condition de devoir se faire sans pouvoir s'achever <sup>2</sup>. » — Gardons-nous bien surtout de vouloir ramener au stade de la connaissance froide, que nous avons irrévocablement dépassé, cette *personne* que nous ne découvrons qu'au terme d'une ascension irréversible. Les concepts objectifs — les catégories de la « chose », comme diraient un William Stern ou un Peter Wust <sup>3</sup> — ne sauraient prétendre à exprimer une réalité qui, à la fois, les fonde et les transcende. C'est pourquoi nous pouvons proclamer que la personne « n'est ni une substance, ni un état, ni une catégorie » : c'est l'existence même, « entravée par des obstacles s'élevant par, et vers, la valeur », l'existence qui se manifeste par des ruptures et des créations, et qui s'incarne à travers des oppositions polaires (que M. Le Senne entrevoit et esquisse tout particulièrement sous le nom du « double cogito <sup>4</sup> »), dont chaque tension nouvelle est irréductible aux précédentes.

\*  
\* \*

La personne humaine n'est pas *isolée* ; au contraire, sa *solitude* a ceci de paradoxal qu'elle est inséparable d'une double présence : présence de Dieu, présence du prochain.

Le problème de l'« autre » n'est ni antérieur, ni postérieur à celui de la personne : les deux sont indissolublement liés dans les profondeurs du moi. « L'affirmation d'autrui, et ce qu'il faut de sympathie pour que cette affirmation fasse plus que poser une détermination, doivent être contemporains de la naissance du je à la solitude du moi <sup>5</sup>. »

Cette conception « personnaliste » de la communauté ouvre devant M. Le Senne de larges horizons dont on ne fait qu'entrevoir l'étendue. Toutefois, malgré leur caractère fragmentaire, certains prolongements concrets, certaines répercussions sociales méritent d'être retenus. C'est que — comme l'écrivait Arnaud Dandieu, dans l'un de ses textes les plus beaux <sup>6</sup> — jamais la pensée française ne se montre plus féconde qu'au contact des réalités sociales, à ce confluent des idées et des faits où l'homme est appelé à « parier », à mettre en jeu son destin personnel. L'auteur semble en être conscient quand il proclame : « S'il y a une tra-

1. *Obstacle et Valeur*, chap. V, § 43.

2. *Ibid.*, chap. VIII, § 63.

3. Cf. de ce dernier, *Die Dialektik des Geistes*, Dr Benno Filser Verlag, Augsburg, 1928.

4. *Obstacle et Valeur*, chap. V, Le double cogito.

5. *Obstacle et Valeur*, chap. VIII, § 64.

6. Préface à l'*Anthologie des philosophes français modernes*, Kra, édit., Paris, 1931.

dition que la philosophie doit défendre, et que particulièrement la philosophie française ait toujours défendue, c'est l'affirmation de la valeur absolue de la personne <sup>1</sup>. »

Mais qui dit : valeur *absolue* de la personne, dit Dieu, de même que celui qui nie cette valeur est amené à sacrifier aux idoles : Race, Argent, État. De ces idolâtries, nous ne connaissons aujourd'hui que trop les pressants dangers. M. Le Senne n'a-t-il pas raison de mettre les esprits en garde contre le mythe de l'« État transcendantal ». « L'ordre, rappelle-t-il, ne tient pas debout par lui-même. Il suppose l'existence... À chaque instant, il est transcendé par des actions, qui manifestent l'irréductibilité du réel. » Il faut donc opposer aux prétentions de l'État ou même de la Société, la valeur de la personne, « transcendante par rapport à toute société donnée ou possible <sup>2</sup>. »

La transcendance, comme l'absolu, nous ramènent à Dieu, sans lequel ils ne seraient que des mots : or les personnes, elles, qui participent de l'absolu et de la transcendance sont des *réalités*. Déjà *Le Devoir* montrait comment Dieu, « en leur conférant l'existence,... leur confère immédiatement la connaissance d'elles-mêmes, sans laquelle elles ne seraient que ses représentés ;... leur donne, dans la liberté, une parcelle de la Puissance créatrice ;... les fait comme lui supérieures à l'espace et au temps, et comme lui secrètes, intimement invisibles les unes aux autres <sup>3</sup>. » *Obstacle et Valeur* approfondit et, si l'on peut dire, orchestre ce thème. Il montre que la valeur — dans le sens le plus vaste de ce terme — « est la relation existentielle de Dieu et du moi. » C'est, en fin de compte, en fonction de cette relation ultime, que la personne triomphe et de l'urgence — en la médiatisant par la raison qui, à sa source, est divine, — et de la raison elle-même — en traitant ses déterminations non plus « *comme des choses* », mais « *comme des révélations* <sup>4</sup>. » Par et dans Dieu, la personne s'accomplit pleinement ; « et nous sommes d'autant plus libres, que Dieu devient plus puissant en nous ». — En *nous*, en *moi* : la communauté humaine, elle aussi, n'accède à la plénitude de sens que dans cette perspective. Dieu n'est-il pas à l'origine et au terme de tout ? « Nous sommes avec lui et entre nous *conjuges in æternum* <sup>5</sup>. »

\*  
\* \*

J'avais renoncé, dès le début, à l'entreprise pour ainsi dire impossible de résumer les idées jetées à profusion par M. Le Senne. Les pages qui précèdent n'ont pas d'autre ambition que d'esquisser à grands traits la *démarche* de sa pensée. Si j'avais disposé de plus de place, j'eusse étoffé,

1. *Obstacle et Valeur*, chap. V, § 53.

2. *Ibid.*, chap. VIII, § 64.

3. *Le Devoir*, chap. VII, § 49.

4. *Obstacle et Valeur*, chap. VI, § 55.

5. *Le Devoir*, chap. VII, § 49.

sans nul doute, cet exposé succinct ; mais, même dans ce cas, j'eusse, peut-être, évité d'insister sur certaines « articulations » de cette dialectique aux détours innombrables. Pour ne parler que d'*Obstacle et Valeur* — qui, pourtant, me semble marquer un progrès sur *Le Devoir* — j'avoue humblement ne pas comprendre toute l'importance que l'auteur attache à sa théorie de l'« expérience totale <sup>1</sup> », ni à partager sa dilection marquée pour un vocabulaire non seulement « personnaliste », mais exagérément personnel. Mais qu'importe, après tout. Je ne serais pas étonné si, après avoir encore discipliné sa pensée si riche, après avoir élagué quelque peu ce foisonnement d'idées, M. Le Senne nous apportait bientôt une nouvelle synthèse où son effort — déjà si fécond — s'incarnerait pour le plus grand bien de la pensée philosophique.

Alexandre MARC.

1. *Obstacle et Valeur*, chap. I et II.

## LA VIE ÉTROITE

(Fragment).

Bernard Marcotte, mort en 1927, à Vannes, a été un conteur, un poète, un philosophe. Conteur, il a laissé un livre, les *Fantaisies Bergamasques*. Poète, quelques revues du quartier latin d'avant-guerre ont publié de ses vers. C'est du philosophe resté inconnu, que je veux parler ici, en présentant ce fragment <sup>1</sup> d'une de ses œuvres auxquelles il attachait le plus de prix, la *Vie Étroite*. Sa philosophie est étroitement reliée à son art. Le poète et le conteur, ce sont pour lui les hommes qui vivent au pays du possible, dans cette vaste région de l'être qu'il distingue du domaine étroit de l'existence ; mais dans cette indétermination même, ils créent de la détermination en créant leur œuvre. La méditation de Marcotte a porté sur les idées de détermination et d'indétermination.

Je lis dans la première lettre que j'ai conservée de lui (elle date de 1909, il préparait alors son mémoire pour le diplôme de philosophie) : « J'ai divisé les penseurs en deux catégories : les avares et les prodigues. Prenons par exemple l'histoire de l'humanité. Pour l'avare, ce sera une accumulation de valeurs nouvelles à d'autres valeurs, une continuation qui est une conservation, — durer, c'est thésauriser. L'humanité s'enrichit de pensées, d'instruments, de rêves comme un musée d'œuvres d'art. Pour les prodigues, durer sera se renouveler, dépenser la monnaie du temps en valeurs toujours variées. Ce sera déplacer le passé par le présent. Cette prodigalité éclate dans la première partie de *Zarathoustra* sous la forme de générosité héroïque.... Il me semble qu'on pourrait étendre à toute la philosophie, à toute l'histoire de la philosophie, ce même contraste. Vois-tu par exemple un livre qui s'appellerait *Manuel d'histoire de la philosophie ou la lutte des avares et des prodigues* ? Les substantialistes sont des avares, que leur cassette soit pleine de ces beaux écus que Platon appelle les idées ou de ces minuscules petits centimes :

1. Je crois devoir citer ici ces lignes que m'adresse Paul TUFFRAU ; elles précisent la pensée de Marcotte telle qu'il la voit. « Vivre, c'est à la fois approfondir par l'émervaillement et l'amour l'existence qui nous est dévolue et connaître qu'on participe à l'immensité et à la diversité de l'Être, d'où l'on n'est que provisoirement retranché. Si petite que soit la part qui nous soit échue, elle peut être immense et, par le rêve, embrasser l'Être. La prodigalité n'a pas disparu, elle a été mise sur son vrai plan, tout spirituel. Et du coup le possible, notion bâtarde, a disparu. Mais il faut prendre garde, je crois, en raison même de l'équivoque créée par le titre qu'il a choisi, de laisser entendre qu'il s'est agi d'un abandon, d'un resserrement. »

les atomes. Les phénoménistes font danser les écus. De même qu'il croit éternel le trésor qu'il garde, l'avare se sent lui aussi éternel. Il sera là toujours qui pensera, qui caressera sa richesse. Le phénoméniste dira : Après moi, le déluge ! Et nous aurons un Épicure, un Héraclite, un Nietzsche.

Il est vrai que l'avarice et la prodigalité se sont souvent étrangement mêlées. Lucrèce fait l'apologie des atomes éternels et du moi éphémère. Héraclite croit à une évolution définie, qui a un sens, c'est-à-dire qui semble conserver, emmagasiner le passé dans le présent. Je ne sais encore si l'éternel retour est avarice ou prodigalité. On peut l'interpréter comme Nietzsche dans le dernier sens, mais n'est-ce pas la forme la plus subtile de l'avarice que de dire : tout est donné, tout est là présent. Quel beau mémoire, fantasque et sérieux, j'aurais pu faire ! »

J'ai tenu à citer cette lettre : elle nous montre bien le point de départ de sa pensée, et nous permet de mesurer la distance qui va le séparer du point d'arrivée, de cette vision d'une vie resserrée qui deviendra peu à peu la sienne.

La lettre suivante, de la même époque, expose un motif qui fut pour lui très important : « La chaîne des fatalités qui pèse sur son acte est finie, et finie aussi la chaîne des responsabilités qu'il déroule... Pour Lucrèce aussi, les mondes sont discontinus. Ce n'est qu'à l'intérieur de ces circuits fermés que règne la nécessité.... L'histoire de l'être ressemble à la ligne moderne dont nous parlions avant-hier sur les collines de Gesunsart : un éternel caprice qui se donne à lui-même des lois provisoires.... Pour le métaphysicien qui peut rêver cette hétérogénéité absolue de l'être (me voilà-t-il pas dans le pluralisme ?) ni les joies, ni les souffrances, ni les actes n'enchaînent la vie. » Il reprend quelques jours après le même thème : « Si l'homme tient à tout, comment pourrait-il danser ? » « *Nevermore* est un mot tout chargé de joie. » C'est ce motif qui réapparaîtra dans la *Vie Étroite*. » Il n'y a point de créateur ; il n'y a point de juge, nous dévalons la courte pente.... Nous ne sommes pas du réel dans le réel, mais du réel dans l'irréel ; les chaînons se tiennent l'un à l'autre et la chaîne est flottante. »

Il avait lié l'affirmation de la liberté à celle des intermondes évanouissants du possible qui séparent les mondes réels, et il esquisse sa métaphysique où le possible devient réel par un saut, où le réel se forme par délimitation, par négation de la totalité du possible, par exclusion. Il n'y a pas d'ensemble réel. L'ensemble n'est que possible (il n'y a de totalité que dans le possible), et le réel n'est que partiel<sup>1</sup>. De là, une morale de la frivolité — comme il dit en termes proches de ceux de Nietzsche — de la profonde frivolité —, ou encore de la sérénité ; car celle-ci consiste pour lui à tout subordonner à la frivolité.

Bientôt apparaît nettement l'idée qui va plus tard être la théorie

1. Cf. dans la *Vie Étroite* : « Nous dirons : l'Acte créateur est une délimitation un choix, une extraction (*creatio ex toto* par opposition à la *creatio ex nihilo*). »

essentielle de la *Vie Étroite*. Déjà il avait dit que se réaliser, c'est exclure. Il dit maintenant : « Se déterminer, c'est exister de la façon la plus forte, mais aussi la plus étroite. Il y a dans l'être un désir de détermination, et un désespoir de la détermination. »

Il y eut en lui, il en avait le sentiment, deux tendances très fortes : l'une vers l'indéterminé, l'indéfini, l'autre vers la détermination. « Le premier groupe de caractères, m'écrivait-il, (le fini, le déterminé), sont les attributs de la réalité ; le second, je le transporte au-delà de la réalité dans le possible. Réalité et possible, en donnant à ces mots un sens très large, sont pour moi les deux motifs de sentiment » (Lettre de 1913). Et c'est ce qui explique que, parti pour satisfaire au premier groupe de sentiments, d'une affirmation du possible et d'une métaphysique de la prodigalité, il est arrivé à l'affirmation de la vie étroite. « Que petite est la part de l'être qui nous échoit.... Étroite est la voie de notre destinée.... Ce n'est donc pas toute la face de la terre qui sera foulée. Une seule chose est donnée ; un seul sentier dans le champ. » Par là il était amené à détruire cette notion de possible, sur laquelle il avait voulu édifier d'abord sa philosophie : « La notion de possibilité est... une position fautive de notre esprit. »

Cette vie qui s'ouvrait à de si nombreuses, si vastes, si aériennes possibilités, peu à peu précisait, d'une façon prophétique, cet horizon étroit sur lequel elle allait se refermer, pendant cette longue agonie à l'hôpital où Marcotte devait mourir de l'intoxication subie pendant la guerre. Mais en même temps, conservant toujours cette sérénité dont il a parlé en termes si beaux, il se réalisait dans une œuvre, le possible s'étant restreint au réel ; mais le réel lui-même était devenu la possibilité d'une œuvre, plus réelle encore.

Jean WAHL.

## L'espace et le temps sont des négations.

### I

*Le propre de toute existence, c'est son caractère historique. La matière de l'Être y est donnée pas à pas et morceau par morceau, elle se produit dans l'espace et dans le temps (sub specie peregrinationis).*

*Il semble qu'il y ait là une donnée nouvelle, un apport, un enrichissement. Comme la nudité de la terre, aux premiers temps du monde, se couvrit d'une parure d'herbes et de fleurs, l'Être, en franchissant le seuil de l'existence, revêt la robe spatiale et temporelle, le manteau de son pèlerinage à travers le siècle.*

*Or, espace et temps ne sont pas de l'être, mais du non-être. L'être est datum, ce qui s'affirme, ce qui se fonde en soi. Il dit : je suis, et cette parole retentit profondément en lui ; il fait écho à sa propre voix. C'est en vain que*

*l'espace et le temps s'efforceraient de dire : et ego sum. Cette parole, aussitôt prononcée, s'échapperait à elle-même, elle ne fonderait rien. Pas plus qu'ils ne peuvent dire : je suis, espace et temps ne peuvent dire : tu es. L'être n'est pas capable, n'a nul besoin de ce redoublement d'être, de ce renforcement. Mais ils peuvent dire : tu existes, c'est-à-dire : tu n'es pas.*

Tout est donné, telle est la loi positive de l'Être. Une seule chose est donnée, telle est la loi négative de l'existence : ici, en cet instant, il n'y a pas de place pour deux.

## II

*Du non-être, de la négation, voilà bien ce que nous retrouvons au fond de nos représentations du temps et de l'espace, à condition pourtant que nous débarrassions ces formes vides de toute la qualité qui s'ordonne en elles et subit leur loi : qualité sensible, ou qualité proprement spatiale et temporelle. L'existence, c'est le coup de filet dans l'abîme de l'Être. Le monde, c'est le filet tel qu'il sort de l'eau, avec tous les poissons qui sont pris. Le filet n'est pas la pêche, — nous comprenons fort bien cela — mais longtemps après que nous l'en aurons vidé, il retiendra dans ses mailles de minuscules débris, de scintillantes gouttelettes. Ainsi c'est un espace et un temps imprégnés encore de qualité sensible que notre imagination nous présente d'abord <sup>1</sup>.*

*Voici un espace avec une droite et une gauche (l'espace du Jugement dernier), un espace géographique avec des points cardinaux, un espace chrétien avec un centre (le croisement de la croix). Voici des temps qui ont chacun leur qualité propre, un certain charme de vieillissement ou une grâce de nouveauté, selon la nature de l'événement, proche ou lointain, qui ouvre leur ère.*

*Faisons pourtant ce petit effort de dépouiller nos filets de leur parure d'emprunt. Les voici cette fois dans l'uniforme texture de leur réseau : l'espace avec sa maille spatiale, le temps avec sa maille temporelle. Pouvons-nous aller plus loin ? Qu'est-ce que l'espace sans les trois dimensions, qu'est-ce que le temps sans la relation de l'avant et de l'après saisie dans l'instant qui passe ? Du filet, les mailles ôtées, que reste-t-il ?*

*Il reste cette menace, suspendue sur la mer, et qui fait frémir dans leur libre élément tous les libres poissons : tu seras pris.*

*Comme le droit et le gauche, le nord et le sud, l'orient et l'occident, les trois dimensions spatiales sont de la qualité : l'espace ne s'épuise pas avec sa qualification. Sous ce vêtement géométrique, notre pensée atteint un corps de néant, le vide inqualifiable, l'intervalle pur, une altération de l'être des*

1. Il faut pourtant lui rendre cette justice qu'elle retiendra plus volontiers ce qui est propre à figurer le vide, le néant, la mort : l'espace sera silence, glace, ténèbres. Par contre, il y a un temps coloré : aussi bien c'est le temps des contes de fées. Au pays de Cendrillon, les princesses portent des robes couleur-du-temps.

C'est, entre le gris et le bleu, une insaisissable nuance, couleur de cendre et couleur de ciel, d'un charme doux et triste comme un fin sourire d'adieu.

*images, une disjonction des choses (Diaséma, Philon.) De même le passé et l'avenir, et la durée présente où ils se fondent l'un dans l'autre, ne sont encore que la robe, diversement colorée, du temps. Aujourd'hui est habillé comme la princesse du conte. Derrière lui, du gris qui s'enténèbre ; devant, du bleu qui s'éclaire. A travers lui, comme à travers le crépuscule du soir le jour coule à la nuit, ce bleu coule à ce gris. Le temps est la scène vide où se joue cette féerie, le Livre où sont imprimées les histoires, et la loi du Livre, bien dure en vérité pour l'imagination avide de l'enfant, se réduit à ceci : Tu ne liras pas deux histoires à la fois. Non moins cruel, l'espace ajoute : Tu ne verras pas deux images sur la même page.*

*Espace et temps nous disent là leur dernier mot. Ce mot, c'est : Non. Les sphinx étaient des bornes dégrossies et taillées en figures. Mais au point où nous voilà, il semble bien qu'il est impossible de les distinguer. Ils sont l'unique loi négative de l'existence : nous ne les poserons l'un en face de l'autre qu'en incorporant à leur néant un minimum de qualité pris au trésor de l'Être, le hic et le nunc, le lieu arrêté et le lieu frémissant où une seule chose est donnée.*

Bernard MARCOTTE.



## VII

### COMPTES RENDUS ET REVUES GÉNÉRALES

---

#### PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

L. BRUNSCHVIG. *Les âges de l'intelligence*. Nouvelle encyclopédie philosophique. Paris, Alcan, 1934, 1 vol. in-16° de 150 p., 10 fr.

Aucun homme aujourd'hui, peut-être, ne ressemble plus à Socrate que M. Léon Brunschvig. On s'en apercevrait davantage si le « progrès » matériel n'avait produit une disproportion monstrueuse entre Athènes et le Sage, entre le vacarme de la place publique, qu'il amplifie démesurément, et la voix de la sagesse, qui, sans avoir changé, paraît grêle par comparaison. La pensée de M. Brunschvig est d'autant plus émouvante qu'elle est plus capable de se situer, et qu'elle s'inquiète de la distance grandissante « entre l'avant-garde humaine, qui a réellement accès aux secrets de la nature, et la masse, à qui la science est refusée en tant qu'instrument de culture intérieure, qui est réduite à n'en être touchée que par l'espoir du confort matériel ou la menace de destruction sauvage ».

Lorsque Pascal, après Bacon, comparait l'humanité « à un même homme qui s'instruit toujours et qui apprend continuellement », il ne concevait, entre l'enfance et la maturité de l'humanité, aucune coupure, aucune différence de plan. Avec M. Brunschvig, à l'œuvre duquel les travaux de M. Lévy-Bruhl et de M. Piaget sont si curieusement parallèles, il y a, de l'humanité, non seulement une enfance, mais une « mentalité enfantine ». C'est pourquoi l'histoire a une vertu libératrice ; elle éclaire et dénonce les anachronismes. « Il est rare que les controverses d'une époque mettent aux prises des contemporains véritables. » Comte, malgré les apparences, n'a pas vu ce qu'il y a, dans l'histoire de l'esprit humain, de « radicalement historique ». Tout le livre de M. Brunschvig est comme un exposé approfondi et corrigé de la loi des trois états : d'un premier chapitre sur la mentalité primitive, en passant par une critique du verbalisme aristotélécien, on arrive, non à la définition d'un « état », mais à l'« univers de la raison », qui ne comporte ni principes évidents, ni éléments absolus, et qui est toujours ouvert.

La mentalité primitive est réaliste, spirite, socialement conformiste. L'humanité ne s'est libérée que par la mesure et le calcul, mais non sans retours en arrière. Avec Pythagore, les mathématiques se corrompent déjà de réalisme et de mysticisme du nombre ; avec Zénon, l'esprit s'effraie d'un fantôme d'irrationnel qu'il a lui-même créé en définissant arbitraire-

ment la raison (p. 55). L'univers aristotélicien n'est qu'un « univers du discours ». Il correspond au monde d'un enfant de huit ans, pour lequel « le poids, la chaleur, l'humidité ne sont pas des relations, mais des qualités immédiatement données comme objectives ». L'axiomatique moderne a fait apparaître définitivement l'absurdité d'un formalisme logique autonome. La physique relativiste a permis de concevoir avec précision l'« univers de la raison », que Descartes avait déjà conçu en distinguant le moi spirituel de la science et le moi biologique de la perception, et en transformant les qualités en dimensions, mais qu'il avait gâté en sacrifiant le relativisme au mirage de principes ultimes. Avec Einstein et Heisenberg « l'idéalisme descend du plan de la philosophie dans le plan de la science ». « L'interprétation par Einstein des équations de Lorentz rend évident que l'homme ne peut pas obtenir de l'univers une connaissance véritable sans avoir réfléchi sur sa position de sujet à l'égard de l'objet » (p. 120).

La pensée de M. Brunschvicg est si large, si fondamentalement généreuse, qu'elle échappe aux objections qui tentent d'abord le lecteur. Nous croyons, par exemple, que le rapprochement du relativisme physique et de l'idéalisme philosophique est illégitime. Nous croyons surtout que de graves difficultés se découvriraient dans le rapport du plan biologique et de l'ordre spirituel, du « substrat » et de la « norme ». La biologie de demain sera peut-être, philosophiquement, aussi révolutionnaire que la physique d'aujourd'hui. Mais la philosophie de M. Brunschvicg n'est pas de celles où « la nostalgie des dogmes reçus contrarie l'élan de la méthode positive ». Rien de ce qui est sagesse ne peut lui être vraiment étranger.

R. RUYER.

Louis LAVELLE. *La présence totale*. Paris, Fernand Aubier, 1934, 253 p.

La pensée de M. Lavelle, telle qu'elle s'est affirmée en 1928 par la publication de la *Dialectique de l'éternel présent : de l'être* — petit volume, mais ouvrage capital — était d'inspiration profondément moderne. A l'unisson des préoccupations essentielles de notre époque, mais sobre et presque pudique, elle dissimulait son audace sous une expression élégante, mais aride. Le nouveau livre de M. Lavelle, *La présence totale*, reprend sous une forme à la fois plus concise et moins technique les idées principales de l'ouvrage de 1928. L'originalité de celles-ci demeure entière et elles parlent d'une manière d'autant plus suggestive à la sensibilité moderne que, née d'une situation historique déterminée, elle exprime cependant une attitude fondamentale de l'esprit humain.

La guerre, les sombres pressentiments qui l'ont précédée et la crise qui l'a suivie rendirent à l'homme le sentiment d'une existence que la souveraine et impassible raison n'avait su ni épuiser, ni satisfaire. Une génération douloureusement consciente de l'importance du temporel et de la saveur poignante d'une destinée enfermée dans les limites du temps

ne put ignorer davantage le *poids* ou la gravité de cette existence. Le réel qui se volatilisait sous le souffle subtil de l'intelligence, qui se dissipait en un jeu de relations, se dressa brusquement devant l'homme comme un bloc solide. Le moi se vit acculé à l'obligation de *s'expliquer* avec l'être, de tirer au clair les liens qui l'y rattachent. Il se vit affreusement insuffisant, et incapable de supporter cette masse du réel dont l'idéalisme, ébloui par l'œuvre scientifique de l'homme, avait chargé ses épaules comme d'un doux fardeau.

C'est là la signification véritable de la renaissance de l'ontologie à laquelle nous assistons. Elle se tient en dehors des discussions classiques sur l'existence ou la non-existence du monde extérieur. Elle procède, avant tout, de ce sentiment irréductible *qu'il y a de l'être* ; c'est-à-dire que l'existence a une valeur et un *volume*, que le moi pensant n'est pas son propre appui et que, par conséquent, la notion du sujet ne suffit pas pour rendre compte de l'être.

Les philosophes allemands contemporains essayent de répondre au problème du rapport entre l'homme et l'être en prenant dans un sens extrêmement fort le caractère fini de l'être humain. L'homme, être fini, est limité absolument, c'est-à-dire isolé, livré à lui-même, mais impuissant de sortir de cet isolement. Dans son présent, il est déjà projeté vers l'avenir, mais cet avenir est déjà le désespoir de la mort. Aussi l'homme n'a-t-il pas de présent vrai, qui lui permettrait de se ressaisir, de demeurer pleinement, de connaître cet instant faustien qui s'arrête et vaut par lui-même. L'être humain posé en dehors de l'être total est la proie du temps qui le traduit. Sa vertu suprême est le courage du désespoir.

L'originalité de la philosophie de M. Lavelle réside dans une nouvelle conception du rapport entre l'homme et l'être, à la fois contraire à l'idéalisme qui pose la pensée avant l'être et à la philosophie allemande contemporaine qui enferme l'homme dans un être fini. Aussi ne se réfugie-t-il pas dans un optimisme serein qui ignore le poids de l'être et ne sombre pas dans le tragique désespoir de l'existence heideggerienne.

Le fait même de la conscience annonce la présence de l'être, mais de l'être total et absolu qui est donné comme une source où puise notre pensée subjective. C'est une « expérience initiale qui est impliquée dans toutes les autres et qui donne à chacune d'elles sa gravité et sa profondeur ».

Ce qui est ainsi présent, ce ne sont pas les choses. Obstacles auxquels se heurte le moi, elles proviennent elles-mêmes de la limitation du moi. L'être est mêlé à notre moi d'une façon plus intime. Il est impliqué dans l'exercice même de l'acte de conscience, dans l'union entre l'existence et le savoir de cette existence, ce qui est précisément la marque d'une existence pleinement en possession d'elle-même, c'est-à-dire pleinement actuelle. C'est le fait de la conscience plutôt que celui de la connaissance qui est le véritable et premier contact avec l'être.

Le rapport entre le moi et l'être revêt ainsi une forme nouvelle. Ce

n'est pas devant la conscience que se dresse l'être, comme le supposent le réalisme naïf et même le réalisme critique ; il se trouve en quelque manière derrière la conscience et il la supporte. La vraie signification de la situation exceptionnelle que révéla le *cogito* cartésien ne consiste pas dans le primat de la conscience par rapport à l'être, ni dans la transformation de la conscience en un foyer de l'être, mais dans une *participation à l'être total* conçu comme « acte pur », participation qui n'est pas seulement un mot, car son sens est précisément déterminé par le fait même de la conscience. Il y a chez M. Lavelle un renouvellement de cette ancienne et obscure notion par un recours à une expérience vivante.

La limitation de la conscience individuelle n'est donc pas une barrière infranchissable qui l'isole ; le moi est constamment supporté et soutenu par l'être sans lequel il ne serait rien. Nous sommes « de plain-pied avec l'être total ». Notre limitation peut être dépassée et l'être total reconquis. Mais cette position qui rend à l'homme son espoir et sa raison d'être n'est panthéiste qu'en apparence. Car l'être total auquel l'individu participe — et ceci est encore inclus dans son expérience première de l'être — n'est pas une substance, mais un acte pur, c'est-à-dire une liberté ; la participation à un acte consiste à être soi-même une personne. « C'est en découvrant la présence de l'être que nous découvrons notre présence à l'être. » Autrement dit, la notion même du panthéisme s'évanouit lorsqu'on détermine l'être total en tant qu'acte pur.

Mais l'idée de participation à l'être total permet de résoudre le drame du temps, c'est-à-dire le désespoir du sujet irrémédiablement fini des philosophes allemands. L'écoulement du temps étalait en quelque façon l'épaisseur opaque de l'être : en face d'un passé persistant, ineffaçable et d'un avenir inconnu mais menaçant, il n'y avait qu'un présent fuyant où rien ne permettait de reprendre haleine, de s'affirmer pour s'appartenir. L'analyse de M. Lavelle révèle une tout autre structure du temps. La présence de l'être pour la conscience consiste précisément dans le présent même de l'acte de conscience : c'est en tant que présent qu'il se saisit, s'affirme et *est*. Le présent, c'est la participation même à l'acte pur de l'être total. Dès lors, l'avenir et le passé qui écrasaient le présent se trouvent dépassés. C'est le présent qui devient le mode fondamental de l'existence humaine. L'instant n'est pas en effet l'élément transitoire de la série temporelle. Il n'est que cela quand l'homme disperse son être, au lieu de le concentrer, quand il perd le sens de son contact intime avec l'être total pour se contempler en tant qu'écoulement des moments. Mais, vu du dedans, le présent *est* toujours. Il n'est pas remplacé par l'avenir ni englouti par le passé : l'avenir et le passé n'existent que dans la mesure où ils participent par le souvenir et l'anticipation au présent. Ils n'ont aucune prise sur un sujet attentif à son contact avec l'être total, à un sujet qui *est*. Il y a au fond, deux attitudes possibles : pour celui qui contemple la totalité du courant temporel, les différents moments sont équivalents et ne se distinguent que par leurs rapports réciproques ;

pour celui qui accomplit l'expérience interne de la participation à l'être, les différentes phases du temps ont une nature déterminée. Le présent en tant que présent est le siège de toute force, de toute réalité, de toute initiative. Le passé et l'avenir eux-mêmes n'existent que dans la mesure où ils se renouvellent dans le présent.

Par cette conception la pensée de M. Lavelle atteint sa signification la plus profonde. *Notre destinée se fait et se décide dans le présent*. Mais dès lors nous en sommes les maîtres et non pas les esclaves. Solution inattendue. Le tragique désespoir des philosophes allemands est vaincu non pas par un retour à l'idéalisme, mais par une affirmation de l'être. Aussi la réhabilitation du présent par M. Lavelle dépasse-t-elle les cadres d'une théorie. Elle s'élève à la sagesse. Réduisant au néant l'avenir et le passé elle nous invite à accomplir l'effort constant pour reconquérir le présent au lieu de le fuir et à en goûter la plénitude et la joie.

Le grand mérite de M. Lavelle consiste à nous rendre sensible cette vérité que la réhabilitation du présent est le seul moyen de briser le jeu tragique du temps. Mais chez M. Lavelle la victoire sur le temps est une sortie en dehors du temps. Bien que l'être qui supporte le sujet soit un acte pur et nullement une substance, le présent de M. Lavelle est intemporel. C'est le carrefour du temps et de l'éternité, mais la promesse du bonheur est sur la flèche dirigée vers l'éternité. L'acte pur est pour M. Lavelle, au sens aristotélicien, accomplissement, achèvement et joie plus qu'effort.

Il est certes ridicule de reprocher à une pensée rigoureuse et procédant d'une inspiration authentique de ne pas avoir soutenu ce qu'elle n'a pas eu l'intention de soutenir. Mais une pensée vraie ouvre un horizon et une perspective qui la dépassent. Dans la direction où elle s'engage on peut pressentir de nouveaux progrès. Le regard interroge ces horizons inconnus. La réhabilitation du présent, apogée du temps et condition de la liberté, doit-elle nous conduire fatalement à la rencontre de l'éternité si difficilement séparable de la froideur impersonnelle d'une vérité mathématique ? Le présent de M. Lavelle n'est-il pas une éternité présente, débarrassée de la richesse vivante du temps concret, plutôt qu'un présent éternel où le temps lui-même fournit de quoi briser les chaînes du passé ? Autrement dit, n'y a-t-il pas dans le temps lui-même une perfection autre que le privilège d'être une imitation mouvante de l'éternité immobile ?

Emmanuel LEVINAS.

M. D. ROLAND-GOSSELIN, O. P. *Essai d'une étude critique de la connaissance*. I. Introduction et Première partie. Bibliothèque Thomiste, 1 vol., gd in-8°, p. 165, 20 fr. J. Vrin, Paris, 1932.

Ce fascicule devait être le premier d'une série que l'auteur voulait consacrer à l'étude critique de la connaissance. Il est mort avant d'avoir pu achever son œuvre. Peut-être les notes qu'il a laissées pourront-elles être publiées en un second volume.

Au début de celui-ci, R.-G. se rattache explicitement à l'étude à laquelle songeait Descartes lorsqu'il écrivait les *Regulae ad directionem ingenii*. « Une fois au moins dans sa vie, écrivait-il alors, il serait bon de faire l'inventaire de ses moyens de connaître et d'examiner ce qu'ils valent et quel usage on en doit faire. » On peut dire aussi que R.-G. reprend avec la même attitude transcendente le problème posé par la *Critique de la raison pure*, et c'est tout l'intérêt de cet ouvrage de ne pas se contenter d'exposer la conception qu'une métaphysique peut avoir du problème critique. Car pour R.-G., si la réflexion critique est psychologiquement postérieure à l'élaboration métaphysique, elle est logiquement première et sa certitude conditionne la valeur de notre adhésion à toute élaboration constructive. C'est de ce rapport de double priorité réciproque que naît toute la difficulté de l'étude critique. Si la métaphysique est psychologiquement première, peut-elle ne pas l'être, aussi, logiquement ? et comment échapper à la conviction d'un réalisme ou d'un idéalisme qui en résulte et semble s'imposer ? Par le doute comme le veut Descartes ? Mais celui-ci modifie la donnée initiale et mutile, de ce fait, l'objet de notre étude. C'est peut-être la position la plus originale de R.-G. d'avoir mis en lumière que, sans modifier l'adhésion spontanée que notre esprit donne aux résultats acquis, il faut attendre la réflexion critique pour leur donner cependant valeur de certitude : il ne saurait être ici question d'un doute, mais d'une expectative. Pour y répondre, la raison ne devra accepter comme acquis, tout au long de sa démarche, que ce qu'elle aura reconnu devoir l'être. Ainsi R.-G. ne prend-il pour méthode que celle qui est déjà incluse dans la question : « Qu'est-ce que connaître ? » où s'exprime notre recherche ; et parce que tout ce que nous pouvons dire s'exprime nécessairement en jugement, la démarche de la pensée demande que nous commençons par l'étude du jugement. Le problème posé par ce fascicule est celui de l'évidence à l'intelligence d'un objet nouménal qui permette un usage métémpirique de la raison. La réponse est affirmative, à condition de concevoir cette évidence comme la vue d'une raison analogique, qui, bien qu'introduisant au cœur de la réalité, n'est pas, en elle-même, une chose concrète : c'est l'être métaphysique, le « ce qui est », saisi dans les réalités matérielles, seules atteintes par nos sens.

A. MAYDIEU.

Th. LITT. *Einleitung in die Philosophie*. 8°, p. VIII + 333. Leipzig Teubner, 1933.

Le genre « introduction à la philosophie » est un genre bien difficile : il faut, en effet, que le livre soit une *introduction* et qu'il soit, en même temps, *philosophique*. Exigences presque incompatibles ; à moins de reconnaître que le problème de l'*introduction à la philosophie* est un problème philosophique lui-même ; à moins d'en faire, ainsi que M. Litt, le problème même du livre (p. 309) : ce qui nous amène nécessairement à

une réflexion sur ce problème et nous permet de voir dans cette réflexion même un exercice de pensée déjà philosophique, puisque la pensée philosophique est justement pensée réflexive, une prise de conscience, et par là même une prise de possession de la pensée par elle-même.

C'est ce thème de « prise de conscience » qui forme l'idée directrice du livre de M. Litt — thème hérité à la fois de Hegel et de Husserl ; et la présence d'un tel thème central donne à son livre une tenue véritablement philosophique.

La réflexion philosophique de la pensée sur elle-même ne s'effectue pas dans un au-delà intemporel et abstrait : c'est une affaire de l'homme réel, concret. Aussi nous amène-t-elle nécessairement à nous poser certains problèmes d'anthropologie et de métaphysique : temps et intemporel, l'homme et son « monde », l'âme et le corps, l'homme et les « autres ». Et à voir aussi comment il ne faut pas les poser.

Très « moderne » (rien n'est plus moderne, en effet, aujourd'hui qu'Aristote, si ce n'est Platon) est l'instance de M. Litt sur le caractère concret et réel de la pensée et de la réflexion : la plupart des faux problèmes philosophiques naissent, selon lui, du fait de la négligence de « l'homme » ; de l'oubli que c'est l'« homme » qui pense, et non pas son « âme » ou son « esprit ». Il ne s'agit pas, bien entendu, d'une conception « anthropologiste » ou « psychologiste » : toutes les deux, autant que l'idéalisme fichtéen ou néo-kantien, sont des produits d'une abstraction qui isole et oppose l'homme — ou son moi — au monde et aux autres hommes. Et qui oublie que l'homme qui commence à penser est « déjà » en contact avec les choses et avec d'autres hommes ; que la connaissance abstraite et pure présuppose ce contact ; et que « connaître » n'est pas seulement « expliquer », mais aussi, et peut être avant tout, « s'expliquer avec » le monde.

Aussi M. Litt, sans tomber dans l'erreur des « philosophies de la vie », qu'il soumet, au contraire, à une critique fort pertinente, sans subordonner la pensée pure à l'expérience vécue — bien au contraire, la pensée pure est une *conquête* — affirme-t-il résolument la primauté du Tout sur les éléments abstraits. Ce qui l'amène à envisager certains problèmes traditionnels d'un point de vue original et nouveau : ainsi le problème des rapports de l'âme et du corps est étudié en fonction du fait du langage (p. 77-92) ; fait capital qui, sous l'aspect d'intercommunication et de compréhension mutuelle, forme la base de l'étude de l'existence « sociale » de l'homme (p. 207-247 ; notons la distinction très juste entre communauté de pensée = humanité, et communauté d'expression = peuple, p. 245).

J'ai dit que la philosophie de M. Litt n'est ni un anthropologisme, ni un psychologisme. Elle n'est pas davantage un sociologisme (bien que M. Litt accepte la primauté du nous sur le moi) ou, pour employer un terme à la mode, une philosophie de l'existence. M. Litt maintient en effet fermement la primauté philosophique de la pensée ; et même son

enracinement dans l'être. La pensée est une pensée de l'être, et c'est l'être lui-même qui se révèle dans et par la pensée (p. 324 sq.) ; ce qui veut dire justement que l'Être ne se résout pas en pensée.

J'ai dit que le genre « introduction à la philosophie » était un genre difficile. M. Litt a réussi à vaincre la difficulté.

A. KOYRÉ.

A. N. WHITEHEAD. *Nature and life*. In-12°, p. 96. Cambridge, University Press, 1934.

Dans ce charmant petit livre, qui contient le texte de deux conférences, prononcées en 1933 à l'Université de Chicago, M. Whitehead essaye de présenter, sous une forme accessible au grand public, les idées maîtresses de sa doctrine. L'erreur qui a vicié, ou du moins qui a entravé le progrès de la pensée scientifique et philosophique (et qui continue à l'entraver encore, car, ainsi que le remarque finement M. Whitehead, « les sciences se font des emprunts mutuels, mais ne s'empruntent généralement que des choses vieilles de trente ou quarante ans. Ainsi les pré-suppositions de la physique de mon enfance exercent aujourd'hui une influence profonde sur la pensée des physiologistes »), a été sa mécanisation à outrance, c'est-à-dire la conception d'objets (atomes, molécules, etc.) indépendants et identiques à eux-mêmes, placés dans un espace indifférent, et la réduction du physique au géométrique, (c'est-à-dire à l'intemporel, ou du moins à l'instantané) c'est-à-dire la négation, explicite ou implicite, du changement. La physique moderne, pense M. Whitehead, a complètement abandonné ces points de vue : elle est basée sur les notions d'activité et de processus (p. 35 sq.) et « à la place de la notion aristotélécienne de la procession des formes, elle a introduit celle de la forme du processus ». Elle n'admet ni l'isolation de l'objet, ni l'instantanéisme de la science classique, mais étudie, au contraire, les formes (*patterns*) de coexistence (*togetherness*) et de succession. En le faisant elle se crée un appareil conceptuel qui peut embrasser à la fois et la physique et la biologie, et n'a plus besoin de réduire l'univers à un assemblage d'atomes. Elle permet, selon M. Whitehead, de concevoir la réalité des qualités et, nous forçant à abandonner la notion brutalement géométrique « de simple location », nous permet de résoudre les questions insolubles pour la philosophie qui s'était laissée séduire par la simplicité apparente de la géométrie euclidienne et de l'ontologie (et logique) aristotélécienne.

A. K.

## PHÉNOMÉNOLOGIE

Gerhard KRAENZLIN. *Max Schellers phänomenologische Systematik*. Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, Heft 3. Leipzig, Hirzel, 1934. gr. 8°, p. XIV + 103 Prix : RM. 3,80.

« Dans le présent travail, nous nous sommes imposé la tâche d'exposer

systématiquement l'ensemble de la philosophie phénoménologique de Scheler, dans ses principes fondamentaux » (p. xi). Ces mots expriment très bien le but du livre, et nous croyons pouvoir dire que, dans une large mesure, ce but a été atteint. Certes, cent pages ne suffisent pas pour rendre compte de toute l'étendue, richesse et profondeur de la pensée d'un Max Scheler. Aussi, exposée par M. Kraenzlin, cette pensée semble être plus schématique, plus abstraite, et moins profonde, qu'elle ne l'est en réalité. La lecture de ce livre ne peut donc nullement dispenser de l'étude des écrits originaux. Mais pour celui qui voudra aborder l'étude de l'œuvre de Scheler, l'exposé quelque peu schématique de M. Kraenzlin sera d'un aide précieux. En dégagant très bien les idées directrices, l'auteur insiste sur les points où la doctrine peut être facilement mécomprise, et attire l'attention sur les difficultés internes, sur les idées qui ne sont pas suffisamment précisées, sur les contradictions latentes et — parfois — explicites. Enfin, dans plusieurs notes, il rectifie certaines erreurs d'interprétation courantes.

La section A est consacrée aux « fondateurs de la philosophie phénoménologique », c'est-à-dire aux maîtres spirituels de Max Scheler. On y trouve un exposé très condensé (12 p.) des idées fondamentales de Brentano et de Husserl.

Les sections B et C contiennent l'analyse de la pensée de Scheler lui-même. M. Kraenzlin distingue avec raison deux périodes principales dans l'évolution de cette pensée : celle de la « Philosophie des Valeurs » (section B, 32 p.), et celle de la « Philosophie de l'Esprit » (section C, 27 p.). Il fait bien ressortir les différences de ces deux philosophies, en montrant comment et pourquoi les notions fondamentales de la première, la Valeur et l'Amour, sont remplacées dans la seconde par celle de l'Instinct (*Trieb*), de l'Esprit et du Savoir, la conception « statique » du réel faisant place à une conception « plus dynamique » (p. 44 sp.). Mais il a soin d'insister sur l'unité de la pensée schelérienne, qu'il fait apercevoir dans et à travers l'exposé même de son évolution. « Il apparaît que les théories de la Philosophie de l'Esprit de Scheler, à partir de celle de l'Instinct (*Trieb*) jusqu'à celle de la *divinité devenante* (*werdende Gottheit*), ne sont rien d'autre que des variations et des modifications de problèmes qui furent déjà longuement discutés dans la Philosophie phénoménologique des Valeurs. On constate toujours à nouveau que les démarches systématiques de la pensée de Scheler reposent sur deux principes phénoménologiques fondamentaux : sur la Valeur phénoménale et sur l'Amour phénoménal » (p. 71). Et c'est précisément la mise en évidence de l'unité, du fond commun de la pensée à première vue si variable de Scheler, qui fait à nos yeux la valeur principale du livre de M. Kraenzlin. (Les avatars religieux de Scheler sont aussi réduits à leur juste mesure ; M. Kraenzlin fait justement remarquer que le « théisme phénoménologique » de Scheler a toujours eu — même pendant sa période la plus « catholique » — « fort peu à voir avec le théisme chrétien confessionnel » (p. 38).

Dans la dernière section (11 p.), Scheler est situé à l'intérieur de l'École phénoménologique, en tant que moyen terme et trait d'union entre Husserl et Heidegger. M. Kraenzlin insiste à juste titre sur la dépendance de la pensée de Scheler de celle de Husserl, et de la pensée de Heidegger de celle de Husserl et de Scheler. Mais, en la faisant, il sous-estime, semble-t-il, l'importance réelle des contributions apportées par Scheler et — surtout — par Heidegger à la Phénoménologie, et — par conséquent — à la philosophie en général. Et il commet, à notre avis, la même erreur, lorsqu'il essaye d'indiquer (p. 785) la place qui revient à la Phénoménologie dans l'ensemble de l'évolution de la philosophie occidentale. En relevant avec raison les sources platoniciennes et scolastiques de la Phénoménologie, il n'insiste pas suffisamment sur l'élément essentiellement nouveau que l'on trouve chez Scheler et, encore plus, chez Heidegger.

Quant à M. Kraenzlin lui-même, il ne croit pouvoir se rallier ni à la Phénoménologie en général, ni à celle de Scheler en particulier. La philosophie de ce dernier n'est d'ailleurs pour lui, en fin de compte, que « poésie brillante » (p. XIII). Mais cette attitude réservée et, au fond, hostile, ne l'a pas empêché de faire un exposé schématique très satisfaisant de cette philosophie-« poésie ». — Le livre contient une bibliographie plus ou moins complète des écrits de et sur Scheler.

A. KOJEVNIKOFF.

Adolf STERNBERGER. *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzialontologie*. Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, Heft 6. Leipzig, Hirzel, 1934. Gr. 8°, p. x + 155. Prix : RM. 4,50.

L'œuvre principal de Heidegger n'étant pas encore achevée. M. Sternberger croit, — avec raison — qu'il est encore impossible de donner un exposé d'ensemble de la philosophie heideggerienne. Aussi se limite-t-il à l'analyse du § 47 de *Sein und Zeit*, en étudiant ce § en lui-même, et en ne rattachant les idées qu'il y trouve qu'à la chose dont il y est question. Or, c'est du phénomène de la mort qu'il y est question, c'est-à-dire du phénomène qui est à la base de la pensée de Heidegger. Pour ce dernier, la mort est le phénomène fondamental de l'existence humaine, et, par conséquent, le phénomène dont la philosophie doit chercher à rendre compte avant tout. Et il faut dire que c'est précisément dans son analyse de la mort que Heidegger a su dire des choses sinon absolument nouvelles, du moins telles qu'elles font entrevoir la possibilité de faire un pas en avant sur le chemin du progrès philosophique, qui semblait être définitivement bloqué par Hegel ; un pas d'ailleurs, qui — du point de vue systématique — viendra s'ajouter directement à ce dernier.

Ainsi, M. Sternberger, en ne discutant qu'un problème en apparence particulier, arrive à faire voir (parfois, il est vrai, involontairement) ce qu'il y a de vraiment nouveau chez Heidegger, et permet par

cela même de découvrir la place qui revient à ce dernier dans l'ensemble de l'évolution philosophique. Et, dans la mesure où le premier volume introductoire de *Sein und Zeit* permet de le faire, il fait entrevoir aussi l'ensemble de la pensée heideggerienne. (Par ailleurs, M. Sternberger discute, pour ainsi dire entre parenthèses, plusieurs problèmes importants, qui dépassent les cadres du § 47. Nous signalerons les remarques très intéressantes concernant le rôle du langage chez Heidegger [pp. 10, 13, 82 sq.]. De plus, il confronte Heidegger, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Husserl, Jaspers, etc. et ses confrontations semblent toujours intéressantes et instructives, même lorsqu'on croit devoir en tirer des conclusions opposées à celles qu'il en tire lui-même. Enfin, plusieurs notes contiennent des remarques critiques généralement justes, concernant d'autres interprètes, critiques et continuateurs de Heidegger. Signalons encore une bibliographie, qui semble être à peu près complète.)

La méthode de M. Sternberger, qu'il appelle *expérimentale* (cf. pp. 1-4, 128), est intéressante et nous semble être fertile. Il commence par donner une définition naïve du problème dont il s'agit, dans ses deux aspects, ou voies d'accès, principaux : l'expérience du fait qu'un autre homme meurt ; le savoir de ce que je dois mourir moi-même. Ensuite, il constate que cette définition diffère de celle de Heidegger. Il y introduit des corrections successives, en la rapprochant ainsi progressivement de celle qu'il trouve dans le texte. Mais, en le faisant, il se demande chaque fois si la correction verbale introduite ne nous éloigne pas du phénomène lui-même. Ainsi, M. Sternberger nous donne non pas une simple *paraphrase*, mais une *interprétation* philosophique du texte heideggerien qu'il étudie : il nous fait assister à sa *genèse*, et le confronte avec la *chose* à laquelle il se rapporte.

Grâce à cette méthode, le livre de M. Sternberger est, sans aucun doute, un livre philosophique. Il permet de *comprendre* le texte heideggerien comme doit être philosophiquement compris un texte philosophique : de le comprendre comme étant vrai ou faux. En fait, M. Sternberger veut nous faire comprendre la pensée de Heidegger en la présentant comme une *erreur*. Or, personnellement, nous croyons que c'est lui-même qui se trompe en le faisant, et qu'il se trompe, du moins en grande partie, parce que la pensée qu'il critique n'est pas tout à fait celle de Heidegger, en s'écartant de cette dernière précisément là où celle-ci est vraiment nouvelle et profondément vraie. (C'est que M. Sternberger interprète, en fin de compte, le *Dasein* comme si il s'agissait d'un *Vorhandensein* [cf., par exemple, les pp. 87, 107, 111]. Par ailleurs, ce qu'il reproche à Heidegger se dirige, en fait, contre la philosophie en tant que telle.)

Ceci atténue, certes, la valeur du livre, mais ne l'annule pas complètement. En étant philosophique, et non pas seulement verbale, la critique de M. Sternberger confronte la description du phénomène faite par Heidegger avec le phénomène même, en le présentant d'un autre point de vue, qui semble être très proche de celui de Kierkegaard-Nietzsche-



Jaspers. Or, l'étude d'une telle confrontation est toujours utile à la compréhension de la théorie confrontée ; même si la théorie est faussée et la conclusion erronée. Et c'est pour cette raison que nous croyons devoir recommander la lecture du livre de M. Sternberger.

A. KOJEVNIKOFF.

W. SESEMANN. *Die logischen Gesetze und das Sein*. Collection « Eranos », II. Kaunas, 1932. 8°, p. 170.

Ce livre se rattache immédiatement aux *Studien zum Erkenntnisproblem*, que M. Sesemann publia en 1927 dans la même collection. Il suffit de lire quelques pages de la publication de 1932 pour s'apercevoir de l'influence considérable que la pensée de Heidegger a exercée entre temps sur l'auteur qui, par ailleurs, se rapproche en certains points de Nikolai Hartmann. Mais hâtons-nous de dire que cette constatation n'est rien moins qu'un reproche. Au contraire.

L'esprit heideggerien se fait sentir déjà par le fait que les analyses de M. Sesemann sont maintenant beaucoup moins gnoséologiques et logiques qu'ontologiques. Et nous tenons à souligner que son livre contient de véritables *analyses ontologiques*, et non pas — comme tant d'autres — des dissertations sur l'ontologie : des programmes, des critiques, des introductions. On peut dire que, dans un certain sens, M. Sesemann nous présente une tentative de réaliser une partie du programme tracé par Heidegger dans le premier volume de *Sein und Zeit*, de nous dire ce qu'est cet être essentiellement temporel que Heidegger a fait entrevoir dans son Introduction à l'ontologie.

Le livre est donc consacré à l'analyse de l'être lui-même, et la confrontation de l'être et des lois logiques n'est qu'un point de départ et une voie d'accès. Cette confrontation peut se faire dans deux directions fondamentales : dans celle du sujet et dans celle de l'objet. D'où la division du livre en deux parties : A. Les lois logiques dans leur rapport avec l'être rapporté au sujet (*subjektbezogen*) et avec l'être psychique ; B. Les lois logiques et l'être autonome quant à existence (*daseinsautonom*).

Le logique s'arrête là, où commence l'indéterminé. Or, quant au sujet, l'indéterminé se trouve non pas seulement dans la vie émotionnelle, mais même dans l'activité proprement cognitive. D'autre part, le déterminé, c'est-à-dire le logique, ne se limite pas au conceptuel : il se retrouve dans ce qui est encore en-deçà du concept. Dans l'objet perçu, notamment. L'aspect spatio-statique, qui caractérise le logique, est aussi prépondérant dans la perception. D'où l'analogie frappante entre la structure du monde des objets perçus et la constitution de l'univers des concepts, et la facilité de passer de l'un à l'autre. Mais cette analogie ne vaut que pour le côté chosiste (*Dinglichkeit*) de la perception qui, n'étant qu'un élément intégrant de cette dernière, ne l'épuise jamais complètement. Pour étudier le rapport du logique et de l'être, il faut donc confronter le logique avec le phénomène intégral de la perception, en considérant aussi

la perception interne, l'introspection. Et, en le faisant, M. Sesemann aboutit à des résultats très intéressants et — souvent — inattendus. Il nous fait voir les limites du logique dans les objets perçus extérieurs, et — surtout — dans la « perception » du réel subjectif, qui se soustrait presque complètement à la détermination, c'est-à-dire à la chosification, c'est-à-dire à l'objectivation, c'est-à-dire au logique.

Mais ces analyses de la première partie, consacrées à l'être rapporté au sujet et au sujet lui-même, ne font qu'introduire les analyses de la deuxième partie, où il est question de l'être dans son indépendance par rapport au sujet. Cet être est caractérisé par le fait du *devenir*, du *mouvement en général* (*Bewegtheit*), ayant comme cas particulier le mouvement proprement dit, le déplacement.

C'est par l'étude de ce cas particulier que commencent les recherches proprement ontologiques de M. Sesemann. Une discussion approfondie des paradoxes de Zénon et de la conception scientifique moderne du mouvement montre que le phénomène du temps — qui est à la base de tout devenir — y est mécompris et — en fait — escamoté. Le temps, interprété en tant que *passé*, est spatialisé. Cette *objectivation* (*Vergegenständlichung*) du temps permet de l'insérer dans le logique, mais l'escamote en tant que base ontologique du déplacement, du devenir. Pour révéler l'essence du mouvement, il faut rendre au temps son caractère d'*actualité* (*Aktualität*), de création. Mais en le faisant, on introduit nécessairement un élément d'indétermination, c'est-à-dire quelque chose qui se soustrait au logique. L'ayant montré pour le mouvement proprement dit (I), M. Sesemann passe à des analyses plus générales et plus profondes, en confrontant la détermination logique et le *devenir* (II). Il aboutit ainsi à l'analyse de la *possibilité* (*Möglichkeit*) en tant qu'élément structurel de l'être temporel (III). Cette analyse est le point culminant du livre, et elle force l'auteur à poser les problèmes de la liberté, de la nécessité et de la contingence. Enfin, pour terminer, M. Sesemann précise et résume les points acquis, et indique la direction des recherches à faire (IV).

Nous ne pouvons pas rendre compte du contenu du livre. Nous n'avons pu qu'en indiquer brièvement le thème. Et nous avons tenu à le faire afin d'attirer l'attention des lecteurs sur cette publication importante, parue, malheureusement, dans une Collection peu connue et difficilement accessible. Et quant à la discussion critique, ce n'est pas dans un compte-rendu qu'elle peut être faite.

A. KOJEVNIKOFF.

MAX SCHELER. *Schriften aus dem Nachlass*. Band I. *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, 1 vol., in-8° de 468 p. Der Neue Geist Verlag., Berlin, 1933.

C'est une bien précieuse publication que celle des inédits de Scheler. Il faut être reconnaissant à Madame Maria Scheler de s'être consacrée à



cette lourde et belle tâche. Dans ce premier volume, elle a rassemblé un certain nombre de travaux relatifs à l'éthique et à la théorie de la connaissance qui ont été conçus au moment où Scheler écrivait *Der Formalismus in der Ethik*, et à la préparation desquels cet ouvrage fait allusion. Les études intitulées *Ordo Amoris* (pp. 225-262) et *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (pp. 263-326) seront de grande valeur pour qui veut connaître les idées fondamentales de Scheler. Dans la deuxième, Scheler nous décrit la méthode phénoménologique, invitation à boire aux sources même de l'expérience, empirisme radical, positivisme radical. Elle s'oppose à toute philosophie qui veut commencer par une théorie de la connaissance, ou qui croit le faire ; car toute théorie de la connaissance suppose un mode d'être, une vie, une épreuve. Ce qu'il y a de primitif, c'est le *Selbstdasein*, et la *Selbstgegenbenheit* des choses ; c'est le commerce intime avec les choses. Tout critère est postérieur et artificiel, il implique que l'on prend l'attitude d'un juge, alors que l'attitude originale est celle de l'agent, ou, plus exactement encore, comme nous allons le voir, celle de l'amant (pp. 267, 268, 269, 286, cf. p. 10).

Nous avons parlé d'empirisme, de positivisme. Mais cette philosophie n'a pourtant que bien peu de points communs avec l'empirisme et le positivisme classiques ; car elle admet des *a priori* matériels, et ces *a priori* sont liés au fait que l'expérience a une structure. Toute notre science, par des applications fausses du principe d'identité, bien plus, toute notre civilisation, s'est efforcée de « déstructurer » notre expérience. D'un monde plein de significations, on a fait un monde insignifiant. La phénoménologie s'efforcera, au contraire, de montrer dans leur état de totalité toutes les choses décomposées par la science, que ce soit la couleur rouge, ou un état de culture, ou un acte. Aux schèmes composés artificiellement, il faut substituer les structures préalables, préliminaires, qu'il s'agit de retrouver par un travail difficile ; le schème suppose un vide, mais la structure est structure d'une plénitude. Quand nous serons en face d'elle, nous pourrions nous livrer à elle ; au travail succéderait un loisir fécond, producteur d'actes (pp. 270, 273, 312, 316).

Le monde n'est pas seulement objet de connaissance ; il est obstacle, et il est porteur de valeurs, il est objet du travail et de l'amour. Bien plus, cet amour n'est pas seulement à côté de la connaissance ; il l'éveille, il la soutient, il la pousse. C'est cette identité de la véritable connaissance et du véritable amour qui constitue sans doute l'intuition fondamentale de Scheler ; en un sens la connaissance est amour de l'autre, et l'amour est connaissance de l'autre. Tous deux sont des actes d'ouverture. La connaissance est une relation d'être à être. « L'amour, écrit-il dans *Ordo Amoris*, c'est l'acte primitif par lequel un être, sans cesser d'être l'être déterminé qu'il est, s'abandonne, se livre, pour participer à l'autre être comme *ens rationale*, de telle façon pourtant qu'aucun ne devient une partie réelle de l'autre » (p. 238, cf. p. 271).

On voit comment à cette intuition fondamentale se rattache la con-

ception théistique développée dans *Das Ewige im Menschen*, l'affirmation d'un centre personnel du monde.

Les quatre autres études sont comme des applications de cette méthode générale. Dans *Tod und Fortleben* (p. 1-52), Scheler montre que le sens de la mort est un trait fondamental de la structure de la conscience qui, par son caractère essentiel même, devait échapper à une vie hâtive, habituée à glisser sur les surfaces, en évitant les profondeurs. Il y a en nous, à mesure que nous vivons, un rétrécissement constant des possibilités, et à la limite une annulation de toute possibilité, qui est la mort. Tout être vivant est « dirigé sur la mort ». Or, pour l'esprit moderne, tel qu'il apparaît d'après la définition de Sombart et de Max Weber, le monde est objet de calcul, de travail, et non plus de sentiment. Que je mourrai devient la conclusion d'un syllogisme, du syllogisme inductif défini par Mill. La mort n'est plus que quelque chose d'accidentel, dont la science d'après Descartes ou d'après Metchnikoff pourra venir à bout. Elle cesse même d'être une réalité ; pour le savant, il devient bien difficile d'établir une limite précise entre le vivant et le mort. La science nous détourne de la mort, nous divertit. Et c'est parce que l'homme ne pense plus profondément sa mort et le caractère essentiel de sa mort, que l'idée de sa continuation après sa mort tend à disparaître. Or, cette seconde idée aussi est liée à une structure fondamentale de l'expérience, à cet élan qui nous fait dépasser sans cesse le présent. Retrouver le sens de la mort, ce sera du même coup retrouver le sens de notre survivance à la mort<sup>1</sup>.

L'étude sur la pudeur (pp. 53-148) nous fait voir en elle un retour de l'homme sur soi, une défense contre la généralité, une préservation de notre noblesse. La disparition de la pudeur n'est pas un progrès, elle est liée à une sorte d'avilissement, à une négation des valeurs et du caractère intime des valeurs, comme la disparition du sens de la mort était liée à un manque de profondeur.

Dans les pages intitulées *Modèles et chefs* (pp. 149-224), Scheler distingue le *Führer* et le *Vorbild* ; l'important, c'est de se choisir un modèle ; la question de choix du chef ne peut venir qu'après. Et parmi les modèles, il étudie le saint, le génie, le héros.

1. Peut-être serions-nous amenés à nous poser quelques questions au sujet, non pas de la méthode que nous avons brièvement exposée en parlant des études sur la phénoménologie et sur l'ordre de l'amour, mais de ses applications qui font l'objet des autres articles. J'ai entendu M. Landsberg faire observer que le sens de la mort doit être plus radicalement distingué que ne le fait Scheler du sens du vieillissement, et n'est pas obtenu par une sorte de passage à la limite. On peut se demander également si l'homme ne peut parfois, à mesure qu'il vit, et tout au moins pendant un certain temps, voir croître ses possibilités, au lieu de les voir décroître, de sorte que même le point de départ pour le passage à la limite ne serait pas aussi nettement donné que le croit Scheler. Enfin cet anti-intellectualisme ne rationalise-t-il pas la mort, tandis que celui qui la voit comme quelque chose de contingent la rend peut-être plus dramatique encore ?

Enfin la dernière étude, *les Trois Faits* (pp. 327-383), fait voir dans le monde de la science un monde hétérogène par rapport à celui de la réalité, une création du savant qui ne peut être obtenue par de simples opérations d'abstraction<sup>1</sup>.

Dans *Modèles et Chefs*, Scheler nous montre comment devant le génie « les choses s'ouvrent d'elles-mêmes, laissent échapper leurs richesses mystérieuses, font briller sans cesse des valeurs nouvelles ». Cette impression de richesse, de valeur accrue, de monde ouvert, n'est-ce pas précisément celle que nous donne l'œuvre même de Scheler ?

Jean WAHL.

Hans REINER. *Das Phaenomen des Glaubens dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalts*. XI + 256 p. Halle, Niemeyer, 1934.

Dans la première partie de son livre, M. Reiner analyse le phénomène de la croyance tel qu'il se présente dans l'expérience non-religieuse, et il distingue la croyance théorique (croyance qui se dirige ou vers l'existence ou vers la modalité ou vers la vérité) et la croyance en tant que confiance. La deuxième partie donne un abrégé de la philosophie existentielle de Heidegger, en appuyant surtout sur les notions de désespoir, angoisse et « être projeté » (*Geworfensein*). Ce sont là des choses bien connues et M. Reiner ne les approfondit nulle part.

Il en va autrement dans la troisième partie de son livre, qui traite de la foi religieuse. Là, c'est plus difficile : M. Husserl ne s'est jamais occupé de la question, M. Heidegger est athée, les recherches de M. Otto ont paru avant *Sein und Zeit* et M. Tillich n'est pas chrétien. M. Reiner doit donc marcher tout seul dans la nuit. Voici la solution à laquelle il arrive. L'homme, dans la vie de tous les jours (*Alltaeglichkeit*), vit dans la croyance. Il croit que le soleil se lèvera, il croit que son « projet » (au sens heideggerien de *Entwurf*) de l'Univers est juste. Seulement, ce « projet » peut être déçu ; l'homme voit le sens de son univers mis en question, il se trouve en face du néant, il est désespéré et plein d'angoisse. Aussi est-il bien obligé à se faire une nouvelle confiance qui serait à l'abri du doute, à refaire l'intimité qui le liait au monde — bref, la foi est née. Cette foi est d'ordre général et non seulement religieuse ; ainsi, par exemple, on ne saisit les autres hommes que par la foi ; car c'est leur corps qui se présente à l'observateur, et c'est leur essence intérieure qui intéresse. Ensuite, puisque l'homme se sent « jeté » dans ce monde, il est naturel qu'il trouve un être qui l'y a jeté ; M. Reiner en infère : un dieu au-delà du monde, dieu dont les qualités correspondent, d'une façon non moins naturelle, au désespoir de l'homme. Il aimera ce dieu parce que Dieu l'aime, il aura une confiance absolue quand, par de nouvelles déceptions et de nouveaux « projets », il aura élevé sa foi à une hauteur où il ne cherchera plus à comprendre le sens du monde et du moi. La religion est le soutien de l'homme qui lui rend l'existence possible (p. 147). La foi se produit donc dans

l'individu et c'est pourquoi M. Reiner qui, pourtant, prétend avoir pris la religion chrétienne pour modèle (p. ex. p. 202) ne parle de la révélation, du document religieux, de l'histoire religieuse, etc., que dans le dernier chapitre. Église, institution, dogme, voilà des choses dont M. Reiner ne sait que faire ; tout cela lui paraît assez éloigné de la foi et de la religion. Il ne tient qu'à la foi pure, si pure qu'il ne sait plus, à la fin de ses recherches, s'il doit opter pour Jésus ou pour M. Hitler.

Pour M. Reiner, l'homme est un être qui est constitué par la foi (p. ex. p. 108), mais qui est incapable de parvenir à la foi par ses propres forces et la reçoit donc par la grâce (p. 163). La foi religieuse et la foi qui est la base transcendantale de l'univers de l'homme sont une seule et même chose (p. 162) ; pourtant, la foi religieuse est créée dans l'individu seulement par le désespoir et par l'angoisse (p. 130). La foi religieuse est constitutive pour l'homme, mais elle peut être anéantie par la déception et l'homme peut vivre sans foi (p. 195). L'individu croyant est uni au monde, l'homme désespéré en est séparé ; c'est pourquoi la foi est plus vraie ; mais il est possible que l'on ne puisse rendre vraisemblable la foi en Dieu (p. 142).

Si ce qui précède n'était pas composé de citations, il serait temps de dire : soyons sérieux. Mais nous le sommes au plus haut degré. En effet, il est nécessaire de temps à autre de protester contre des ouvrages de cette espèce, car ils tournent la philosophie en ridicule. M. Reiner n'a aucun droit de se réclamer de Husserl et de Heidegger. Pour l'avoir, il ne faut pas fonder la notion de foi précisément sur la confusion de *faith* et *belief*, surtout si l'on a commencé par les distinguer ; il faut faire le départ entre ce qui est constitutif et ce qui est historique ; il ne faut pas se servir d'une pensée fondée sur la finitude de l'homme pour construire un déisme plat qui n'aspire qu'à une vérité subjective ; il faut se rappeler que quelques termes savants et chics, même embellis de force points d'exclamations et soulèvements, ne suffisent pas à remplacer le travail et la réflexion.

E. WEIL.

N. HARTMANN. *Das Problem des geistigen Seins*. 8°, p. XIV + 482. Berlin, Walter de Gruyter, 1933.

Le livre de Hartmann est un symptôme de la renaissance hégélienne : c'est en fait une *Phénoménologie de l'esprit* nouvelle que l'auteur se propose de nous donner. Non pas que le livre soit hégélien, mais c'est à Hegel cependant qu'il se rapporte. Aussi le problème de l'être de l'esprit se rattache-t-il pour M. Hartmann, et ce nécessairement, aux problèmes de l'être historique. En effet, tout « esprit » a nécessairement une « histoire » et si l'inverse n'est pas vraie, c'est-à-dire, si tout ce qui possède une histoire n'est pas nécessairement « esprit », toute histoire est néanmoins « aussi une histoire de l'Être spirituel » (p. 37).

Le problème de l'être spirituel, ou de l'être de l'esprit, est un problème ontologique. En effet, pour M. Hartmann, ce n'est pas seulement par son

contenu, mais même par son mode d'être, que l'être spirituel forme une région — ou un plan — propre de la réalité. La réalité — ou le « monde » — est, nous dit-il, composée de plusieurs « plans » superposés, le plan de l'être matériel, le plan de la vie, de l'âme, de l'esprit (p. 14). Chacun de ses « plans » possède ses principes ou catégories propres. Aussi ne peut-on jamais expliquer l'un de ces « plans » et son être par les catégories d'un autre « plan ». Ni par celles du plan inférieur, ni, non plus, par celles du plan supérieur. La vie ne s'explique pas à partir de l'esprit, non plus qu'à partir de la matière. Dans cette structure hiérarchique du monde le plan supérieur a un être propre, irréductible à celui du plan inférieur, mais nullement indépendant de celui-ci. Au contraire, les plans inférieurs portent — ou supportent — l'être « dépendant » des plans supérieurs, comme la *conditio sine qua non* de celui-ci. Les plans inférieurs sont les « plus forts », ce qui n'empêche cependant pas les plans supérieurs de garder par rapport à ceux-ci et à leurs catégories une certaine « autonomie » et « liberté ». Ces rapports de dépendance et d'autonomie — M. Hartmann insiste là-dessus — sont absolument irréversibles : l'inférieur ne s'explique pas par le supérieur (p. 16).

L'être spirituel se présente dans le monde sous les trois formes suivantes : 1<sup>o</sup> esprit personnel, 2<sup>o</sup> esprit objectif et 3<sup>o</sup> esprit objectivé. D'ailleurs, c'est l'esprit objectif qui en est la forme principale, celle qui nous révèle l'esprit dans son être le plus « spirituel ». En effet, l'esprit personnel est inconcevable comme isolé, en dehors de la sphère de l'esprit objectif : c'est son âme que chacun « a pour soi » ; l'esprit, on le partage nécessairement avec d'autres : la conscience isole, l'esprit unifie (p. 61).

L'esprit personnel et l'esprit objectif forment « l'esprit vivant » (*der lebende Geist*), qui se caractérise par : a) sa réalité, b) son individualité, c) son existence, à laquelle est nécessairement liée d) sa temporalité. D'ailleurs, l'existence et la temporalité sont selon M. Hartmann des catégories qui embrassent tout le réel. Il ne s'agit donc nullement de l'existence dans le sens de la « philosophie existentielle » ; l'existence est simplement opposée à l'essence. Il ne s'agit pas, non plus, d'une temporalité propre au monde de l'esprit et qui l'isolerait du monde des choses : il n'y a qu'un seul temps (p. 70) et l'insistance sur la temporalité de la réalité spirituelle est dirigée contre tout essai de confiner l'esprit dans la région « supérieure » de l'intemporel.

L'esprit est dans le temps comme dans le réel, mais il y est d'une manière propre, celle d'un processus, et dans son être il se maintient identique à lui-même malgré le changement. L'esprit n'a pas de substance qui demeure et le porte (comme la vie) ; son identité, il la doit à lui-même. La temporalité et la réalité de l'esprit impliquent sa finitude et aussi son rapport étroit à l'espace : il est lié à l'espace bien que dans son être il le surmonte. Tout cela, en dernière analyse, parce que l'esprit réel est nécessairement et essentiellement « dans le monde réel ».

Par la suite M. Hartmann étudie « l'individualité spirituelle » dans son

être qui est constitution et construction de soi-même par soi-même. Là encore il insiste sur la corrélation de l'« esprit » et du « monde ». L'être spirituel seul, en effet, possède un « monde » objectif, à la différence de l'être purement vital, qui est en quelque sorte enseveli dans son milieu auquel il ne peut s'opposer. Tous ces traits sont précisés dans et par l'étude de la personnalité et de son mode d'être : existence au milieu de « situations » changeantes. La personnalité n'est pas une substance : elle est une unité complexe d'actes qui se constitue dans sa temporalité et dont l'ensemble, la totalité, n'est jamais donné à la fois. L'esprit personnel est le seul être capable d'entrer en rapport avec le monde des valeurs (p. 137), il est aussi le seul être capable de décider et de se décider : c'est en cela que consiste sa liberté.

L'étude de l'esprit individuel et personnel nous mène nécessairement à l'esprit objectif, constitué par les *contenus* des actes spirituels, contenus qui, comme tels, s'avèrent « séparables » de la personne et, devenant trans-individuels et transpersonnels, acquièrent un mode d'être propre et distinct de celui des personnes qui y participent. L'esprit objectif, qui a pour support un groupe social, embrasse chez M. Hartmann des choses assez hétérogènes : l'esprit du temps, l'esprit d'un peuple, le langage, la science, les mœurs, l'art, la religion et le mythe, à peu près tout ce que dans la sociologie durkheimienne on appelle conscience collective et représentations collectives. La grande différence entre cet esprit et l'esprit personnel gît dans le fait que le premier n'a pas conscience de soi en lui-même, et qu'il n'a conscience de soi, et alors, nécessairement, conscience incomplète et inadéquate, que dans et par les individus. Cette inadéquation — et la contingence qui en résulte — appartient à l'essence de cet esprit et de l'existence historique en général, étant donné que c'est l'« esprit objectif » qui est le véritable sujet ou porteur de l'histoire.

Un chapitre spécial (pp. 290-392) est consacré à l'étude du « véritable » et du « faux » dans l'esprit objectif : mode, opinion publique, bourrage de crânes, etc. Phénomènes auxquels est opposé le domaine du « véritable », c'est-à-dire le royaume de la pensée, de la science, du savoir.

Nous passons ensuite à l'esprit objectivé, c'est-à-dire à l'esprit qui s'est incarné dans les produits de la science, de l'art, etc., d'une activité spirituelle en général, et qui, par là même, devient indépendant et « séparable » non seulement par rapport aux créateurs ou producteurs de ces « objets », mais encore par rapport à l'esprit objectif lui-même : ainsi les « objectivations » de l'esprit grec ou romain demeurent, bien que depuis longtemps l'esprit objectif de Grèce et de Rome soit mort et devenu irréel.

Une série de chapitres analyse le mode d'être de ces objectivations de l'esprit : œuvres d'art (qui sont là, même si personne ne les regarde) théories scientifiques et philosophiques, etc. etc., leur actualisation dans la conscience et leur retombée dans l'oubli, etc.

L'objectivation est une nécessité pour l'esprit. Mais aussi une chaîne,

un obstacle à son mouvement, ce qui implique une dialectique de « liens » et de « libération », dialectique qui se retrouve dans les rapports de l'esprit avec son « propre passé », et le passé en général. On interprète ce passé à partir du maintenant, et c'est lui aussi qui nous permet de comprendre le présent. Le passé s'oppose à nous ; mais c'est aussi lui qui nous porte. Et c'est dans cette dialectique de la conscience historique que l'esprit vivant prend conscience de lui-même.

Le livre de M. Hartmann est, comme on voit, fort intéressant, plein de choses justes, d'analyses assez subtiles. Plein aussi de bon sens. Et cependant on le ferme avec un soupir de soulagement. C'est vraiment trop *gründlich* ! On ne peut s'empêcher de penser combien toutes ces choses intéressantes étaient plus vivantes — quoique souvent moins justes — lorsqu'elles furent présentées par Scheler ou Heidegger. Sans parler de Hegel, bien entendu.

A. K.

H. DIEM. *Kritischer Idealismus in theologischer Sicht, eine Auseinandersetzung mit Heinrich Barth*. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, VII, 2). München, Chr. Kaiser Verlag, 1934 in-8°, v + 105 pages.

On peut apprécier l'intérêt de ce petit livre, en songeant que le philosophe Heinrich Barth fut étroitement associé dès les premières années de l'après-guerre au travail de rénovation que poursuivaient les théologiens et les philosophes groupés autour de la Revue *Zwischen den Zeiten*. L'auteur à qui l'on doit le présent examen de l'idéalisme critique était déjà connu par une étude sur *Philosophie et Christianisme chez Kierkegaard*, dont le thème trouve son prolongement naturel dans cette nouvelle enquête. Le point de départ de celle-ci, c'est justement un travail mené en commun, il y a quelques années, autour de l'œuvre de Kierkegaard, et c'est le dialogue entre le pasteur Hermann Diem et le philosophe Heinrich Barth, dans ses contacts et ses divergences, qui nous est en quelque sorte restitué ici ; l'utilité ne peut en être niée, car il illustre de façon typique le sens d'une rencontre entre un théologien d'observance « dialectique » et un philosophe aussi au courant que possible des exigences de cette dernière.

C'est à l'analyse de l'œuvre déjà importante de H. Barth que M. Diem consacre la première partie de son livre. La « rencontre avec la théologie » intervient ensuite, avec tous les thèmes qui sont à l'ordre des préoccupations actuelles : connaissance naturelle de Dieu, notion de temps et révélation, etc. Ce qui s'en dégage, c'est que le cas de H. Barth montre ce que signifie faire de la philosophie « comme chrétien », et annonce par là que jamais il ne doit s'agir d'aboutir à une « philosophie chrétienne », le prédicat « chrétien » ne s'attache toujours qu'à la *foi* et non point à l'œuvre (cf. p. 62), et il n'y a pas davantage de résidu matériel de la foi

dans cette œuvre. On regrette de ne pouvoir insister davantage ici ; certaines pages vigoureuses ont toute la valeur d'un point de départ.

Henry CORBIN.

Arnold METZGER. *Phänomenologie und Metaphysik. Das Problem des Relativismus und seiner Ueberwindung*. Halle a. Saale, Max Niemeyer Verlag, 1933, in-8°, xvi + 270 pages.

Comme l'indique le titre de cet ouvrage, il s'agit de découvrir, en confrontant les résultats de la phénoménologie et les intentions de la métaphysique tournées en dérision par le relativisme, un moyen de surmonter ce dernier. L'auteur, il est vrai, ne conclut nullement par une profession de foi phénoménologique ; il voit plutôt dans la direction imprimée par Husserl le cas d'une rencontre « exemplaire » entre la philosophie qui ne peut renoncer, sans cesser d'être elle-même, à avoir accès à l'être, et la critique positiviste qui aboutit à vider de sa réalité toute conception du monde. Ce cas ne prend toute sa valeur qu'à la condition d'être saisi dans ses présuppositions historiques.

M. Metzger se préoccupe donc tout d'abord de préciser la notion de phénoménologie. L'entreprise est assez complexe, puisque, si l'on est bien d'accord pour « se tourner vers les choses » (*Wendung zu den Sachen*), le mot de « choses », comme le mot de *Wesen*, résonne assez différemment selon qu'il est pensé par un Husserl, un Scheler ou un Heidegger. Pour montrer les prémisses communes, l'auteur évoque le « principe des principes » énoncé par Husserl : « Tout ce qui se présente originairement à nous dans l'intuition est simplement à prendre comme il se donne, mais uniquement aussi dans les limites dans lesquelles il se donne. » L'enquête trouve ainsi son point de départ, et en se référant à la conférence d'A. Reinach « Sur la phénoménologie » (1914), on peut déterminer celle-ci comme la connaissance du « royaume de l'*a priori* mis à nu ». Les « choses » sont les objets idéaux, c'est-à-dire les objets possibles d'une expérience « catégoriale » ; l'orientation vers les choses est une orientation vers l'*a priori* comme objet, liée chaque fois au point de vue du phénoménologue.

Mais le fait de cette conversion ne saurait se comprendre dans l'histoire de la philosophie que comme une réaction consécutive à la chute de ce que l'on appellera en gros la position rationaliste. M. Metzger procède alors à une herméneutique du *cogito* et de la position philosophique qui a en lui son fondement. Le lien entre Dilthey et la phénoménologie se révèle ici, et ce sont les formules de Dilthey qui servent de fil conducteur (p. 22 et sq.) : « L'arrière-fond métaphysique et religieux de la position rationaliste ne nous est plus évident. » Au motif du *cogito* s'est substitué le motif du *vivo*. Il faut alors se demander comment comprendre ontologiquement ce fait du *vivo*, comme « *primum datum* ». Or, c'est justement parce qu'à l'horizon il y a le crépuscule du *cogito* que la « vie » se présente à la compréhension. Il y a là au fond un seul et même problème : déclin de la pensée rationaliste, et position de l'homme au centre de la

recherche philosophique, parce que son horizon est celui de la « variance », de la raison relativée.

Le relativisme est une situation-limite (p. 71) ; c'est le terme d'un processus historique qui a déraciné l'existence humaine de toute certitude, et l'a placée dans la « situation du désespoir » (« situation » étant ici un terme ontologique, qui concerne la constitution du monde dans son être). Non seulement la subjectivité est devenue problématique, mais sa signification transcendante est déçue, qu'elle reposât ouvertement ou non sur la certitude chrétienne du salut. On peut voir dans la « philosophie de la vie » et dans la phénoménologie un effort convergent pour assurer un fondement nouveau à l'idée d'être (p. 39). Je suis là, et en face de moi est le monde. « Les choses (Dilthey dit « le vivant ») sont ce au-delà de quoi je ne puis remonter. » Au lieu de les détruire, en les réduisant en éléments de constructions rationnelles, il faut une connaissance qui s'abandonne à ce que les choses sont.

L'auteur montre alors le caractère spécifique de cette attitude dans la partie centrale de son travail, contenant avec une herméneutique des *Logische Untersuchungen* de Husserl, une confrontation de la phénoménologie et de la philosophie de la vie. Leur intention mieux accentuée, la divergence ne tarde pas à apparaître entre l'une et l'autre, car d'une part la phénoménologie est allée jusqu'au bout du relativisme (p. 70), et d'autre part le fait de prendre l'*a priori* comme objet marque une opposition décisive avec la tentative de la « philosophie de la vie » pour fonder l'*a priori* par l'irrationalité. La signification de la philosophie de Husserl réside dans ce fait qu'il fut le premier penseur à saisir le problème posé à la philosophie par la situation-limite du relativisme, celle du sujet vidé de lui-même. Son point de vue est au-delà de tout transcendantalisme, le sujet doit retrouver l'accès de l'être.

Finalement M. Metzger ne peut regarder que comme un échec la tentative de la phénoménologie pour dépasser le relativisme (p. 225). On ne contestera pas qu'il ait fort bien vu le problème ; ses analyses sont poussées avec rigueur et riches en aperçus. Il est plus difficile de reconnaître sa tendance positive ; la conclusion ne l'indique que discrètement, et elle semble se diriger vers un idéalisme renoué, dans lequel le sujet, en se transcendant dans l'acte de la compréhension de soi-même, est « la base assurée de la réalisation de l'idée d'être dans le monde (p. 224) ».

Henry CORBIN.

Paul L. LANDSBERG. *Einführung in die philosophische Anthropologie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1934, in-8°, iv + 199 pages.

Dans cet ouvrage, M. Landsberg s'est proposé de donner une introduction à un thème de recherche qui caractérise particulièrement les soucis de notre époque. En dehors même des milieux philosophiques, il est beaucoup question de l'homme, de la personne, du concret, non d'ailleurs

sans quelque danger pour le sérieux de ces problèmes ; car avant même qu'ils aient pu être élaborés avec les efforts qu'impose une conscience philosophique, parler d'anthropologie pourrait bien devenir une banalité ; cela ne veut pas dire qu'il y aurait quelque chose de changé, sinon à la surface. L'introduction de M. Landsberg, conçue avec méthode et écrite avec élégance, sera, du moins, la bien venue comme un guide offrant une orientation à travers les problèmes qui sont actuellement groupés sous le nom d'« anthropologie philosophique ». Élève de Max Scheler, il était tout préparé à traiter ce sujet qui était au centre des préoccupations du philosophe de Cologne lorsqu'il fut surpris par la mort. Aussi y retrouve-t-on, avec sympathie, le monde de ses idées, et l'on s'associe à l'hommage dans lequel M. Landsberg déclare que la tâche de ses amis et de ses élèves doit être d'en fixer les traits pour l'histoire de la philosophie.

L'auteur a groupé ses recherches en quatre chapitres. Le premier traite de la nature de l'anthropologie philosophique, et tend principalement à la distinguer de toute discipline positive s'occupant des caractéristiques de l'espèce humaine. La question porte « sur le mode d'être particulier de l'être humain dans sa totalité (p. 22) ». On s'aperçoit que la dégradation même du terme qui, après avoir eu au XVIII<sup>e</sup> siècle une signification proche de celle qui est proposée ici, finit par relever exclusivement du domaine des Facultés des sciences, doit devenir à son tour un problème de l'anthropologie philosophique. Pénétrant au cœur de celle-ci, l'auteur développe les « motifs de la compréhension de soi-même » (chap. II), c'est-à-dire le mode propre selon lequel un homme ou un groupe humain accomplissent leur expérience du monde ; depuis Humboldt et Dilthey c'est cette notion de *Weltanschauung* qui est le centre de toute interprétation (p. 31). Comme il faut ensuite montrer l'enracinement de leurs conditions émotionnelles et historiques dans l'existence humaine, leur origine se révélera dans le caractère de finitude propre à cette existence ; d'où la question du rapport entre la signification de telle conception du monde déterminée et la destination de l'homme comme tel, c'est-à-dire l'idée d'humanité. Un troisième chapitre montre les formes définies dans lesquelles peut s'exprimer la conception de l'homme : mythique, poétique, théologique, et pousse une confrontation détaillée avec le naturalisme évolutionniste. Enfin la dernière partie de l'ouvrage montre la valeur et le mode de l'expérience intérieure, c'est-à-dire la valeur poétique de la connaissance anthropologique, telle qu'elle est soumise aux conditions ontologiques de la compréhension et aux conditions empiriques du destin.

Évidemment M. Landsberg se défend bien d'avoir voulu introduire à un système qui lui soit personnel ; il a simplement voulu coordonner les thèmes de l'anthropologie en formation, et on a pu les reconnaître au passage (cf. préface du livre). Pour répondre à son intention et en montrer la fécondité, le mieux serait donc de discuter les questions qu'il a dû

nécessairement laisser ouvertes. On ne le peut malheureusement ici. Disons seulement que l'équation proposée (p. 49) entre « anthropologie philosophique » et « philosophie anthropologique » pourra prêter à de graves malentendus. Si vraiment elle répond à l'intention centrale, ne faudra-t-il pas perdre beaucoup de temps pour expliquer au profane que ce n'est pas là de l'« anthropologisme » ?

Henry CORBIN.

Gerhard KRUEGER. *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*. Tübingen, J.-C.-B. Mohr (P. Siebeck), 1931, in-8°, VII + 236 p.

L'intérêt capital de cet ouvrage est de préciser une question qui, pour beaucoup peut-être, rend un son étrange : quelle sorte de métaphysique Kant, l'auteur de la critique, a-t-il voulue, et sous quel horizon l'a-t-il voulue ? Développer cette question, ce n'est pourtant que suivre l'intention initiale de Kant lui-même, et la rigueur avec laquelle, pas à pas, grâce aux ressources d'une connaissance de tous les détails, M. Krüger met en œuvre les textes du philosophe témoigne bien que la question posée est au principe d'une interprétation authentique. Évidemment on pensera ici au propre livre de Heidegger sur « Kant et le problème de la métaphysique » ; M. Krüger reconnaît que son interprétation doit à l'enseignement de Heidegger une impulsion décisive ; pourtant le livre de celui-ci ne se présente que comme une esquisse d'« ontologie fondamentale » basée sur la *Critique de la Raison pure*. En outre, la finitude de l'homme s'accomplit et se détermine, selon l'analytique de l'existence, par rapport à la temporalité et à la mort ; cette finitude, M. Krüger la montre déterminée, selon Kant, par rapport à la loi morale et à l'obéissance envers ce commandement inconditionnel (p. 8). Son interprétation est essentiellement anthropologique, mais, bien entendu, il n'est pas question de répéter le « kantisme anthropologique » d'un Fries : la connaissance anthropologique est elle-même une partie de la téléologie, et doit être rattachée à un fond de présuppositions métaphysiques hors desquelles il n'y a pas à comprendre Kant.

L'auteur tient à établir dès le début que Kant n'a pas prétendu « détruire » l'ancienne métaphysique, mais que son effort se présente comme le dernier tenté pour la sauver, c'est-à-dire pour en fonder la valeur. Le sens de la *Critique* n'est point d'être un *Ersatz* (de la métaphysique ni de lui substituer une théorie de la connaissance. Kant parle de la métaphysique comme d'une « disposition naturelle » et indéracinable de l'homme, et de la *Critique* comme d'une « propédeutique » de la métaphysique. La *Critique* est dirigée contre « l'usage spéculatif » de la raison pure, mais non pas contre son usage en général. Elle a une utilité positive, « dès qu'on est persuadé qu'il y a un usage pratique (l'usage moral), radicalement nécessaire, de la raison pure.... La *Critique* a pour tâche de fonder la métaphysique sur une base morale, et cela malgré l'impossibilité de la métaphysique. Si l'on s'en tient à ce que dit

Kant, la « matière » de l'ancienne métaphysique est conservée (Dieu, liberté, immortalité), mais il faut renoncer à en rien savoir d'une science purement théorique et désintéressée ; l'homme ne peut et ne doit en atteindre un savoir que dans son obéissance au commandement moral qui lui révèle sa destination effective, inéluctable. S'il en détourne, c'est pour déchoir de la liberté dans l'arbitraire, de l'autonomie dans l'hétéronomie, et se soumettre au conformisme des dogmes historiques de son temps. C'est cette fuite qui est son « mal radical » (p. 6). La *Critique* est une discipline de la philosophie qui permet de mettre fin aussi bien à la présomption dogmatique qu'au désespoir sceptique. Mais sa valeur positive n'est concevable que par rapport à un monde considéré comme « monde créé », et à l'intérieur duquel l'homme occupe sa place à côté d'autres créatures. Ce projet de Kant, qui n'annonce guère la « philosophie moderne », forme ainsi le thème de la recherche de M. Krüger, dont la fécondité tient à ce qu'elle reprend ce projet comme *actuel*, « comme la critique des possibilités *actuelles* » (p. 11).

Les analyses de M. Krüger sont éminemment propres à déjouer les malentendus et les incompréhensions banales qui se sont multipliées au sujet de l'impératif catégorique, et à préciser la notion correcte du « formalisme » (en faisant oublier la nuance péjorative de ce mot). Il faut l'interpréter en pensant au lien de la philosophie pratique avec la vie : la philosophie ne fait que formuler comme un impératif ce que la vie connaît comme un commandement moral (p. 63). Celui-ci n'est point une esquisse (*Entwurf*) projetée par l'homme, il rencontre cet homme comme un « fait ». Ici, ni conformisme juridique, ni discipline autoritaire. S'il y a un impératif catégorique et s'il est réellement pensé, il concerne non point l'exécution (matérielle ou personnelle) de l'acte, mais l'acte lui-même comme tel, c'est-à-dire qu'il s'applique à la détermination de la volonté et non point à l'action (p. 71). On ne peut en imaginer à son gré la condition : l'homme n'y existe comme but final que si, *chaque fois* qu'il le pense réellement, il exécute « *seipso et actualiter* » ce que l'impératif prescrit. A la différence de la liberté de l'Esprit universel, telle que la conçoit Hegel, l'impératif catégorique contient comme but final quelque chose de radicalement individuel : la liberté monadique que j'ai dans l'instant présent, non point la liberté en général d'une faculté humaine empirique, mais son exercice *chaque fois*, déjà décidé et déjà lié. Car, avant tout usage de la volonté dans l'action, avant donc l'application de toutes les règles techniques, le sujet rationnel doit s'être choisi soi-même comme sujet « choisissant *actualiter* » (p. 73). C'est par ce choix seul qu'il est sûr de se choisir réellement soi-même, et non pas un « On » anonyme et fantastique sous les idées dominantes de son entourage sur le bonheur. « Dans la connaissance morale, l'être du sujet et de l'objet sont identiques ; l'objectivité pratique est la subjectivité authentique. » Ainsi donc, parler d'une *ontologie de la morale*, c'est proposer l'analyse de la « compréhension » des buts moraux en tant que moraux, donc de



l'homme comme être moral. Le mode d'existence propre de l'homme n'est accessible, parce que spécifiquement moral, que dans un mode d'existence lui-même moral. L'impératif catégorique, c'est une direction enjointe à l'existence, une injonction d'être, et, en tant que formulation de l'être, l'injonction d'esquisser (*Entwurf*) une éthique matérielle des valeurs (p. 74). Chaque homme porte obscurément en soi une métaphysique des mœurs, et, selon le mot de Kant, « avoir une telle métaphysique est le devoir même ». L'impératif catégorique est le principe pratique de la connaissance de nous-mêmes, en tant que nous avons une destination assignée dans la Création. L'impératif moral devient essentiellement dans ses formulations une ontologie pratique de la Création (p. 75).

Il est désormais possible de développer l'idée critique de la philosophie : la « critique » est introduite comme une « tâche morale de la philosophie » (p. 129). La véritable *Aufklärung*, c'est l'effort moral sur soi-même. Mais, la critique s'insérant elle-même dans le système théocentrique, elle n'a pas d'autre objet que les relations de l'être dans ce système. « La question transcendantale au sens critique se résout en une ontologie « éclairée ». C'est sous l'horizon de la Création que se trouve tout ce qui est, à savoir comme « créé, réservé à telle ou telle destination » (p. 150). L'ontologie critique ramène à une ontothéologie, et celle-ci signifie une « éthico-théologie ». Tel est l'ultime fondement sur lequel s'édifie le problème de la liberté, comme « origine de la différence entre philosophie théorique et philosophie pratique » (p. 164).

Le résultat historique de cette recherche est d'importance ; en la suivant jusqu'à son terme, il apparaît que ni les idéalistes allemands, ni les néo-kantiens n'ont véritablement saisi l'intention de Kant (p. 226). Plus féconde encore la tâche positive que M. Krüger assigne à son interprétation de la *Critique* dans la situation actuelle de la philosophie ; les indications sommaires données ici ne permettent pas d'insister là-dessus, mais on veut saluer son effort avec sympathie. On aura retrouvé et compris bien des choses, en cessant de voir un paradoxe dans le fait de parler de « Kant comme métaphysicien ».

Henry CORBIN.

## PSYCHOLOGIE ET LINGUISTIQUE

Maurice PRADINES. *Philosophie de la Sensation. II. La Sensibilité Élémentaire. Les Sens de la Défense*. Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Fascicule 66. 1 vol., in-8°, 381 p. Paris, Les Belles Lettres, 1934.

Ce livre de M. Pradines est une suite de ses études sur la philosophie de la sensation<sup>1</sup>. Après en avoir posé les problèmes les plus généraux

1. V. *Recherches Philosophiques*, vol. III.

— ceux de la qualité, de l'espace, de la perception extérieure, de la mémoire perceptive —, et après avoir examiné, dans le volume précédent, ceux des sens primaires qu'il qualifie de « sens du besoin » — le plaisir, le goût et l'odorat —, l'auteur consacre le volume présent à la sensibilité cutanée, à cet ensemble de données sensorielles qui constituent les « sens de la défense ».

La sensibilité cutanée semble nous mettre en présence d'une pluralité embarrassante de sens indépendants les uns des autres : douleur, toucher, perception tactile de l'espace, sens de la force, du mouvement, sens thermique etc. M. Pradines en cite toute une douzaine : la sensorialité cutanée finit par cesser de présenter une unité. On se trouve devant une anarchie complète de sensibilités n'ayant en commun que le fait qu'elles se localisent toutes dans l'épiderme ; quant au reste, aucune n'a rien à voir avec une autre. Ce qui nous oblige à rechercher un principe capable d'apporter de l'ordre, et de la subordination, dans ce chaos apparent.

Un tel principe est fourni, d'après l'auteur, par l'idée de la *représentation*, dont il fait le caractère central et le plus essentiel de la sensation. En effet, un acte de l'esprit qui cherche à dépouiller les affections sensorielles du caractère d'affectivité et à les transformer en représentations, c'est-à-dire en états qui présentent à la conscience un *objet* extérieur, coopère à la formation de toute sensation. C'est en ce sens-là que M. Pradines croit rencontrer une « volonté de représentation » à la base de toute sensibilité. Dans la mesure où cette « volonté » parvient à se réaliser, la sensation est plus parfaite et plus achevée ; d'autre part, si cette tendance à la représentation trouve, du côté de la nature spécifique de l'une ou de l'autre sensibilité, des obstacles insurmontables, il en résulte un avortement de la sensibilité respective ; tels sont les cas du sens olfactif et du sens thermique. Au moyen de ce principe un groupement et une certaine subordination peuvent être établis parmi les sensibilités cutanées, anarchiques en apparence. La douleur et le chatouillement sont exclus de la sensorialité proprement dite parce que, tous deux, ils restent au niveau de l'affectivité et n'arrivent pas à constituer une représentation véritable. Dans le contact, la pression légère et la pression forte, il faudra voir non pas trois sensibilités distinctes, mais autant de graduations d'intensité différentes du même sens, « car c'est la fonction qui cautionne l'unité de l'organe ; ce n'est pas la multiplicité brute des éléments de l'organe qui peut nous permettre de conclure à la multiplicité des fonctions ». La conséquence la plus importante de la conception de M. Pradines est de rétablir le sens tactile dans la position privilégiée que lui avait assurée la tradition. Ce n'est, en fait, qu'avec le tact que la sensibilité élémentaire se crée une extériorité véritable, vu que ce n'est que l'objet tactile qui mérite ce nom, parce qu'il s'oppose réellement au sujet. On est donc fondé à voir, dans le sens tactile, le support autant que le principe d'unité de toutes les sensibilités cutanées.



Cette étape sera dépassée par la vue et par l'ouïe, mais ces sens supérieurs ne la dépasseront qu'en s'appuyant sur le sens tactile, qu'en le développant et le complétant, en réalisant donc pleinement une aspiration qu'il porte et qu'il réalise lui-même dans une certaine mesure. Aussi M. Pradines ne considère-t-il pas la vue et l'ouïe comme supérieures au tact ; il qualifie plutôt ces sens de « tactilité supérieure ». D'autre part, il faut ne pas oublier que le niveau de la pure représentation n'est atteint par le sens tactile que sous la forme que l'auteur désigne comme « la plus épurée et comme la plus héroïque ». Mais même sous cette forme et, à plus forte raison, sous ses formes moins parfaites et moins parachevées, la sensibilité tactile ne réussit pas à se dégager complètement de la vie affective. Elle aboutit, il est vrai, à la sensorialité représentatrice, mais elle n'y parvient qu'à partir des besoins et des passions, base de départ dont elle ne peut s'affranchir.

La position de M. Pradines s'éclaire par la critique qu'il adresse à M. David Katz. Selon M. Katz il faut assigner au sens tactile un privilège épistémologique, parce que les données qu'il fournit comportent une impression immédiate de réalité. Étant donné le rapport qui existe entre la tactilité et la vie affective, cette idée revient à la conception de Maine de Biran (reprise par Dilthey, et défendue, de nos jours, par Scheler et par M. N. Hartmann) selon laquelle c'est surtout dans nos actions et dans nos passions que s'annonce et que se confirme la réalité du monde extérieur. M. Pradines est loin de vouloir contester l'existence d'une impression immédiate de réalité qui réside dans les faits affectifs ni celle de cette certitude « de chair et de sang » dont se revêtent ces faits. Mais il lui semble — et cette vue s'accorde d'une façon très heureuse avec une tendance qui se fraye jour de plus en plus dans la psychologie et dans la philosophie contemporaines — que la réalité garantie par l'affectivité est une réalité extrêmement subjective, faite de passions et de besoins. Pour se créer un monde objectif, le sujet doit se *représenter* les choses et les extérioriser, ce qui veut dire les mettre à distance de lui-même, et non pas chercher à en prendre une connaissance analogue à celle qu'il a de sa subjectivité affective. C'est donc le degré où les sens — dont le tact — réussissent cette mise à distance qui décide de leur valeur pour la constitution du monde objectif qui ne peut, par conséquent, être compris que comme l'œuvre de l'esprit et de l'intelligence travaillant au sein même de la sensibilité.

Aron GURWITSCH.

H. DELACROIX. *Les grandes formes de la vie mentale*. (Nouvelle encyclopédie philosophique). Alcan, 1934, 187 p., in-16°, 10 fr.

Peut-être les nombreux lecteurs auxquels s'adresse cette « Nouvelle Encyclopédie », et qui liront sans difficulté les *Grandes Formes de la Vie mentale*, devineront-ils qu'il s'agit d'un petit chef-d'œuvre. En tout cas, l'ayant lu, ils pourront étudier la psychologie même dans un manuel

médiocre sans danger pour leur largeur et leur liberté d'esprit : ils seront vaccinés. Peu de livres ont une telle vertu.

Mais les philosophes « de métier » qui croiraient absorber en quelques heures quelques pages de psychologie seront bien attrapés : happés aussitôt par des formules où toute la philosophie est en question, précipités de force dans un bain métaphysique, et contents d'y être. Comment échapper à des phrases comme celle-ci : « la conscience est un système d'ensembles mouvants qu'emporte le devenir du monde » (p. 13) ? Ou cette autre, sur le réveil : « la vertu de l'attention et de la conscience est de surprendre ce qui n'existe qu'à leurs dépens » (p. 20) ? Ou cette image immense : « les irrationnels sont les mondes éteints de la raison » (p. 150) ?

Les familiers des autres œuvres de M. Delacroix connaissent son style : extraordinairement libre ; par rapport à la phrase et par rapport à la page ; qui bondit par-dessus les idées, ou retombe sur elles à pieds joints ; qui reprend certaines formules avec un martellement nouveau. Une transposition stylistique de la manière qu'ont les musiciens de se libérer des conventions.

Mais, si ce livre plus que tout autre doit devenir classique, ce sera d'abord pour avoir fait table rase d'un immense fatras : de la confusion de la science et de la philosophie, des « théories » logiques sur les illogismes vivants de la psychologie, des illusions du subconscient unique, de l'infailibilité de l'instinct, de l'antériorité de l'émotion sur le sentiment. Bien mieux : c'est au sein de ces discussions, en sabrant leurs erreurs et en ordonnant leurs convergences, que l'auteur découpe, dès le premier chapitre, la figure de la conscience, pellicule entre le moi et le monde.

Quelle est cette figure ? Le titre l'indique : il n'y en a pas qu'une. Ce que la *Gestalttheorie* fait pour les perceptions, M. Delacroix le fait pour toutes les fonctions mentales, qui dès lors ne se juxtaposent plus, mais construisent des mondes qui interfèrent. Le propre de la conscience est de construire de tels mondes. La plus étonnante intuition démiurgique de l'auteur est sans doute cette distinction de la mémoire et de l'habitude (p. 110-111), d'où sortent une conception de la mémoire affective (p. 112), une autre de la conscience du temps et des assises de la mémoire (p. 113-119), d'où sort enfin la conception de la mémoire comme synthèse de trois éléments dont chacun lui est étranger : l'habitude pratique, l'intelligence logique et la persistance du Moi (p. 121-122).

Et il y en a d'autres : la mise au point de l'instinct (p. 39) ; une conception du langage comme obstacle illogique créant la dénivellation nécessaire au travail logique (p. 131-133) ; une psychologie de la relation du concept au nombre qui est une définition de l'univers (p. 142-144) ; une théorie admirablement intériorisante de l'effort, même musculaire (p. 170). Le tour de force, c'est de partir de la philosophie tout entière, d'y retourner sous chaque nouveau point de vue, et de résoudre sans apriorisme, par cette seule méthode, les problèmes les plus concrets de la psychologie.

Nous n'avons pas à juger les résultats : ils se manifesteront par l'influence de l'ouvrage ; comment critiquer un tournant de la pensée sans encourir le soupçon de se raccrocher à ce qui, par lui, devient périmé ? Sur la volonté et son rapport à la passion nous n'aurions pas dit les mêmes choses que M. Delacroix, mais c'eût été pour essayer d'utiliser autrement le même instrument. En admettant qu'on le puisse. Sur le monde des symboles, les *Grandes Formes de la Vie mentale* (après le *Langage et la Pensée*) ouvrent des aperçus indéfinis ; mais ce serait la tâche d'un autre livre.

Arrêtons-nous donc, bien qu'à regret, sur cet avis au lecteur : les *Grandes Formes de la Vie mentale* sont trop courtes pour qu'on puisse se dispenser d'en méditer chaque ligne.

Michel SOURIAU.

H. DELACROIX. *L'enfant et le langage*. Alcan, 1934, 116 p., in-16°, 12 fr.

Une plaquette reprenant et organisant l'essentiel, tant de ce que pense M. Delacroix sur les points les plus contestés de l'attitude de l'enfant en face du langage, que de ce qui a été observé, acquis ou mis en question dans les toutes dernières années. Elle fait le point, non sur le problème théorique de l'acquisition du langage, qui n'est pas son sujet, et fut exactement traité dans le *Langage et la Pensée*, mais sur ce duel d'un être vivant, tendant vers l'expression par le travail de toute son âme (p. 116), et d'une société, familiale ou scolaire, qui lui impose prématurément, ou abaisse à sa portée, parfois au-dessous, le trésor linguistique que l'enfant finira par maîtriser, parfois à faire évoluer pour son compte, — lorsqu'il ne sera plus enfant.

Sous cet angle, la plupart des problèmes : celui de la communauté linguistique, celui de l'hérédité, celui des capacités expressives comparées du singe et de l'enfant (qui tient, proportionnellement, une très grande place dans l'ouvrage), celui de la formation de la phrase, celui de l'égoïsme infantin, sont abordés avec une grande légèreté de touche. L'auteur prend néanmoins un parti très net à l'égard de certaines thèses excessives : prédominance du sociologisme, ou prédominance de l'égoïsme (Piaget), et de certaines statistiques fondées à tort sur les catégories logiques de l'adulte (Mac Carthy, Day, Zyve, et même Stern), ou oiseuses (cf. p. 81).

Le but du livre, c'est donc de réagir contre l'excès d'analyse fonctionnelle, de reprendre l'enfant réel, en face de la pleine diversité des aides ou des obstacles externes ou internes ; et de raconter, avec sagesse et humour, ce qui se passe. Modèle de psychologie globale.

Michel SOURIAU.

Ludwig LANDGREBE. *Nennfunktion und Wortbedeutung. Eine Studie ueber Martys Sprachphilosophie*. Akademischer Verlag, Halle, 1934, 132 p.

M. Landgrebe caractérise les recherches de Marty comme appartenant

à la grammaire générale et philosophique. Dans sa critique, il accepte ce cadre et ses objections, tout en étant quelquefois fort pertinentes, sont destinées à le sauvegarder dans les cas où Marty le quitte. Le centre de la philosophie du langage de Marty est la lutte contre le nativisme : la langue est un produit du choix libre ; elle doit servir à la communication entre les hommes ; elle n'est pas issue de forces et de dons ; elle se caractérise comme l'intention de se faire comprendre. La question principale est donc celle du sens des mots et de leur fonction dans le parler. Le nom est donc quelque chose parce qu'il a été choisi pour cet objet ; dans ce cas la signification dérive immédiatement de l'objet. Ensuite, un objet peut être appelé par un nom ; ici, le nom possède une signification et est appliqué à l'objet qui, pour cela, doit être préalablement reconnu. A partir de cette distinction, M. Landgrebe, en corrigeant les théories de Marty, mais en se servant de ses notions, parvient à une thèse sur l'origine de la langue (bien entendu, il s'agit toujours de la langue, non point des langues) : la langue naît de la *Nennfunktion*, de l'acte qui nomme les choses, et cette fonction elle-même tire son origine d'une attitude théorique. La question de la préséance de mots ou des phrases est sans fondement. M. Landgrebe le démontre très nettement à l'aide d'une critique de la théorie des *autosemantica* et *synsemantica* telle qu'elle a été élaborée par Marty. Ce qui n'est pas compréhensible quand il est prononcé séparément (le *synsemanticon*) et les parties du discours compréhensibles en elles-mêmes ne peuvent être séparées qu'après l'achèvement de la langue. C'est surtout pour les *synsemantica* que M. Landgrebe dépasse la théorie de Marty qui, sur ce point comme ailleurs, a confondu la genèse et l'être de la langue. Les remarques de M. Landgrebe, son compte-rendu net et précis de la philosophie de Marty, les corrections essentielles qu'il y apporte, fournissent une contribution des plus utiles à la théorie de la grammaire universelle et, dans cette partie, à la philosophie du langage.

E. WEIL.

Gustave THIBON. *La science du caractère* (L'œuvre de Ludwig Klages). Paris, Desclée de Brouwer et C<sup>ie</sup>, 1933, 256 p.

Dans deux études distinctes, M. Thibon traite la caractérologie et la métaphysique de Klages. Le rapport qu'il en fait est précis et fidèle, la base de la pensée klagesienne est clairement mise en jour, les notions directrices sont bien développées : caractère comme unité qualitative des corps, caractérologie comme science de l'individu, science à base expérimentale et à structure spéculative, l'opposition radicale de l'esprit à la vie, le biocentrisme, la théorie de la volonté, la notion de l'image créatrice, la mystique de l'*Éros cosmogonique*. L'œuvre de Prinzhorn, pédagogue et psychiatre, traité dans un troisième essai, se montre d'un caractère plus pratique, partant moins rigide, sans toutefois quitter ou dépasser le cadre du système de Klages. M. Thibon fait la critique de ce système du point de vue thomiste et estime que, dans le domaine de la

recherche de la différence spécifique de l'homme, les analyses de Klages donnent des résultats durables que « le thomisme — dont le logocentrisme n'inclut pas la moindre éidophobie... reconnaît et revendique » (p. 155sq.). Car « Klages et Prinzhorn... sont profondément réalistes » (p. 163), et, d'autre part, si « le rationalisme... ne résiste pas aux assauts de la critique vitaliste, l'intellectualisme thomiste... ne redoute rien de ses attaques » (p. 217).

E. WEIL.

## ESTHÉTIQUE

Rudolf ODEBRECHT. *Aesthetik der Gegenwart*, Philosophische Forschungsberichte, Heft 15. Junker und Duennhaupt, Berlin, 1932, 94 p.

Destiné à donner un aperçu de l'esthétique contemporaine en Allemagne, le petit livre de M. Odebrecht rendra certainement les meilleurs services à ceux qui désirent s'orienter dans ce domaine. La disposition en est claire, la bibliographie complète, le compte-rendu des doctrines largement suffisant (pour l'esthétique universitaire — on peut regretter que l'auteur ne s'occupe nulle part de l'esthétique des poètes, par exemple de celle de George, Hofmannsthal, Borchardt), le point de vue de l'auteur est bien défini (p. 24), sa critique presque partout bien fondée (exception faite pour les remarques sur Husserl et Heidegger, pp. 24, 89). Avec toutes ces qualités, pour mieux dire : à cause de ces qualités, le livre laisse le lecteur dans un certain malaise. La divergence des vues, les différences des méthodes, les controverses des écoles, tout cela devient au fond inintelligible quand on le sépare de son histoire. Conçue à ses origines comme partie intégrante d'une pensée philosophique ou issue des réflexions des artistes et des critiques, l'esthétique sonne assez creux quand elle se présente toute seule comme « science indépendante ». M. Odebrecht s'en aperçoit d'ailleurs et en fait la remarque. Mais il n'était pas de sa tâche d'y remédier. Pour cela, il fallait fouiller les couches superposées de problèmes purement traditionnels. Le rapporteur avait le droit de s'en dispenser.

E. WEIL.

## LOGIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIE

Ludwig FISCHER. *Die Grundlagen der Philosophie und der Mathematik*. In 8°, p. 180, prix 8 Rm. Meiner, Leipzig, 1933.

Ce qui fait le mérite fondamental du livre de M. Ludwig Fischer c'est de présenter clairement un essai de synthèse des principes mathématiques et philosophiques. La même pensée peut-elle soutenir la construction philosophique et la construction mathématique ? A l'exemple des mathématiques, les philosophies doivent-elles fonder des axiomatiques ? On sait que Hilbert a vu dans l'information axiomatique l'idéal de toute

pensée organique. Il y a donc intérêt à pénétrer une fois de plus dans la structure de pensée qui caractérise l'axiomatique.

M. Fischer rappelle, en des pages trop courtes, les efforts d'axiomatisation plus ou moins explicite que la philosophie a tentés avec Descartes, Spinoza, Leibniz, Fichte, Hegel. Pour accomplir entièrement le dessein de M. Fischer il faudrait pouvoir reconstruire les grandes doctrines en éliminant les contingences historiques ou psychologiques. Il faudrait ensuite trouver des raisons *internes* pour la diversité tout *externe* des doctrines. Les brèves remarques de M. Fischer sont souvent si judicieuses qu'on peut dire qu'elles préparent cette tâche de totalisation philosophique.

En ce qui concerne les mathématiques, M. Fischer n'apporte sans doute aucun élément nouveau ; il résume les idées de Cantor, de Frege, de Dedekind, de Hilbert, de Russell, de Brouwer. Mais, outre que ce résumé est présenté avec une grande simplicité et qu'à ce titre il peut être assimilé par un lecteur non spécialiste, M. Fischer en fait sentir à chaque page la portée philosophique.

Les conditions logiques et linguistiques de toute pensée organique sont étudiées ensuite avec originalité. Les notions d'*objet*, de *détermination*, de *donné*, de *différenciation*, de *synthèse* sont étudiées en elles-mêmes, dans leur forme distinctive. Ces études rapides laissent dans l'esprit du lecteur la nette impression de problèmes bien posés. La pensée mathématique a passé par là.

La conclusion du livre nous a personnellement comblé en nous donnant une occasion nouvelle de méditer un de ces beaux concepts qui décident de toute une philosophie. C'est le concept de complexité première, de complexité fondamentale, l'*Urcomplex*. Cet *Urcomplex* doit donner la base de la mathématique de la philosophie.

Gaston BACHELARD.

HILBERT et BERNAYS. *Grundlagen der Mathematik*. Bd I. *Die Grundlagen d. math. Wiss.* Hrsg., v. R. COURANT. Bd., 40. P. XII + 471. Berlin, Julius Springer, 1934. Rm. 36.

Depuis longtemps déjà Hilbert avait promis un exposé détaillé de sa théorie de la démonstration grâce à laquelle devait être résolu le problème du fondement des Mathématiques. Retardé par les changements de perspective qu'imposèrent les travaux de Herbrand et de Gödel, le grand traité dont Bernays publie aujourd'hui le premier volume est un événement philosophique d'importance. C'est d'abord la première représentation systématique complète des recherches effectuées en logique mathématique depuis dix ans. Dans ce domaine où règne une certaine anarchie, pouvoir trouver réunis et coordonnés tous les travaux et les résultats éparpillés au gré des abstractions et des langages arbitraires est déjà un avantage dont on ne saurait exagérer le prix. M. Bernays a réussi ce tour de force d'un ouvrage classique sur une science en plein

devenir : les démonstrations sont, sauf trois ou quatre, données dans les moindres détails, les méthodes minutieusement caractérisées dans leurs limites d'efficacité, le tout au cours d'un développement dont l'intérêt ne cesse pas. Mais c'est qu'il y a là plus qu'un manuel remarquable. La pensée philosophique de Hilbert, constamment présente, est le fil secret, conducteur au long des détours les plus laborieux, et qui doit nous mener avec le second Tome à la démonstration finale de la non-contradiction des axiomes de l'arithmétique.

A ce point de vue les deux paragraphes d'introduction sont particulièrement significatifs. Il y a plusieurs moyens de fonder une science : génétiquement on caractérise ses objets comme une espèce au milieu d'un genre, mais ceci suppose d'une part l'existence préalable du genre, d'autre part que la caractérisation garantisse pleinement la possibilité de construire les objets de l'espèce nouvelle : c'est le finitisme à la Brouwer. La méthode axiomatique, elle, se contente d'énoncer d'une façon exhaustive les propriétés qui sont étudiées dans la science. Mais là encore il faut distinguer : l'axiomatique concrète — comme celle d'Euclide — énumère simplement les propriétés sans définir leur contenu supposé connu intuitivement : « Par deux points on peut mener une droite ». Elle ne peut servir que pour délimiter une théorie particulière au sein d'une théorie plus vaste. Dans l'axiomatique formelle des *Grundlagen der Geometrie*, au contraire, les propriétés attribuées aux trois sortes des choses, points, droites et plans, n'ont d'autre signification que celle qui leur est donnée par les vingt axiomes de la liaison, de l'ordre, de la congruence, des parallèles et de la continuité. D'où deux problèmes corrélatifs : existence d'un système d'objets-supports de ces propriétés et non-contradiction de ces propriétés entre elles.

On voit l'importance centrale du problème propre de l'école d'Hilbert, le problème de la décision (*Entscheidung*) : étant donnée une proposition, c'est-à-dire un système de prédicats attribués à un champ d'individus liés entre eux par des signes logiques, reconnaître si elle est valable universellement — c'est-à-dire quels que soient le prédicat et les individus — ou satisfaisable par un choix convenable des prédicats et du champ. Ici seul est intéressant le deuxième cas : si la proposition que constituent les axiomes réunis par la conjonction est satisfaisable (*erfüllbar*) par un modèle donné, l'axiomatique sera non-contradictoire. C'est la méthode de l'indication (*Aufweisung*). Pour les champs finis son succès est assuré : en effet d'une part l'alternative est nécessaire : si une proposition n'est pas contradictoire, elle doit être satisfaite par au moins un système de prédicats dans un champ fini, d'autre part la décision est un problème de calcul combinatoire : le champ n'intervient que par le nombre de ses individus, chaque prédicat par son cours de valeurs (*Wertverlauf*), c'est-à-dire les valeurs qu'il prend suivant les individus qui occupent ses places vides : pour un prédicat à  $k$  places il y a  $n^k$  arrangement, chacun correspondant au vrai ou au faux, en tout  $2^{n^k}$  possibilités : pour une propo-

sition de  $p$  prédicats  $2^{n^{k_1} + n^{k_2} + \dots + n^{k_p}}$  possibilités : ainsi les axiomes de Hilbert légèrement modifiés peuvent être satisfaits dans un champ de 5 individus si l'on choisit convenablement les cours de valeurs des prédicats « être entre », « être sur une droite ». Mais dès qu'apparaissent les champs infinis la méthode ne vaut plus : la non-contradiction d'une proposition n'a pas comme corrélat la possibilité de trouver un modèle qui y satisfasse, d'autre part le calcul combinatoire n'a plus de sens. On peut cependant utiliser l'indication si l'on dispose d'un champ infini dont les individus sont caractérisés par des propriétés assez larges pour qu'on y puisse traduire les propriétés spéciales de l'axiomatique envisagée. Telle est l'arithmétique, et l'on sait que toutes les démonstrations de non-contradiction se font pour les théories mathématiques ou physiques par une semblable arithmétisation : les individus sont représentés par des systèmes de nombres, les prédicats par des systèmes d'opérations. Mais cela suppose l'arithmétique non contradictoire. Comment procéder avec elle ? Ici intervient le point de vue finitiste : Kronecker avait voulu éliminer la considération des systèmes infinis en algèbre, plus récemment Brouwer réussit à reconstruire une partie de l'analyse uniquement avec des raisonnements en termes finis. Mais il faudrait sacrifier la simplicité des méthodes et peut-être pas mal des résultats de l'analyse classique : à ces amputations Hilbert s'est toujours résolument refusé. Son originalité est d'avoir fait monter d'un étage l'application de la méthode finitiste : elle aura comme matériel intuitif non plus ces dessins que sont les chiffres, mais d'autres dessins, les démonstrations, réalités aussi concrètes et faciles à embrasser du regard. Or, en arithmétique finitiste, on peut démontrer des impossibilités comme celle de l'équation  $m \cdot m = 2 \cdot n \cdot n$ . De même en métamathématique il doit être possible par un nombre fini de démarches de prouver qu'étant données deux démonstrations arithmétiques, l'une ne peut avoir comme conclusion la négation de l'autre. Mais il faut pour cela déterminer les règles qui permettent de construire les dessins-démonstrations, c'est-à-dire d'une part avoir formalisé des enchaînements logiques, d'autre part énoncé dans le même formalisme des axiomes suffisants pour exprimer toute l'arithmétique. A cette double tâche préliminaire est consacré le reste de ce premier volume.

Le calcul des propositions est exposé comme une simple combinatoire : étant données  $n$  lettres ou propositions, chacune susceptible de deux valeurs V ou F, il y a  $2^n$  arrangements possibles de ces valeurs, donc, si chaque arrangement est lui-même V ou F,  $2^{2^n}$  fonctions de vérité. Les fonctions les plus commodes sont : avec un argument, la négation, avec deux arguments, les signes  $\&$ ,  $\rightarrow$ ,  $\vee$ ,  $\infty$ . Pour des architectures plus compliquées, on procédera de proche en proche en remplaçant chaque fois le groupe de complication immédiatement inférieur par le système de valeurs qu'il prend. Les règles de calcul ne sont que les abréviations des règles intuitives du calcul des combinaisons. Il y faut ajouter

deux règles de portée générale : remplacement et substitution. On a toujours le droit de remplacer dans une formule une de ses parties par une expression qui représente la même fonction de vérité (*Ersetzung*) ; étant donnée une formule identiquement vraie on ne change pas ce caractère en substituant à une variable partout où elle apparaît une expression quelconque (*Einsetzung*). Enfin un schéma : c'est-à-dire une règle pour disposer le dessin de la démonstration ; c'est en général un axiome déguisé, puisqu'il donne droit d'écrire à un certain endroit une formule (et écrire une formule est par hypothèse lui accorder la valeur V). Mais, comme ici il n'y a pas d'axiome, le schéma du syllogisme est une simple disposition plus commode d'une fonction de vérité. Enfin dans le même but d'abréviation sont indiquées deux formes normales conjonctive et disjonctive à la seule inspection desquelles on reconnaît immédiatement si une formule est identiquement vraie ou identiquement fausse. Cette représentation du calcul des propositions — assez différente de celle du manuel de Hilbert et Ackermann — est pleinement conforme à la philosophie finitiste de Hilbert. Nous sommes dans la région « des démarches logiques irréductiblement intuitives ». Toutefois une axiomatisation est toujours possible et l'on sait que l'école de Varsovie (MM. Lukasiewicz et Tarski) a réussi à formuler quinze axiomes à partir desquels par la règle de substitution et le schéma du syllogisme, toute proposition se peut obtenir. Les démonstrations d'indépendance par la méthode des valeurs multiples accordées aux propositions élémentaires et aux fonctions sont l'occasion d'ingénieuses recherches dont l'auteur donne un intéressant aperçu.

Dans le calcul des prédicats intervient la relation à un champ d'individus. Lorsque rien n'est spécifié dans  $\mathcal{A}(a)$  par exemple,  $\mathcal{A}$  étant une architecture quelconque de prédicats, la variable individuelle  $a$  est dite libre,  $\mathcal{A}$  vaut pour tout individu du champ. On voit que cette variabilité de l'individu se rapporte non pas au prédicat, mais à la formule. D'où la nécessité d'introduire de nouveaux symboles pour la limiter au prédicat inséré dans une certaine architecture, ce seront les signes de quantité ( $x$ ). (Ex.) :  $A(a)$  signifie : quel que soit  $a$  le prédicat  $A$  ne vaut pas,  $(x)A(x)$ , il est faux que le prédicat  $A$  vaille par tous les individus. Avec les signes de quantité la variable est dite liée<sup>1</sup>. Les règles de leur usage sont choisies de façon que pour un champ fini le signe ( $x$ ) soit une abréviation de la conjonction, (Ex.) de la disjonction. On a par exemple pour ( $x$ )

$$(x)A(x) \rightarrow A(a)$$

et le schéma ( $x$ )

$$\frac{\mathcal{B} \rightarrow A(a)}{\mathcal{B} \rightarrow (x)A(x)}$$

La distinction entre formule et schéma prend ici sa signification : grâce au schéma on a le droit d'écrire deux formules à la suite l'une de

1. Herbrand dit variable apparente ; réelle pour variable libre

l'autre dans une démonstration (c'est-à-dire de les considérer comme vraies). Mais on ne peut par exemple remplacer l'une par l'autre au sein d'une formule plus compliquée. Il faudrait qu'il y eût pour cela équivalence :

$$\mathcal{A} \sim \mathcal{B} \text{ (cad } \mathcal{A} \rightarrow \mathcal{B} \text{ \& } \mathcal{B} \rightarrow \mathcal{A}\text{)}.$$

C'est la distinction entre reconductibilité (*Überführbarkeit*) et équiductibilité (*Deduktionsgleichheit*). La première vaut quand on peut déduire l'équivalence des deux formules, la seconde quand l'une d'elles étant prise pour point de départ on peut obtenir par les règles logiques la seconde : ainsi en vertu du schéma ( $x$ ) on peut passer de  $A(a)$  à  $(x)A(x)$  mais il serait faux d'écrire

$$A(a) \rightarrow (x)A(x).$$

La non-contradiction des règles du calcul des prédicats suit de la signification des signes de quantité pour un champ fini : on voit facilement que toute formule déduisible au moyen de ces règles est identique dans le fini. La réciproque n'est vraie que pour le calcul des prédicats à une place : il est facile de donner des exemples (les axiomes de l'ordre) de formules dont la négation est identique dans le fini et qui ne sont pourtant pas contradictoires avec le calcul. A ceci se rattachent les problèmes sur la détermination complète (*Vollständigkeit*) du calcul et la décision (*Entscheidung*) par son moyen. Un théorème de Gödel permet de résoudre le premier. Toute formule du calcul des prédicats est ou réfutable (c'est-à-dire sa négation est déduisible) ou satisfaisable (*Erfüllbar*) par le système des nombres entiers. Pour éviter de sortir par là du domaine finitiste Herbrand démontre qu'on peut y substituer une satisfaction approximative au moyen de suites finies de prédicats portant sur des champs finis superposés. Quant à la décision elle est possible dans un cas particulier : si un système d'axiomes  $\mathcal{A}_1, \mathcal{A}_2, \dots, \mathcal{A}_k$  peut être écrit sans usage des variables libres, sa non-contradiction équivaut à l'impossibilité de réfuter la formule  $\mathcal{A}_1 \& \mathcal{A}_2 \& \dots \& \mathcal{A}_k$  où  $\mathcal{A}_i$  représente la formule obtenue à partir de  $\mathcal{A}_i$  en substituant au prédicat particulier des variables propositionnelles c'est-à-dire des lettres quelconques comportant le même nombre de places libres. Des formes normales auxquelles toute formule est soit équiductible soit reconductible permettent la décision dans des cas assez restreints sauf pour le calcul des prédicats à une place où elle est toujours possible. Dès qu'il y a plusieurs places nous sommes naturellement amenés à la théorie des nombres.

Pour une première axiomatisation de celle-ci sont utilisées d'une part les fonctions mathématiques, c'est-à-dire des symboles faisant correspondre d'une manière univoque à des individus du champ d'autres individus, d'autre part deux prédicats particuliers, l'égalité définie par deux axiomes, l'ordre ( $<$ ) défini par trois axiomes. La fonction mathématique employée est celle du «suivant» définie par les axiomes de Peano.

Enfin intervient un individu particulier  $O$ . La démonstration de non-contradiction s'effectue par un recours à l'arithmétique intuitive finie, les chiffres seront  $O$  et les individus obtenus par application itérée de la fonction du suivant ( $O', O'' \dots$ ). La valeur  $V$  reçoit un contenu intuitif : une formule numérique — c'est-à-dire où n'entrent que les prédicats  $=$ ,  $<$  et des chiffres — sera vraie quand elle l'est au sens de l'arithmétique finie. Si le système axiomatique précédent — joint aux règles du calcul logique — était contradictoire on pourrait en particulier avoir comme conclusion d'une démonstration  $OO$  (sa négation  $O = O$  découlant directement par substitution du premier axiome de l'égalité  $a = a$ ). Or, par le procédé du *recul des substitutions* (*Rückverlegung der Einsetzungen*), on peut, dans une démonstration qui a pour conclusion une formule numérique, changer en formules numériques toutes les propositions écrites, en particulier celles qui servent de point de départ. Par une telle numérisation nous voyons qu'aussi bien les axiomes précédents que les règles du calcul logique ne peuvent donner que des formules vraies (au sens arithmétique concret), donc  $OO$  ne peut être obtenu. Mais cette numérisation supposait l'absence de formules avec variables liées. Une méthode découverte simultanément par Herbrand et Presburger permet dans le cas contraire de remplacer le caractère *vrai arithmétique* par le caractère *vérifiable* pour les propositions dans le dessin-démonstration. On fait correspondre à toute formule d'une façon univoque une certaine formule (sans variable liée), sa réduite, qui sera numérisable par le procédé précédent, c'est-à-dire, en remplaçant les variables libres par des chiffres : si elle est vraie (au sens arithmétique concret) la formule initiale sera dite vérifiable. On a alors le théorème que toute formule (qui ne contient pas de variable propositionnelle) déductible dans notre système d'axiomes est vérifiable. La réciproque est vraie, à condition de modifier légèrement les axiomes : dans le nouveau système (A) toute formule est « reconductible » à sa réduite, et toute formule vérifiable est déductible. Notre axiomatique se trouve donc non seulement non-contradictoire, mais à détermination complète (*Vollständig*) : étant donnée une formule  $\mathcal{A}$  sans variable propositionnelle elle est déduisible ou réfutable dans le système (A) — et la *décision* est donnée par le procédé même de réduction.

Mais jusqu'où va la puissance d'expression de l'axiomatique (A) ? Pas très loin : la simple opération de l'addition ne peut être *représentée* en elle. Cette notion de la représentation possible d'une fonction mathématique est définie rigoureusement par une méthode analogue à celle de la réduction ; on a là un joli exemple de démonstration d'impossibilité en métamathématique. Il faut alors faire intervenir les définitions récurrentes, et tout un chapitre, un des mieux venus, est consacré à leur étude, leur distinction d'avec les définitions explicites qui n'exigent aucun véritable élargissement du formalisme tandis que dans les autres est impliquée la référence au système donné des entiers. Mais il y a diverses

sortes de récurrence et l'exposé des travaux de R. Péter et d'Ackermann sur quelques-unes d'entre elles, les récurrences croisées en particulier (c'est-à-dire où interviennent à la fois deux variables agissantes), irréductibles aux récurrences primitives, est particulièrement attachant. On peut par la méthode Herbrand-Presburger démontrer la non-contradiction d'un système d'axiomes (D) comprenant les axiomes de l'égalité, la définition de la fonction *du suivant*, celle récurrente de l'addition et l'axiome d'induction complète. Mais la multiplication échappe encore à ce formalisme : le système (Z), obtenu en ajoutant les deux formules récurrentes qui la définissent, permet bien d'exprimer dans son entier toute la théorie des nombres. Mais par là même il échappe aux prises des méthodes de réduction, qui supposaient que « nous dominions toutes les relations arithmétiques exprimables par l'axiomatique ». Ce n'est plus le cas ici : l'infini apparaît comme base du groupe. Il faut chercher une autre voie.

L'ouvrage s'achève par une étude de la fonction  $\iota_x A(x)$  de Russell, qui représente l'individu  $x$  seul possesseur de la propriété  $A$ . Grâce à elle peuvent être définies toutes les correspondances univoques entre individus ou entre individus et prédicats : en particulier deux fonctions remarquables,  $\omega(A)$ , égale à 0 ou 1 suivant que le prédicat  $A$  est vrai ou faux, et  $\mu_x A(x)$  : le plus petit individu  $x$  auquel le prédicat  $A$  s'applique ; restreinte aux domaines ordonnés, la fonction  $\mu_x$  a sur  $\iota_x$  l'avantage de s'appliquer immédiatement à tout prédicat de ces domaines, elle permet de représenter d'une façon univoque la classe des individus possédant le prédicat  $A$ . Mais surtout deux théorèmes montrent l'importance de ces fonctions : d'une part toute définition par récurrence simple ou croisée est grâce à elles remplaçable par une définition explicite dans le système (Z) (où n'interviennent donc plus que les seules récurrences de l'addition et de la multiplication). D'autre part on peut éliminer toute intervention du symbole  $\iota$  dans une formule comme dans une démonstration. Par là se trouve établie la possibilité à la fois d'exprimer toutes fonctions récurrentes — donc toute l'arithmétique — dans le formalisme du système (Z), et de remplacer un formalisme où interviennent des fonctions mathématiques et des symboles individuels par un système équivalent (c'est-à-dire où les formules homologues sont également déductibles) où ne paraissent plus que des prédicats. La substitution peut avoir son intérêt en particulier pour appliquer le *théorème de déduction* : si on peut déduire du calcul des prédicats la formule  $\mathcal{A}_1 \& \dots \& \mathcal{A}_n \rightarrow \mathcal{B}$  où n'apparaissent que des variables liées (et pas de variables propositionnelles), elle provient, par substitution de prédicats particuliers à des variables propositionnelles, d'une formule déductible du calcul des prédicats. Une question axiomatique se trouve ainsi ramenée à un cas de *décision* dans la logique formelle. Peut-on faire l'inverse, remplacer les axiomes d'existence dans un système par des signes fonctionnels et des symboles individuels et obtenir ainsi une axiomatique équivalente ? L'examen général



de cette question et l'étude de la non-contradiction du système (Z) sont renvoyés au tome II.

Un si rapide aperçu ne peut signaler une multitude d'intéressants développements à propos des formes canoniques dans le calcul des prédicats par exemple et de la formalisation de la théorie des nombres effectuée par Skolem et Gödel. La théorie des types est évitée grâce à un maniement prudent des variables propositionnelles : on peut les éliminer des axiomes par le *recul des substitutions* (c'est-à-dire en plaçant dans les formules initiales les prédicats particuliers qui interviennent dans la formule finale) ou, ce qui revient au même, par la transformation des axiomes en schémas. Ainsi pour l'axiome d'induction complète. Pour le deuxième axiome de l'égalité  $a = b \rightarrow [A(a) \rightarrow A(b)]$ , en remplaçant A par un prédicat particulier, on aura autant d'axiomes qu'il comporte de places pour ces variables individuelles. La seule difficulté apparaît à propos de la représentation des définitions récurrentes par la fonction  $\mu_x A(x)$  quand il s'agit d'utiliser une méthode de Dedekind où intervient la tournure : « pour tout nombre  $n$  il existe une fonction... » : comme la fonction envisagée n'est que la coordination entre deux suites finies de nombres un procédé de Gödel utilisant les propriétés des nombres premiers permet d'y parer sans peine : on n'aura plus à poser que l'existence d'un nombre.

L'ingéniosité des méthodes, la complication de certaines démonstrations ne doit pas égarer. Les auteurs font remarquer d'une part qu'il n'y a aucun arbitraire dans le choix des axiomes : le système initial exprime simplement les deux propriétés du champ d'individus : infinité et ordre, et les autres comme (D) et (Z) ajoutent les définitions de l'addition et de la multiplication ; d'autre part que les procédés même sont dominés par quelques principes très peu nombreux : réduction à des formules numériques, résolution en fils de démonstration, etc.... Ce n'est plus tout à fait la simplicité radicale de *Was sind und was sollen die Zahlen?* — où l'*Abbildung* à elle seule faisait tout —, c'en est encore l'esprit, assuré contre les paradoxes par la philosophie finitiste de Hilbert.

Jean CAVAILLÈS.

Hugo DINGLER. *Philosophie der Logik und Arithmetik*. München, Reinhardt, 1931. 8°, 198 p. Prix : RM. 7.50.

« Dans le présent livre, nous voulons essayer de pénétrer — au-delà du formalisme pur — dans les régions plus profondes, pré-axiomatiques, de la Logique et de l'Arithmétique, et d'élucider à partir de là les fondements de ces sciences » (p. 7).

Cette citation suffit pour faire voir l'importance du problème étudié par M. Dingler. On est, il est vrai, quelque peu étonné d'apprendre que ce problème difficile va trouver une solution *complète et définitive* dans un livre d'à peine 200 pages. Mais, sur ce point, M. Dingler est très catégorique (cf. par ex., p. 160).

En constatant l'insuffisance des tentatives de Hilbert et de son école, relatives aux fondements de la Logique et des Mathématiques, M. Dingler commence par faire une remarque très juste : « Quel rapport avec le réel ont ses formules composées de signes et obtenues par des méthodes purement formelles ? La réponse à cette question peut seule mener à une justification (*Begründung*) véritable de la Logique formelle et de l'Arithmétique » (p. 13). Autrement dit, pour trouver les *fondements* de la Logique et des Mathématiques, il faut dépasser le domaine proprement logique et mathématique (cf. p. 7 sq.). En le faisant, on arrive nécessairement à un point, « où l'on cherche quelque chose qui est capable d'être le fondement de soi-même » (p. 18). Or, d'après M. Dingler, ce quelque chose est non pas — comme on serait tenté de le croire — l'être lui-même, en tant que être, mais la *volonté* : « Si une Logique absolument sûre est en général possible, il doit y avoir un critère qui se justifie (*begründet*) lui-même.... Il résulte de nos recherches : si les lois suprêmes de la pensée doivent recevoir une garantie (*Sicherung*) vraiment dernière et absolue, elle ne peut être trouvée que dans la volonté. Il n'y a pas d'autre possibilité » (p. 22). Le fondement dernier des lois logiques se trouve donc « dans la volonté de former des notions univoques » (p. 21), qui — de son côté — a pour base la volonté « de dominer le réel » ; et le tout a pour fondement « le choix (libre) du but suprême de nos actions », qui est « la conservation de l'humanité » (p. 32).

Toute fonction humaine est, en dernière analyse, réalisation de ce but suprême, c'est-à-dire réalisation d'une *volonté*, donc *action* (*Handlung*) : « Toute production de science et de ce qu'on appelle connaissance consiste aussi, de par la nature des choses, en actions. Par conséquent, toute science doit avoir ses fondements derniers dans la doctrine des actions, c'est-à-dire dans l'éthique » (*ib.*). Le but suprême se justifie lui-même et justifie la volonté de dominer le réel. Or, « une prémisse nécessaire du but mentionné, qui est celui de dominer le réel, est la formation (d'un système) de notions univoques », c'est-à-dire l'élaboration des Sciences, en particulier des sciences exactes (p. 33). D'autre part, on peut constater que l'homme possède des « facultés fondamentales » (*Grundfähigkeiten*), qui lui permettent de former réellement de telles notions (cf. p. 35). Et c'est en partant de la notion de « volonté » et de ces « facultés fondamentales » que M. Dingler entreprendra sa tentative de donner un fondement dernier et définitif à la Logique et à l'Arithmétique.

Quant à nous, nous ne voulons nullement contester la justesse des remarques de M. Dingler. Nous avouons ne rien savoir du « but suprême » de la volonté, mais nous ne doutons pas que l'homme *veut* dominer la nature, et qu'il possède effectivement les « facultés » que M. Dingler a en vue. C'est un *fait*. Et c'est encore un *fait* — très bien mis en valeur par l'auteur — que l'homme ne peut réussir à dominer le réel qu'en élaborant des sciences, c'est-à-dire, en fin de compte, des notions *univoques* (identiques). Mais M. Dingler oublie de nous dire que, pour que l'homme



domine *effectivement* le réel, il ne suffit nullement qu'il *veuille* former des notions univoques et possède la *possibilité* (« faculté ») de la faire. Il faut encore, et même surtout, que ces notions puissent s'appliquer à la *réalité*, qu'il y ait dans le réel lui-même cette univocité (identité) que l'homme trouve dans ses notions scientifiques. Autrement dit, pour pouvoir servir à l'homme, les notions, les sciences, doivent être *vraies* au sens fort (et, d'ailleurs, le seul possible) du terme : elles doivent révéler le *réel* ou, mieux encore, être un *réel révélé*. Or, s'il en est ainsi, nous revenons à la conception classique de la Logique comme d'une science, étudiant la pensée non pas en tant que « faculté » de l'homme, mais en tant que *vérité*, c'est-à-dire révélation de l'être. La Logique recherche les éléments constitutifs de la *pensée* qui correspondent aux éléments constitutifs de l'être qu'elle révèle. Il est donc bien évident que le fondement dernier de la Logique (et, par suite, des sciences en général, des Mathématiques, de l'Arithmétique en particulier) ne peut être trouvé que dans l'être révélé lui-même. Ainsi, la Science fondamentale, qui « justifie » (*begründet*) la Logique et les Sciences particulières, ne peut être autre que l'*Ontologie*.

En le reconnaissant, nous rejoignons la tradition philosophique, et nous comprenons les tentatives de « justifier » la Logique et les Sciences, faites par un Platon, un Aristote, un Kant, un Hegel. Par contre, nous cessons de comprendre M. Dingler, et sa tentative de déduire la Logique et l'Arithmétique à partir de la « volonté » et des « facultés fondamentales ». « Déduire », comme il le fait, les lois logiques de la *volonté* de former des notions univoques, et « prouver », comme il le fait, l'absence de contradictions dans l'Arithmétique en montrant que l'on n'y utilise (guidé par cette même volonté) que les *facultés fondamentales*, qui sont précisément des facultés à former des notions *univoques*, c'est-à-dire non-contradictaires (cf. par exemple pp. 23 sq., 90 sq., 107 sq.), — c'est, à notre avis, faire une constatation psychologique (juste mais banale), qui n'a rien à voir avec la solution du problème que se pose M. Dingler.

Cependant, si le côté positif du livre nous semble être peu satisfaisant, le côté négatif, critique, est plein de bon sens.

Nous ne relèverons que quelques objections que M. Dingler oppose aux exagérations de la Logistique, du Relationisme et de l'Axiomatique, qui ont actuellement tant de succès dans certains milieux scientifiques. Voici quelques citations.

« Nous constatons que toute Logistique est déjà une science de calcul... La Logistique perd par là tout à fait la situation exceptionnelle d'une science particulière, qui serait opposée à toutes les autres » (p. 62). « Il est ensuite évident, que dans toutes ces formules, les lois logiques fondamentales sont déjà présumées. Une assertion est, dans la Logique, *quelque chose qui est soit vrai, soit faux* (Carnap, *Abriss der Logistik*, p. 3). Ceci implique déjà les principes de contradiction et du tiers exclu. L'utilisation de signes univoques, par quoi commence la Logistique, présuppose déjà le principe de l'univocité. Ces Logisticiens... sont néanmoins très

fiers du fait que chez eux les lois fondamentales de l'ancienne logique se présentent comme des assertions déduites (Carnap, *Abriss*, p. 12) » (p. 64 s.). « Il se confirme... que la Logistique est une science *partielle* (*Teilwissenschaft*), une science spéciale calculante, qui présuppose déjà elle-même l'essentiel du processus de la connaissance, et ne peut jamais former le fondement de ce dernier » (p. 70). Et quant à la tentative du Relationisme de réduire *tout* ce qui existe à des relations, M. Dingler lui objecte ceci : « Si une relation *déterminée* (*bestimmte*) se présente quelque part, elle ne peut avoir lieu qu'entre des objets *déterminés*. Car si les objets considérés sont indéterminés et varient perpétuellement, les relations entre eux varient aussi. Il apparaît que toute doctrine portant sur les relations doit être précédée d'une *doctrine portant sur la détermination des objets*. Or, cette dernière est complètement négligée par les Relationistes » (p. 93). Or l'impossibilité du Relationisme absolu entraîne l'impossibilité de l'Axiomatique universelle, qui voudrait « axiomatiser » la *totalité* de la pensée (du discours) actuelle et possible : « Est-il possible, en procédant de la sorte, d'aller aussi loin que nous n'ayons finalement plus *que* des relations ? Ceci est impossible. C'est ce qui résulte déjà du fait que pour pouvoir comprendre ces relations elles-mêmes, de les manier et de calculer avec elles, on a de nouveau besoin de facultés fondamentales, appliquées d'une manière immédiate. Si je devais de nouveau axiomatiser ces dernières, j'aboutirais à une *régression à l'infini*. Il s'ensuit la constatation importante : une axiomatisation parfaite (*vollkommene*) est impossible » (p. 101).

Les objections de M. Dingler peuvent paraître banales. Mais n'est-ce pas là un argument en leur faveur ? Ne sont-elles pas banales à force d'être justes ? Ne connaissant pas suffisamment la Logistique, nous ne voudrions pas nous prononcer d'une manière définitive. Il nous semble cependant que le malaise qu'on éprouve vis-à-vis des critiques du genre de celles de M. Dingler provient du fait suivant : l'entreprise de la Logistique semble être à tel point absurde à un homme non prévenu qu'il est naturellement porté à y chercher des profondeurs qui lui échappent. Mais ce n'est peut-être là qu'une illusion. Certes, le fait que des hommes de grande valeur continuent à s'occuper de Logistique en dépit des arguments semblables à ceux que nous avons trouvés chez M. Dingler, invite à la prudence. Mais, d'autre part, n'a-t-on pas vu des grands savants s'occuper sérieusement de choses qui se sont plus tard révélées comme des absurdités, et qui ont été reconnues comme telles par des hommes de valeur infiniment moins grande ?

Pour terminer, nous voudrions mentionner l'objection que M. Dingler fait à Cauchy, qui, comme on sait, essaya de lever les difficultés de l'analyse au moyen de la notion de limite (cf. pp. 183 sqq.). Une citation fera voir ce dont il s'agit : « Il est clair que cette prétendue solution de Cauchy n'est pas une solution définitive du problème. En se limitant au domaine où est possible une interprétation utilisant la notion de

*grandeur* (*grossenmässige*), cette solution a recours à une fuite ou une résignation, et se soustrait à la solution véritable du problème qui consiste à savoir ce qui se passe dans les *formules* et comment les résultats corrects peuvent y être distingués de ceux qui ne le sont pas » (p. 184).

Une remarque qui, à notre avis, vaut la peine d'être discutée. Au fond, tout se réduit à deux questions préalables : 1<sup>o</sup> Est-ce bien vrai — comme le prétend M. Dingler — que la notion de *limite* ne s'applique que là, où intervient la notion de *grandeur* ? 2<sup>o</sup> Est-ce bien vrai que les Mathématiques sont non pas — comme on le pensait au temps de Cauchy — une science des grandeurs (des quantités), mais — comme on semble le penser aujourd'hui — une science plus abstraite encore, qui révélerait des caractères encore plus généraux du réel, et qui ne serait qu'*appliquée* aux grandeurs ?

A. KOJEVNIKOFF.

L.-S. STEBBING. *Logical Positivism and Analysis*. Annual Philosophical lecture, Henriette Herz Trust, British Academy, 1933. Oxford University Press, Humphrey Milford, London, 1934.

L'opuscule de Miss Stebbing contient un exposé et surtout une critique très pertinente du néo-positivisme du « cercle de Vienne », que l'on a justement appelé « positivisme logistique », vu qu'il unit dans ses doctrines le positivisme de Mach-Schlick avec une adoption enthousiaste des thèses les plus extrêmes de la logistique. Avec Wittgenstein les positivistes logistiques assignent à la philosophie le rôle de « clarifier la pensée », « rendre claires les propositions scientifiques ». Ce qui serait admissible et correspondrait assez bien à la pensée de M. G.-E. Moore. Malheureusement, en adoptant le « principe de vérifiabilité » de M. Wittgenstein, les positivistes logicistes aboutissent, selon Miss Stebbing, à l'impasse du solipsisme méthodologique, dont, malgré leurs efforts et leurs prétentions, ils ne peuvent plus se libérer (p. 11, 27). En effet, distinguant avec M. Wittgenstein les propositions en 1) tautologiques et 2) significatives, auxquelles s'ajoutent les pseudo-propositions (amas de mot dépourvu de sens), les positivistes logicistes, en réservant les tautologies à la logique pure et aux mathématiques (ce qui est la même chose), ne reconnaissent de signification qu'aux propositions *vérifiables*. Or une proposition est une affirmation d'un état de choses (*Sachverhalt*) ; la signification d'une proposition est donc, selon les logicistes, la méthode de vérifier sa vérité ou sa fausseté, c'est-à-dire la réalité ou la non-réalité de l'état de choses affirmé. Ce qui se ramène en dernière analyse à des éléments donnés à la perception, et plus exactement encore, à des données sensibles composant *mon* expérience. Tout ce qui ne peut être « vérifié » de cette façon est dénué de sens, ainsi la plupart des (pseudo) propositions que l'on trouve dans les livres de philosophie. Miss Stebbing considère que le « principe de vérifiabilité » de M. Wittgenstein est faux, et que la réduction de la pensée à la construction logique partant de données sensibles méconnaît et la

nature de la pensée et celle de l'expérience. La perception n'est pas une inférence, ni une construction. Une table n'est ni une « expérience », ni une construction logique (34). En outre les positivistes logicistes commettent l'erreur de traiter tout *fait* comme *fait linguistique*. D'où l'importance exagérée qu'ils attribuent à l'analyse symbolique et linguistique, tout en ne voyant pas, d'ailleurs, que leurs solipsisme méthodologique rend le fait du langage lui-même parfaitement inintelligible.

A. KOYRÉ.

L. SILBERSTEIN. *Causality, a law of nature or a maxim of the naturalist ?* In-8°, p. 159. London, Macmillan, 1933.

Le petit livre de M. Silberstein est plein d'idées et même, ce qui est encore plus rare, de bon sens. On peut en recommander la lecture à tous ceux qui sont un peu troublés par la mythologie de l'indétermination des physiciens modernes et leurs « voyages in *wonderland* ».

Identifiant causalité et déterminisme, M. Silberstein commence par rechercher le sens exact de la règle : des causes égales ont des effets égaux et, en prenant pour base de discussion le cas d'un système « complet » ou « isolé », tel par exemple un pendule oscillant, trouve que cette règle implique l'élimination du temps (l'ensemble des états se reproduit dès qu'un de ces états l'est ; les équations différentielles des mouvements du système ne contiennent pas explicitement le temps) (p. 19 sq.). Il en suit immédiatement que si un système isolé ou fermé se comporte autrement qu'il ne devrait, ou si deux systèmes isolés ou complets supposés identiques se comportent différemment, on peut, on doit même conclure à une perturbation ou à une inégalité sous-jacente. Aussi, admettre la solution indéterministe lui paraît être un effet soit d'un découragement prématuré, soit d'un désir dogmatique de poser une borne au progrès possible de nos connaissances (p. 89 sq.). Jusqu'ici, estime M. Silberstein, ces décrets n'ont jamais réussi à arrêter la marche de la pensée guidée par le principe de causalité, et la valeur heuristique de ce principe lui semble devoir être maintenue et affirmée malgré les difficultés que lui posent la constante *h* de Planck (quantum d'action) et la constante *c* d'Einstein (p. 130 sq.). On pourrait ajouter à ces considérations que poser l'*identité* des atomes d'un corps radio-actif (p. 88), sous prétexte que nous n'avons aucun moyen de les distinguer, est une affirmation purement gratuite et purement *a priori*. Qu'on le fasse si l'on veut, mais qu'on ne nous dise pas que l'on s'en tient à l'expérience.

Étudiant, d'autre part, la règle : à des effets égaux, des causes égales, M. Silberstein, prenant pour base de son analyse la loi de Fourier, montre bien les limites de cette règle. En particulier, le fait que l'analyse des états précédents ne peut s'étendre que jusqu'à un certain point « catastrophique » de l'histoire passée ne permet pas les conclusions

fantaisistes sur l'âge du monde que certains physiciens — surtout Jeans et Eddington — ont cru pouvoir en tirer (p. 50 sq.).

A. K.

P. LANGEVIN. *La notion de corpuscules et d'atomes*. (Conférence faite le 16 octobre 1933 à la séance d'ouverture de la Réunion Internationale de Chimie Physique). 8°, p. 47, Paris, Hermann, 1934.

On ne peut qu'admirer l'aisance, on serait tenté de dire : la grâce, avec laquelle M. Langevin réussit ce tour de force : présenter en quelques pages l'état actuel (ou du moins celui d'il y a un an) du problème passionnant de la structure de l'atome. Les idées maîtresses des créateurs de la physique quantique, les bases expérimentales des théories récentes sont exposées avec une clarté et une simplicité que l'on ne peut appeler autrement que classique. Et rien n'y manque : l'atome de Bohr, la notion einsteinienne des photons, l'effet Compton, la découverte des neutrons et des électrons positifs (et la théorie de Dirac qui en avait prévu l'existence en y voyant des lacunes dans un ensemble normalement occupé d'états d'énergie négative pour des électrons négatifs), les expériences de Louis de Broglie, le tout admirablement illustré par une série de très beaux clichés ; le principe de complémentarité de Bohr, le principe d'indétermination de Heisenberg, l'indéterminisme de Dirac...

En plus, et ce n'est pas là la partie la moins attachante ni la moins suggestive de l'opuscule, un exposé des idées propres de M. Langevin lui-même.

On sait que M. Langevin ne partage pas l'enthousiasme des promoteurs de la physique indéterministe et ne pense pas, comme M. Eddington, que le principe de causalité stricte ait été définitivement éliminé de la science, et ce en l'an de grâce 1927, par les efforts conjoints des Heisenberg, Bohr, Born, etc. (p. 33). Cette conclusion, pas plus que le néo-positivisme de la statistique, ne lui paraît nullement fondée. Les choses ne sont pas aussi simples. « Ce dont il s'agit, en réalité, ce n'est pas du tout d'une crise du déterminisme, mais bien d'une crise du mécanisme (image corpusculaire) que nous essayons d'utiliser pour représenter un domaine nouveau. Nous constatons, en fait, l'insuffisance, dans le microscopique, des notions et des idées qui avaient réussi dans le macroscopique, qui avaient été créées à son usage.... Nous nous trouvons en présence d'un monde plus riche que ne l'imaginait Pascal lorsqu'il admettait une même structure de l'infiniment grand à l'infiniment petit.... En fait, chaque étage nouveau où l'expérience nous permet de descendre nous apporte des vérités nouvelles et exige un effort nouveau de construction théorique... », exige de nous une refonte profonde de nos idées, une reformulation des questions que nous posons à la nature. Du fait que la nature ne répond pas, ne concluons pas qu'elle n'a pas de réponse, et même de réponse précise : concluons que la question avait été mal posée.

Or, selon M. Langevin « nos difficultés tiennent en somme à ce que

nous avons voulu introduire des corpuscules individualisables. Ce que nous dit le principe d'indétermination, c'est précisément que nous ne pouvons pas suivre un électron, par conséquent, que nous ne pouvons pas nous le représenter comme un objet. Il faut donc renoncer à l'individualité du corpuscule, à l'individualité du photon, à l'individualité de l'électron ».

L'individualité serait donc « un caractère résultant de la complexité de structure » ; ce serait en outre une notion comportant des degrés : les êtres seraient plus ou moins individuels selon le degré de leur complexité de structure, selon aussi le degré de leur richesse en contenu. Conception qui — rencontre curieuse —, rappelle étrangement certaines vues de Spinoza, et qui pourrait se prévaloir même de Leibniz : comment, en effet, attribuer l'individualité à des entités absolument identiques et parfaitement interchangeables ? L'organisme est un individu : les cellules, molécules, atomes qui le composent, le sont-ils ? En tout cas il semble bien évident que leur changement continu à l'intérieur de l'organisme ne détruit pas l'individualité, identique à elle-même, de celui-ci, et que, par conséquent, elle n'est pas fondée sur l'individualité de ses éléments composants. Une considération analogue appliquée à la physique permettrait d'attribuer l'individualité à la molécule, mais la refuser à ses composants.

C'est donc à l'abandon de l'individualité des particules que nous conduisent, selon M. Langevin, les statistiques modernes, aussi bien celle de Bose-Einstein, applicable aux photons, que celle de Fermi-Dirac, qui réussit si bien pour l'électron. Et M. Langevin nous dit qu'il avait été toujours « gêné par l'inconséquence qu'il y a d'affirmer d'une part (comme dans la mécanique statistique classique) que les molécules sont identiques et par conséquent indiscernables et, d'autre part, à leur attribuer une individualité ». En effet, il y a peut-être quelque inconséquence d'attribuer une individualité aux particules et d'affirmer leur identité ; il y a là, en tout cas, une affirmation ou, si l'on préfère, un postulat qui n'est rien d'autre qu'une hypostase d'une règle de calcul. Mais la solution réelle est, à notre avis, dans la direction exactement opposée à celle dans laquelle la cherche M. Langevin : elle est dans la non-identité des particules, qu'il s'agisse de molécules, d'atomes, ou même d'électrons. La solution de M. Langevin nous paraît être, tout comme le postulat d'identité, un essai d'hypostasier une règle de calcul, de transformer une règle opératoire en jugement sur le réel. Solution que rien ne peut légitimer : un être réel non-individuel est quelque chose de parfaitement inintelligible. Un être non-individuel est, nécessairement, un être abstrait ; et l'on n'a pas besoin de descendre dans le subatomique pour trouver des cas d'application de la non-individualité des objets abstraits. Ces cas se présentent à chaque maîtresse de maison lorsqu'elle place les « convives » autour d'une table, à chaque bibliothécaire lorsqu'il place « des livres » sur des rayons, etc., etc., etc., bref, partout, où l'individualité de l'objet réel n'entre pas en ligne de compte. Ce qui ne l'empêche nullement d'exister, et même, de se faire valoir. De se faire valoir

même dans le monde atomique et subatomique, se révélant là, comme partout, dans la différence de comportement, seule raison que nous ayons — même dans le réel « à notre échelle » — de poser entre deux êtres une différence d'essence.

A. K.

CENTRE INTERNATIONAL DE SYNTHÈSE. *Science et loi*. Cinquième semaine internationale de synthèse, Exposé par MM. Abel REY, F. GONSETH, H. MINEUR, A. BERTHOUD, L. CUÉNOT, H. PIÉRON, H. WALLON, M. HALBWACHS, J. SIMIAND, V. CHAPOT, L. FEBVRE. 8° p. vi + 337. Paris, Alcan, 1934.

Le centre international de synthèse, aux destinées duquel préside comme on le sait M. H. Berr, a pris depuis quelque temps une initiative louable : celle de réunir tous les ans, dans une salle pas trop grande, quelques savants représentants des spécialités différentes, et de les faire discuter et discuter sur une question que l'on pourrait supposer connue par chacun d'eux. Si, de cette façon, on espérait obtenir une « synthèse » des opinions et des points de vue divergents, on s'est très certainement trompé. Mais on a obtenu des séries d'études convergentes, et c'est déjà très bien. Ainsi il serait vain de chercher dans le petit volume qui est devant nous une notion « synthétique » de l'idée de loi; on ne l'y trouvera pas. On trouvera, par contre, une série d'exposés, dont quelques-uns remarquables, suivis de discussions parfois intéressantes, qui nous montrent bien le désarroi régnant actuellement dans les conceptions des hommes de science au sujet de la loi.

Les communications ne sont pas toutes de la même valeur. Ce qui probablement tient surtout à la façon dont leurs auteurs ont compris leur tâche : tandis que les uns ont fait un effort de pensée, d'autres se sont contentés de vulgarisation.

Une brève communication de M. Abel REY ouvre le volume. M. Rey présente une esquisse de l'histoire de l'idée de la loi. Une très intéressante communication de M. GONSETH étudie la notion de la loi dans les sciences mathématiques, soit l'évolution de la notion de loi (loi fonctionnelle) à l'intérieur de l'édifice mathématique. Cette évolution va des lois rigides des mathématiques grecques aux lois du type différentiel, puis aux lois d'invariance et d'équivalence, enfin aux lois de structure et aux lois statistiques, aboutissant à la notion de variable aléatoire. Nous assistons ainsi à un élargissement de la notion, à un fléchissement de sa rigidité. Les mathématiques ne possèdent pas de schéma abstrait, ne varient, de la notion de loi. Elles ne possèdent pas, non plus, de critère de vérité qui leur soit propre. La géométrie se rapproche de la physique, devenant véritablement la science de la mesure de l'espace, et la méthode axiomatique la transforme définitivement en un code d'abstraction. La notion de loi se transforme en celle de type, et apparaît comme étant de même nature que dans les sciences naturelles.

La communication de M. MINEUR, *La loi en mécanique et en astronomie*, reprenant une idée bien connue de Poincaré, présente une classification intéressante des expressions mathématiques des lois, qui exprime en même temps les stades divers de l'évolution historique de la science. Ces stades sont au nombre de cinq : stade antique ou celui du résultat brut ; stade galiléen : relation entre deux variables ; stade newtonien : équation différentielle ; stade laplacien : équation différentielle aux dérivées partielles du type elliptique ; enfin, stade einsteinien : énoncé indépendant du système des références. Un stade latéral est représenté par les lois statistiques. En ce qui concerne ces dernières, ou plus exactement le rôle qu'on leur a fait jouer dans la physique moderne, M. Mineur pense que les mécaniques nouvelles (mécanique ondulatoire et celle des quanta) n'impliquent pas l'abandon du déterminisme, mais une nouvelle conception de la matière. Point de vue que partage aussi M. Langevin (cf. p. 82). Le reste de la communication est consacré à l'évolution de la notion du temps. En dernière analyse, M. Mineur aboutit à la notion de la loi-définition.

M. BERTHOUD, *La loi en physicochimie*, insiste surtout sur l'incertitude des lois chimiques, sur la difficulté de les établir, l'incertitude quant à leur valeur, l'impossibilité de les extrapoler à l'univers, enfin sur le fait que la plupart de ces lois est de nature statistique. Après quoi, il proclame sa foi dans le déterminisme, dont le physicien ne peut se passer. Lui aussi il préfère modifier l'idée que l'on se fait de l'électron que s'abandonner à l'indéterminisme, en quoi il est soutenu par M. Langevin (p. 119), qui expose sa théorie bien connue des particules non individuelles.

Selon M. CUÉNOT, *La loi en biologie* ne peut se passer de la notion de déterminisme téléologique, de la téléogénèse. « Sans doute c'est un scandale logique de superposer à [la causalité mécanique] un concept téléologique ; mais la vie, avec son perpétuel renouvellement sous mille formes diverses, avec ses apparences de finalité, avec ses inventions dont la dernière, toute récente, est l'homme, n'est-elle pas aussi un scandale logique ? » Et, en effet, cette communication fait scandale (cf. p. 141, l'intervention de M. Langevin). Dès ce moment, d'ailleurs, les choses commencent à se gâter. M. PIÉRON, chargé d'exposer *La loi en psychologie*, commence par un éloge du *behaviorisme* qui, enfin, permettra à la psychologie d'avoir des lois et se comporter comme une science ; puis énumère 10 lois psychologiques, l'une plus vague que l'autre (par exemple la loi du besoin et la loi de l'intérêt), ce qui ne l'empêche pas de croire au déterminisme, « postulat nécessaire de recherche en psychologie fonctionnelle, comme dans les autres sciences de la nature ». Une autre défense de la psychologie scientifique « c'est-à-dire celle qui tend à établir des lois et des relations numériques », est présentée par M. WALLON. M. Wallon ne croit pas au *behaviorisme*. Il croit à la statistique et aux tests. Un peu de *Gestaltpsychologie* pour aboutir au type, un peu de psychologie indi-

viduelle, un peu de psychiatrie, un peu d'idée d'évolution, un peu de sociologie. Si vous n'êtes pas contents !...

*La loi en sociologie*, nous explique M. HALBWACHS, possède un caractère propre. Elle n'est pas abstraite des faits. Au contraire, ici la reconnaissance de la loi précède l'établissement du fait. (A vrai dire ce n'est pas seulement en sociologie que cela se passe ainsi.) On va du complexe au simple ; on établit des relations non réversibles. On aboutit à des lois dynamiques. Quant à M. SIMIAND, il préfère ne pas parler de lois du tout : ce que l'on observe, ce sont des *régularités*. Alors, il vaut mieux ne pas parler d'autre chose. Enfin, pour terminer, M. V. CHAPOT, affirmant résolument le rôle dans l'histoire des faits contingents, nous présente des considérations fort intéressantes sur *Le hasard dans l'histoire*, qu'il rapproche d'ailleurs de l'action des individus. Mais, même en dehors de l'action individuelle, l'histoire reste soumise au hasard du seul fait que la *date* d'un événement y joue un rôle prépondérant. La date, le fait, la coïncidence — choses inexplicables par une loi. Ajoutons que dans la discussion qui suit la communication de M. Chapot, le point de vue du déterminisme historique fut vigoureusement défendu par MM. H. Berr et L. Febvre.

A. K.

G. BACHELARD. *Le Nouvel Esprit scientifique*. (Nouvelle Encyclopédie philosophique). Alcan, 1934, 179 p., in-16°, 10 fr.

Voici un livre utile, et qui, dès son apparition, en raison de la compétence scientifique de l'auteur, comme pour la beauté de son titre, a soulevé un intérêt qu'il mérite de façon éclatante. Livre utile par la masse de richesses qu'il enferme en un petit volume, par la netteté et l'exactitude de ses conclusions. Il met à la portée de lecteurs qui ne peuvent affronter, non seulement les difficultés, mais la quantité effarante des publications de la physique nouvelle, une sélection d'exemples liés par l'intuition d'un renouvellement qui, chose étrange, rencontre encore quelques résistances.

Résistances qui d'ailleurs se comprennent, s'il est vrai que le nouvel esprit scientifique, et c'est la singulière conclusion de M. Bachelard, constitue une mutation, quasi-cérébrale, une coupure entre les jeunes créateurs de la physique du *xx<sup>e</sup>* siècle et les physiciens vieillissés formés à l'époque précédente ; s'il est vrai aussi qu'elle implique une *épistémologie non-cartésienne*, comme il y a une géométrie non-euclidienne (chapitre I) ou une mécanique non-newtonienne (chapitre II). « En parlant d'une épistémologie non-cartésienne, ce n'est pas sur la condamnation des thèses de la physique cartésienne, ou même sur la condamnation du mécanisme dont l'esprit restait cartésien que nous prétendons insister, écrit l'auteur (p. 141-142), mais bien sur une condamnation des natures simples et absolues. Avec le nouvel esprit scientifique, c'est tout le problème de l'intuition qui se trouve bouleversé. »

Exactement, cette inversion (et, d'accord, nous la jugeons accomplie — et légitimement) consiste en ceci : « La science contemporaine se fonde sur une synthèse première ; elle réalise à sa base le complexe *géométrie-mécanique-électricité* ; elle s'expose dans l'espace-temps ; elle multiplie ses corps de postulats ; elle place la clarté dans la combinaison épistémologique, non dans la méditation séparée des objets combinés. Autrement dit, elle substitue à la clarté en soi une sorte de clarté opératoire. Loin que ce soit l'être qui illumine la relation, c'est la relation qui illumine l'être » (p. 143-144).

Un exemple physique saisissant appuie cette conception : la structure simple du spectre de l'hydrogène, longtemps prise pour type, pour « idée claire » cartésienne, par comparaison avec les spectres complexes, est aujourd'hui reconnue pour une sorte d'empâtement des spectres alcalins : une analyse « hyperfine » de sa structure le démontre (p. 152-157). C'est l'organisation complexe, le réseau des relations, qui explique cette approximation « visqueuse » que nous prenons pour une nature simple. Renversement copernicien. Même pédagogiquement, le discours de la méthode, simple « discours de circonstance » (p. 135), est périmé. — Quel homme de courage osera refroidir de ces remarques l'enthousiasme cartésien qui nous menace pour 1937 ?

Nous voudrions citer bien d'autres passages de ce livre, parmi les cinq chapitres qui préparent les conclusions. Surtout le magistral et métaphysique chapitre V, qui, sur le déterminisme et l'indéterminisme, la causalité, les signes, et la notion d'objet, est animé d'un souffle révolutionnaire ; négateur en apparence, mais qui, selon l'esprit de tout l'ouvrage, absorbe et ne détruit jamais. Autour de la relation nouvelle des ondes aux corpuscules (objet des chapitres III et IV) gravite celle du mouvement à la matière ; et contre Meyerson, (discussion des pages 129 à 134), c'est le réalisme même, judicieusement solidarisé par Heisenberg avec le langage, qui paraît s'évanouir. « Dès lors, il nous semble que dans l'intervalle qui sépare l'évanouissement d'un objet scientifique et la constitution d'une nouvelle réalité, il y a place pour une pensée non réaliste, pour une pensée se faisant un appui de son mouvement. Instant éphémère, dira-t-on, qui ne peut guère compter quand on le compare aux périodes de science acquise, assise, expliquée, enseignée. C'est pourtant là, sur ce bref instant de la découverte, qu'on doit saisir l'inflexion décisive de la pensée scientifique » (p. 133).

Ces lignes pourraient servir de conclusion à un livre aussi plein de substance que son style est plein d'entrain (il ne recule pas devant les calembours), et qui, dans la vérité nouvelle (cette jonction de mots semblerait à l'auteur, non pas un paradoxe, mais un pléonasme), complète harmonieusement, sans leur être inégal, les *Âges de l'Intelligence* d'un Léon Brunschvicg. Elles n'épuisent pas, est-il utile de le dire ? le problème métaphysique de l'être. Mais il faut de singuliers mérites pour convaincre une nouvelle génération que, pour elle, un tel problème se

pose d'une autre façon que pour la précédente ; ces mérites, nous ne croyons pas pouvoir les contester au *Nouvel Esprit scientifique*.

Michel SOURIAU.

## SCIENCES SOCIALES

E. GRÜNWARD. *Das Problem der Soziologie des Wissens. Versuch einer kritischen Darstellung der Wissenssoziologischen Theorien*. 8°, p. 279. Vienne et Leipzig, 1934 (Braumüller).

L'auteur de ce livre, mort à 21 ans d'un accident de montagne, promettait beaucoup. En dépit de défauts trop excusables, son travail témoigne de qualités indiscutables : connaissance approfondie du sujet, lectures très étendues, critiques souvent pertinentes. Le défaut le plus marquant est une tendance à abuser de discussions et distinctions conceptuelles, défaut peut-être inévitable si l'on tient compte de la littérature qu'a étudiée Grünwald.

Dans l'ensemble, le livre résume exactement les théories récentes (allemandes) sur la sociologie du savoir. L'origine de la question est indiquée dans le premier chapitre : la séparation de l'école historique et de l'école psychologique, à condition de la nuancer davantage, serait valable. L'exposé du troisième chapitre est orientée vers la doctrine de Mannheim, ce qui est commode, mais non sans inconvénient, puisque Grünwald rejette finalement les prétentions de la sociologie à passer de l'analyse historique au jugement de vérité ou de valeur. Il devrait expliquer pourquoi il reconnaît aux doctrines d'autant plus de mérite qu'elles admettent davantage le conditionnement social et historique des idées. Le deuxième chapitre indique le caractère problématique d'une « explication par l'extérieur » des œuvres de l'esprit et montre la nécessité d'élucider des concepts comme expression, manifestation, etc....

Sans représenter un progrès, ce livre met au point l'état de la discussion contemporaine.

Raymond ARON.

F. SCHMIDT. *Die theorie der Geisteswissenschaften vom Altertum bis zur Gegenwart*. 8°, p. 149. München (Ernst Reinhardt), 1931.

La prétention d'écrire un tel livre est, sans doute, plus critiquable encore que le livre lui-même : la théorie des sciences morales (*Geisteswissenschaften*) de l'antiquité à nos jours en 150 pages ! L'enquête historique se perd dans une série d'analyses souvent acceptables, mais presque sans lien, car le thème choisi — l'esprit objectif — est aussi vaste que la théorie des sciences morales tout entière. Les différentes périodes antiques, moyen-âge, humanisme, *Aufklärung*, sont étudiées à travers quelques auteurs, à peine rattachés par quelques indications les uns aux

autres. Cette histoire des idées reste, en dépit d'elle-même, juxtaposition de doctrines curieuses.

Obligé de choisir, M. Schmidt limite finalement la recherche (sauf les chapitres de la fin) à l'histoire de la science et de la philosophie de l'histoire au sens large. Aussi l'époque présente tient-elle la plus grande place (surtout la littérature allemande depuis le romantisme). Là encore malheureusement M. Schmidt n'a su ni organiser, ni orienter ses analyses. Simmel et Spann (donné comme un disciple de la philosophie transcendante de Kant !) trouvent place dans le chapitre du naturalisme. Insuffisant pour une introduction scientifique, ce livre est trop difficile pour un résumé scolaire. Et il est clair que, si à la rigueur une étude d'érudition peut se passer d'idée directrice, un résumé d'une histoire européenne des sciences de l'esprit impliquerait une vue systématique de l'évolution.

R. ARON.

H. LANDSHUT. *Kritik der Soziologie. Freiheit und Gleichheit als Ursprungsproblem der Soziologie*. München et Leipzig, 1929, Duncker et Humblot, 159 p.

H. FREYER. *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*. Leipzig, Teubner, 1930, 307 p.

Ces deux livres partent d'une idée commune : le lien des sciences sociales et, en particulier, de la sociologie au présent. Plus précisément, la sociologie serait l'expression du présent, la prise de conscience par une société de ses propres difficultés. D'où dériverait une interprétation du passé : la sociologie cherche dans l'histoire l'explication des contradictions qu'une société découvre en elle-même.

Cette idée prend une forme assez différente chez Landshut et chez Freyer. Chez le premier, la contradiction est entre l'idéal germano-chrétien de liberté et d'égalité et l'ordre social qu'on tient pour responsable de la condition des hommes. Chez le second, le présent est l'aboutissement du mouvement dialectique, le savant fait partie de la réalité même qu'il analyse, et les résultats auxquels il aboutit expriment à la fois la tendance des choses et la volonté des hommes.

Cette attitude commune les amène à s'opposer de manière comparable à toutes les sociologies qui, d'une manière ou d'une autre, en pratique ou en théorie, tentent de rompre ce lien avec le présent, ce qui revient à condamner toute sociologie qui cesserait d'être historique et se contenterait de lois générales. Par suite, dans l'un et l'autre livre, toutes les sociologies théoriques, générales (Simmel, von Wiese, Spann, Vierkant) sont successivement analysées et critiquées.

Dans le livre de Landshut, cette critique (en particulier celle de von Wiese et de Vierkant) est très rapide et dogmatique et elle appellerait bien des réserves. Dans celui de Freyer, elle est plus approfondie et nuancée, bien qu'elle reste souvent formelle et abstraite.



Freyer esquisse la structure du monde historique. Il oppose sciences du « logos », de l'esprit objectif, formes réalisées, ensembles stabilisés et significatifs, aux sciences de la réalité, histoire et sociologie. Celles-ci s'attachent aux actions humaines d'où sortent les formes de l'esprit, elles suivent le devenir réel, dans sa dialectique immanente, elles ne se contentent pas de reconstruire le système d'une langue, d'une culture ou d'une religion. Freyer reproche aux « sociologies générales » de négliger les caractères historiques de la réalité, de détacher les événements de l'ensemble et du temps réels. Ainsi les sciences que conçoit Dilthey seraient sciences du logos, de même la sociologie de Spann serait philosophie émanatiste de l'esprit, la méthode de Simmel ou de von Wiese serait valable dans d'étroites limites : elle s'appliquerait légitimement aux formes sociales (hiérarchie, autorité, secret, étranger, pauvreté), détachables du concret.

D'autre part, Landshut et Freyer s'en prennent aux sociologies historiques dans la mesure où, infidèles à leur inspiration véritable, elles voudraient se transformer en sciences de généralités. De ce point de vue, ils critiquent l'un et l'autre M. Weber. Sur ce point c'est Landshut qui est le plus intéressant et Freyer lui emprunte en partie son argumentation. Landshut affirme que : 1° le point de départ, l'idée directrice du travail de Weber est historique : c'est la réalité présente dans sa rationalité particulière qui lui fournit la question qu'il pose ensuite au passé, à savoir : comment s'est formée la société rationnelle contemporaine ? 2° la nécessité de comprendre la réalité à l'aide de types idéaux vient de ce qu'on substitue à la réalité humaine d'où naissent les questions singulières la vision d'un univers infini et irrationnel (le donné sensible de la tradition critique). En réalité un type idéal général ne permet pas de comprendre une relation unique ; 3° le problème qui domine l'œuvre de Weber serait finalement bien moins l'origine de notre société rationalisée que la réfutation du matérialisme historique. Mais Weber conserve de la formule vulgaire du marxisme la disjonction de l'homme et du monde, un découpage de la réalité en « régions », en « facteurs » plus ou moins réels. Il oppose le primat du facteur idéologique au primat du facteur matériel, mais il omet la difficulté première, à savoir l'origine de la disjonction de l'homme et du monde.

Freyer de son côté montre l'orientation historique (rationalité moderne) de la sociologie de Weber et il prétend « nuancer » l'interdiction du jugement de valeur en tenant compte de la dialectique immanente dont notre présent est partie intégrante. Par ailleurs il affirme que les concepts sociologiques doivent être structurels en même temps qu'historiques, généralisables et cependant valables pour des réalités singulières (ainsi les concepts de Tönnies, société et communauté). Les mêmes concepts permettraient de saisir la structure du tout social à un moment donné et les étapes de son devenir.

Dans la dernière partie du livre, Freyer esquisse son propre système :

il combine l'antithèse de Tönnies avec l'opposition des « ordres » et des classes et avec la notion de la crise présente de la société, reprise de Marx ou de L. von Stein. Quant à Landshut, il découvre dans la réalité actuelle le problème de la sociologie : les concepts de liberté et d'égalité, revendications que les hommes opposent vainement à la société. Il étudie l'origine historique de ces idées et la source de la séparation croissante des hommes et de leur univers. L'un et l'autre ramènent ainsi la sociologie à la conception des fondateurs, Saint-Simon et Comte, von Stein et Marx : tentative pour résoudre le problème social.

Il serait trop long de discuter en détail ces deux livres. L'idée première en est sans doute exacte (et n'est pas neuve), mais on objecterait à Landshut que, si la réalité n'est pas « informe », comme l'admet Rickert (et partiellement Weber), elle ne pose pas seulement une question, à Freyer que la diversité des volontés actuelles entraîne des sociologies aussi diverses que les partis politiques. Et du même coup les différents systèmes deviendraient nécessairement l'un pour l'autre des « idéologies ». Ou plutôt de deux choses l'une : s'il y a un seul problème qui correspond à la vérité ou à la réalité humaine d'une époque, toutes les théories sauf une sont une déformation du réel ou une justification du réel déformé. S'il faut reconnaître la pluralité irréconciliable des interprétations, comment discuter ?

De plus, les critiques des sociologies générales sont par trop simples, car il y a dans toute science un moment d'objectivation que Landshut et Freyer méconnaissent. Quant à la théorie de la structure du monde historique qu'expose ce dernier, elle est adroite mais elle consiste plutôt à qualifier les différents aspects du réel qu'à les analyser et elle rend trop aisée la critique qui se borne à renvoyer les doctrines à telle ou telle catégorie. Enfin, de manière générale, ces livres sont intermédiaires entre la méthodologie, la science et la philosophie. Éloignés de la recherche concrète, ils ne se rattachent pas non plus à un véritable système.

Aussi finalement leur intérêt est-il surtout historique. Ils montrent à quel point même les professeurs, en Allemagne, élargissaient la notion de science. Que Landshut soit socialiste et Freyer national-socialiste confirme la légitimité de la comparaison. Ils sont de la même époque, ils expriment l'un et l'autre ce qu'on a appelé « la politisation » de la pensée. Mais ils ont une signification aussi dans l'histoire des sciences sociales. Celles-ci sortent de la vie comme les sciences naturelles, mais elles ne s'en détachent jamais aussi complètement que ces dernières. Aussi à de certains moments éprouvent-elles le besoin de revenir à leur origine, de se replier sur elles-mêmes, de prendre conscience de leur vocation première. L'effort vers l'objectivité totale est contredit par le souci du présent. De cette dialectique Landshut et Freyer (la sociologie allemande avant 1933 de manière générale) sont l'exemple et la preuve.

Reste à savoir si la synthèse de ces deux tendances vers l'objectivité et vers la perspective historique ne se trouvent pas déjà, et plus pro-



fondement, réalisées par les sociologues dont ils prétendent l'un et l'autre s'inspirer, Marx et Max Weber.

Raymond ARON.

Arthur METTLER. *Max Weber und die philosophische Problematik in unserer Zeit*. Mit einer monographischen Bibliographie Max Weber, Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie. Leipzig, Hirzel. 1934.

Le trait le plus caractéristique de la philosophie de Max Weber est la distinction très nette entre science et activité. L'histoire est objective, c'est-à-dire qu'elle reste (ou devrait rester) libre de tout immixtion des appréciations personnelles de l'historien. Le type idéal (*Idealtypus*) est destiné à protéger la frontière entre concept et réalité historique d'une part, de concept historique et valeur de l'autre. Procédant en science objective, l'histoire ne sait que constater la pluralité des valeurs, sans qu'elle puisse accommoder leurs différends. La décision à prendre dans la vie, surtout la décision politique, est complètement séparée de la pensée scientifique. Voilà le portrait que M. Mettler trace de la personnalité philosophique de Max Weber. Pour ce faire, il fait abstraction de ses travaux dans le domaine de l'histoire, suivant sur ce point la méthode de Löwith, v. Schelting, etc. Ce n'est pas une faute ; pourtant, il faut noter que le lecteur qui ne connaîtrait l'œuvre de Weber que par cette image en recevrait une idée insuffisante. (Weber lui-même a toujours placé ses travaux méthodologiques à la périphérie de ses intérêts.) Quant à l'analyse, on souscrira volontiers à l'exposé de M. Mettler. L'application du « pluralisme » aux essais contemporains de monisme (W. Wundt, Eucken, N. Hartmann, H. Barth, Kierkegaard, Troeltsch) est d'un grand intérêt, spécialement quand elle démasque quelques « cryptomonismes ». Une critique de la philosophie de Weber n'a pas été tentée par l'auteur. Les quelques remarques qu'il fait ne peuvent guère passer pour une véritable discussion de la théorie de Weber. Mais, puisqu'elles restent en marge de l'analyse, elles ne font aucun tort à l'exposé même.

E. WEIL.

## HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

### PHILOSOPHIE ORIENTALE

Marcel GRANET. *La Pensée chinoise*. L'Évolution de l'Humanité, vol. 25 bis. Paris, La Renaissance du Livre, 1934. 8°, XXIII + 614 p. Prix : 40 francs.

Un livre de M. Granet n'a pas besoin d'être recommandé aux lecteurs : il suffit de leur signaler son apparition. Il a, certes, besoin d'être discuté. Mais une discussion critique dépasserait de beaucoup les cadres d'un

compte-rendu, et elle devrait être faite par une personne autrement compétente que l'auteur de ces lignes. Nous nous bornerons donc à indiquer brièvement le thème du dernier ouvrage de M. Granet, en nous permettant d'ajouter qu'il nous semble être l'une des plus intéressantes de ses publications, et le plus intéressant, le plus suggestif, le plus révélateur de tous les écrits traitant de la même question qui sont parvenus à notre connaissance.

Le livre sur *La Pensée chinoise* complète le volume sur *La Civilisation chinoise*, paru dans la même Collection. L'époque étudiée est encore la même : c'est la période ancienne, qui se conclut avec la dynastie de Han. Et quant au rapport des thèmes des deux livres, il a été indiqué comme suit par M. Granet : « J'ai déjà, en analysant le système d'attitudes et de conduites qui commande la vie publique et privée des Chinois, essayé de donner une idée de leur civilisation. Je vais tenter, pour préciser l'esquisse, de décrire le système de partis-pris, de conceptions, de symboles, qui régit en Chine la vie de l'esprit » (p. 3). Autrement dit, il s'agit de montrer en quoi la pensée chinoise est vraiment *chinoise*, de découvrir le fond commun et les sources dernières des doctrines politiques, morales et philosophiques qui ont été créées par cette pensée. Et c'est pour cette raison que M. Granet croit pouvoir se limiter à la période ancienne : « Le règne de l'orthodoxie et de la scolastique commence avec l'Empire ; les principaux traits de la mentalité chinoise sont dès lors fixés » (*ib.*, note 1).

Que cette période est, et — dans une certaine mesure — restera à jamais une terre inconnue, nul ne le sait mieux que M. Granet lui-même, qui a soin d'en prévenir le lecteur : « Il ne nous est parvenu qu'un petit nombre d'ouvrages attribués à l'antiquité. Leur histoire est obscure, leur texte incertain, leur langue mal connue et leur interprétation commandée par des gloses tardives, tendancieuses, scolastiques. Nous ne savons d'ailleurs à peu près rien de positif sur l'histoire ancienne de la Chine » (p. 4). Mais, ayant ainsi placé lui-même (et avec raison) un grand signe d'interrogation au début de son livre, l'auteur réussit à esquisser un tableau d'ensemble, qui permet de voir les choses tout autrement et, semble-t-il, infiniment mieux qu'il ne l'était possible auparavant.

Les trois quarts du livre sont consacrés à une étude — c'est-à-dire, en fait, à une reconstitution — du fond prédoctrinal de la pensée chinoise. Le livre I (51 p.) traite de *L'expression de la pensée* : de la Langue, de l'Écriture, du Style. Le livre II (256 p.) — des *Idées directrices* : du Temps et de l'Espace, du Yin et du Yang, des Nombres, du Tao. Le livre III (77 p.) — du *Système du monde* : du Macrocosme, du Microcosme, de l'Étiquette. Et ce n'est que le dernier livre (163 p.) qui est consacré aux *Sectes et Écoles*, c'est-à-dire à l'analyse des doctrines à l'étude desquelles se limitent ordinairement les exposés d'ensemble consacrés à la pensée chinoise. Nous y trouvons les idées des auteurs classiques, déjà maintes fois exposées. Mais, vues à travers l'exposé des quatre premiers livres,

c'est-à-dire replacées dans leur milieu naturel, projetées sur le fond commun de la pensée qui les a toutes fait naître, rattachées à leurs sources prédoctrinales, présystématiques, prérationalnelles presque, ces idées prennent une signification toute nouvelle et commencent à devenir *compréhensibles*. Au lieu de se trouver en présence de doctrines plus ou moins bizarres, dont les motifs véritables nous échappent et dont la partie réelle reste cachée, nous découvrons des idées qui nous restent, certes, étrangères, mais qui nous apparaissent comme résultant de la pensée rationnelle d'hommes cherchant — tout comme nous le faisons nous-mêmes — à s'orienter dans un Monde que nous commençons à connaître. En nous montrant ce *Monde*, M. Granet nous fait sinon accepter — ce Monde nous restant étranger et étant à nos yeux irréel — du moins comprendre les *recettes* du Gouvernement, du Bien public et de Sainteté qu'ont proposées les penseurs chinois.

Ainsi, le livre de M. Granet mérite l'attention non seulement des sinologues, mais encore de tous ceux qui s'intéressent aux efforts que font les hommes appartenant à des cultures différentes pour vivre consciemment et s'orienter rationnellement dans leurs Mondes respectifs, qu'ils ont construits presque sans s'en rendre compte à partir de données objectives, qui sont partout et toujours les mêmes.

Or, n'est-ce pas dire que ce livre doit intéresser les philosophes ?

A. KOJEVNIKOFF.

#### BULLETIN DES TRAVAUX RELATIFS

#### A LA PHILOSOPHIE ANCIENNE ET PATRISTIQUE (1934)

par H.-CH. PUECH

#### PHILOSOPHIE ANCIENNE

#### ÉTUDES D'ENSEMBLE ET GÉNÉRALITÉS

##### A) Études d'ensemble :

1. HANS EIBL. *Die Grundlegung der abendländischen Philosophie. Griechische und christlich-griechische Philosophie.* « Die Philosophie, I ». Bonn, Hanstein, 1934, 202 p.

2. RODOLFO MONDOLFO. *L'Infinito nel Pensiero dei Greci.* « Studi Filosofici », 2<sup>e</sup> série, vol. X. Firenze, Felice Le Monnier, 1934, VIII + 440 pp.

En réaction contre l'opinion traditionnelle, M. montre la contribution essentielle que l'antiquité classique a apportée à la formation des doctrines scientifiques, philosophiques et religieuses de l'Infinité et met en lumière tout ce que la Renaissance et la pensée moderne doivent à cette

élaboration. Un premier chapitre définit les termes du problème et détermine les origines de la notion d'infini chez les Grecs (orientation des « peuples de la mer » vers l'infini ; l'infini dans les poèmes homériques). Un second chapitre est consacré à l'infinité du temps et à l'éternité dans la théologie et dans la philosophie grecques depuis Homère et l'Orphisme jusqu'au stoïcisme romain et à la religiosité de l'époque impériale (infinité circulaire chez Héraclite et Empédocle ; infinité temporelle comme enchaînement des causes et des effets chez les atomistes ; extratemporalité et infinité du concept éleatique de l'éternité ; éternité transcendante et infinité du temps chez Platon ; éternité divine, perennité du cosmos, infinité temporelle en puissance et en acte chez Aristote ; la transformation de l'éternité en infinité temporelle et en infinité de l'enchaînement causal chez les post-aristotéliciens ; retour de l'éternel présent chez les stoïciens romains). Les problèmes soulevés par le nombre infini et la découverte de l'infinitésimal sont examinés au ch. III chez les pythagoriciens, les présocratiques, Archimède, Eudoxe, Platon et Aristote. Enfin, le ch. IV a pour objet l'infinité des grandeurs extensives (univers et espace) et l'infinité de la puissance divine : on y examine, des présocratiques à Philon et aux néoplatoniciens, tous les aspects cosmologiques et théologiques des questions posées par le mouvement, le dynamisme, les systèmes astronomiques, la limite et l'illimité, la matière, etc.

##### B) Histoire des Sciences :

1. INGEMAR DÜRING. *Ptolemaios und Porphyrios über die Musik* « Göteborgs Högskolas Arsskrift, XI, 1934 : 1 ». Göteborg, Wettergren et Kerber, 1934, 293 p.

L'auteur avait déjà donné en 1930 une édition des *Ἀρμονικά* de Ptolémée et en 1932 une édition, également remarquable, du commentaire de Porphyre à ces *Harmoniques* de Ptolémée. Il était donc admirablement préparé à la traduction qu'il donne ici (pp. 21-136) du texte de Ptolémée, texte hérissé de difficultés — comme tout ce qui touche à la musique ancienne. Cette traduction, accompagnée de tables techniques et de figures, est si merveilleusement élaborée qu'elle est déjà par elle-même un commentaire. Cette première élucidation est cependant prolongée par un commentaire perpétuel (pp. 139-284) dont les principaux éléments sont empruntés à Porphyre. Rien n'a été ainsi laissé dans l'ombre. Une bibliographie méthodique (pp. 13-17) des documents et des ouvrages relatifs à la musique grecque renforce l'intérêt capital de cette publication pour toute étude de musicologie antique.

2. *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft*, begründet von Conrad BURSIA, Band 243 et 245 B. Leipzig, O. K. Reisland, 1934.

Du à Wilhelm Gundel, ce tome est consacré (pp. 1-149) à l'analyse et à

la critique des publications relatives à l'Astronomie, aux religions astrales, à la mythologie astrale et à l'Astrologie, parues entre 1907 et 1933.

3. Max WELLMANN. Marcellus von Side als Arzt und die Koiraniden des Hermes Trismegistos. *Philologus*, Supplementband XXVII, Heft 3, Leipzig, Dieterich, 1934, 50 p.

Les Φοιητά des hermétistes ; les *cairanides* (au sens étroit) ; ceux qui les ont utilisés ou interpolés.

#### C) Faits religieux pouvant intéresser l'histoire de la philosophie ancienne :

Walter STETTNER. *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römer*. Stuttgart-Berlin, W. Kohlhammer, 1934, 92 p.

#### D) Généralités et divers :

1. J. GEFFCKEN. Philosophie und Einzelwissenschaft in der Antike. *Mélanges Bidez*, Bruxelles, Secrétariat de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales, 1934, t. I, pp. 397-414.

Comment dans l'antiquité la science et les sciences — surtout les sciences empiriques — se sont peu à peu détachées et distinguées de la philosophie avec quoi elles étaient primitivement confondues dans la spéculation ionienne. Par là : comment la philosophie est elle-même devenue une science particulière.

2. Émile BRÉHIER. Quelques traits de la Philosophie de l'Histoire dans l'Antiquité classique. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, XIV, 1, janvier-février 1934, pp. 38-40.

Il est abusif d'affirmer que la notion de philosophie de l'histoire s'est créée grâce au christianisme et trouve son origine dans la *Cité de Dieu* de saint Augustin. La croyance à l'unité du genre humain s'est développée dans le stoïcisme, et le spectacle de l'empire romain donne à Polybe la conscience de l'unité de l'histoire. Depuis la naissance de la puissance de Rome « l'histoire forme un seul corps » (I, 1, 5 ; I, 3, 3 ; I, 4, 5).

3. A. BECCARI. Sulla storia delle dottrine politiche della Grecia antica. *Sophia*, 1934, 2, pp. 128-135.

4. J. TATE. On the History of Allegorism. *The Classical Quarterly*, XXVIII, 2, avril 1934, pp. 105-114.

Les origines de l'interprétation allégorique (étudiées surtout chez Héraclite) ; les modes d'interprétation (d'après Plutarque et le Néoplatonisme) ; l'inspiration poétique.

### LES PRÉSOCRATIQUES

#### A) Éditions :

Je signale l'apparition du premier fascicule de la 5<sup>e</sup> édition de *Die Fragmente der Vorsokratiker* d'Hermann DIELS (Berlin, Weidmann, 1934). Cette nouvelle — et monumentale — réédition d'une œuvre capitale est due à Walther KRANTZ. Conçue selon les plans laissés par Diels, elle ne comportera pas seulement une traduction toute nouvelle des fragments, mais encore tiendra compte pour l'établissement du texte, les indications bibliographiques, l'interprétation, de tous les travaux parus au cours des douze années qui séparent cette édition de la précédente. L'ouvrage complet comprendra trois tomes, le premier allant des origines à l'École pythagoricienne.

#### B) Généralités :

1. Pierre-Maxime SCHUHL. *Essai sur la formation de la pensée grecque*. Paris, F. Alcan, 1934, VIII + 466 pp.

Il est malaisé de résumer ce beau livre de synthèse, qui non seulement rapproche les unes des autres et féconde les unes par les autres les plus récentes découvertes de l'archéologie et de l'histoire des religions et les interprétations de ce qui a pu nous rester des philosophes présocratiques, mais encore met en lumière et au point les résultats obtenus en chacun de ces domaines par les travaux contemporains. La multiplicité des sujets abordés, l'abondance et la précision des notes, la minutie des index analytique et bibliographique sont appelées à rendre les services les plus grands et les plus divers. Et, d'autre part, le souci de replacer les problèmes spirituels dans l'atmosphère concrète où ils se sont formés et d'où ils se sont dégagés, la vigueur de l'exposé et l'aisance du style font de ce livre la plus passionnante des lectures. S'inspirant de la distinction — aujourd'hui classique — faite par Nietzsche entre « esprit apollinien » et « esprit dionysiaque », S. trouve le fil conducteur de sa recherche dans l'existence de deux courants de pensée, l'un mystique, l'autre positif, qui traversent le monde grec jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle. Le problème consiste dès lors à déterminer comment l'esprit grec, qui trouve son équilibre et son expression classique dans le platonisme, s'est peu à peu — et peut-être péniblement — dégagé de cette atmosphère lourde — et comme sombre et d'une opaque tristesse — que révèlent les pratiques et les croyances magiques, et toutes primitives, étudiées au Premier Livre et certaines plaintes pessimistes échappées çà et là aux poètes et aux philosophes. Ou, plus exactement : puisque les deux éléments — mystique et rationnel — ont toujours coexisté dans l'esprit grec, et jusqu'à la synthèse platonicienne, comment ces deux courants de pensée ont-ils réagi l'un

sur l'autre, tantôt en harmonie et tantôt en conflit, et sous quelles influences se sont faites ces réactions où s'est opéré l'avènement de l'esprit scientifique qui l'emporte de plus en plus ? La religion évolue, et dès avant Homère (Livre II), mais continue à charrier avec elle des éléments traditionnels qui pourront faire de plus en plus figure d'archaïsmes, mais n'en resteront pas moins singulièrement puissants et provoqueront de violentes réactions contre les idées nouvelles propagées par la sophistique (cf. p. 364 sq.). D'un autre côté, si l'Athènes du siècle de Périclès paraît gagnée à un idéal de positivité rationnelle (Livre V), dans quelle mesure les spéculations antérieures qu'étudient les Livres III et V (science milésienne, pythagorisme, Xénophane, Héraclite, Parménide, Empédocle) sont-elles pénétrées par la pensée mystique ou par des mouvements religieux comme l'éleusinisme ou l'orphisme ? Il ne peut, on le voit, être répondu à ces questions que par un examen de détail qui détermine à chaque fois la part exacte et variable qui revient aux deux courants d'influence que l'on a dégagés. Rien ne peut donc suppléer là-dessus à la lecture et à la discussion des pages mêmes de ce livre. J'ajoute que l'ouvrage de S. est conçu comme une introduction à une étude d'ensemble de Platon : ce n'est qu'à partir de ce centre que les perspectives du présent *Essai* trouveront toute leur netteté et les thèses soutenues leur justification.

2. A. DELATTE. *Les Conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*. Paris, « Les Belles Lettres », 1934, 79 p.

En aidant son élève, M<sup>lle</sup> Jeanne Croissant, à l'élaboration de son livre sur *Aristote et les Mystères* (Cf. *Recherches Philosophiques*, III, pp. 505-506), D. s'est avisé de l'intérêt qu'il y aurait à projeter une clarté nouvelle sur la doctrine d'Aristote et de ses collaborateurs relative à l'« enthousiasme » ou possession divine, en mettant en lumière les théories des philosophes antérieurs. D'où la présente étude. Dans quelle mesure les présocratiques ont-ils accepté l'explication religieuse de ces phénomènes étonnants que sont l'exaltation des poètes, la faculté prophétique, l'extase mystique, certaines maladies mentales ou nerveuses ? Dans quelle mesure, au contraire, l'ont-ils remplacée par une explication rationaliste ? La question est étudiée chez Héraclite (pp. 6-21), chez Empédocle (pp. 21-27) et surtout chez Démocrite (pp. 28-79). C'est, en effet, Démocrite qui a été le premier à envisager dans son ensemble et d'un point de vue scientifique le problème de l'enthousiasme. Bien qu'il ait conservé un rôle considérable au facteur religieux dans l'interprétation de ces phénomènes, la grande importance qu'il attribue au facteur physiologique dans la création artistique et les manifestations de la vie mystique fait de lui le précurseur de l'explication rationaliste que proposera Aristote. Cette interprétation systématique donne à l'interprétation de certains fragments présocratiques une précision, un intérêt et même un sens nouveaux.

3. Walter KRANZ. Vorsokratisches I. *Hermes*, LXI, 1, 1934, pp. 114-119, et II. *Ibid.*, LXI, 3, 1934, pp. 225-228.

Phérécyde de Syros, qui a comparé le combat de Cronos avec Ophioneus et celui de Seth contre Horus et Osiris, prouve l'ancienneté de l'influence exercée par l'Orient sur les spéculations grecques. Une deuxième note est consacrée aux polémiques d'Héraclite contre Hésiode, Pythagore, Xénophane et Hécatee. Une troisième rapproche le *Logos* d'Héraclite et l'*Epos* de Parménide. La suivante étudie, en fonction de Parménide, le *λόγος* et l'*εἶς* d'Héraclite. K. examine, enfin, les données de Xénophane sur les plus anciennes doctrines pythagoriciennes.

4. F. M. CORNFORD. Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy. *The Classical Quarterly*, XXVIII, 1, janvier 1934, pp. 1-16.

Confronte les interprétations divergentes données par Zeller et par Burnet de la théorie des mondes innombrables chez Anaximandre. Révisé les textes et analyse et critique les arguments. L'interprétation de Burnet reposerait sur un anachronisme, attribuant à un auteur du VI<sup>e</sup> siècle une opinion qui n'apparaît que dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle.

5. Pierre GUÉRIN. *L'idée de justice dans la conception de l'Univers chez les premiers philosophes grecs. De Thalès à Héraclite*. Paris, F. Alcan, 1934, 115 p.

G. s'efforce de déterminer comment et dans quelle mesure l'idée de Justice — idée d'abord religieuse et mythologique — a été chez les premiers penseurs de la Grèce principe ou moyen de pensée philosophique. Il nous fait assister à partir de la *Moirai* primitive à la transformation de cette notion en Loi rationnelle (*Dikè* qui oblige les hommes et que l'homme découvre dans les choses), en passant par la *Dikè* mythologique. Les Ioniens continuent l'œuvre des mythologues en essayant de présenter le monde comme un ensemble d'êtres déterminés dont ils cherchent la définition, mais ils arrivent à concevoir un rôle cosmique de la Justice, très analogue à son rôle social. Chez Anaximandre (ch. I), la Justice est avant tout un principe de répartition. Le caractère religieux de la notion l'emporte chez les Pythagoriciens (ch. II). Au contraire, chez les Éléates et avec Parménide (ch. III) la Justice se définit de plus en plus par rapport à un ordre intelligible et devient de plus en plus Idée. Cette idée est définitivement construite chez Héraclite (ch. IV), où la réalité de la Justice consiste dans la certitude de la recherche objective, certitude en vertu de quoi le *Logos*-raisonnement coïncide avec le *Logos*-vérité des choses. Ainsi, par étapes, la notion de Justice se débarrasse de son caractère mythique pour devenir quelque chose d'objectif, expression de la Raison contenue dans l'homme et dans le monde.

### C) Empédocle :

Max-Raymond SULZBERGER. *La Physique d'Empédocle. Mélanges*

Bidez. Bruxelles, Secrétariat de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales, 1934, II, pp. 913-915.

Reconstruit le plan des *Ποισις*; critique la place attribuée par Diels à certains fragments (tels le 96 et le 32); signale trois passages donnés par Vincent de Beauvais comme étant d'Empédocle et, d'après Plutarque, *De Is. et Os*, 48, p. 370 d, donne 469 pour *terminus ante quem* du poème.

#### D) Parménide :

1. E. BODRERO. Parménide. *Sophia*, 1934, 2, pp. 3-12.
2. H. RIEZLER. *Parmenides*. Frankfurt-am-Main, Klostermann, 1934, 99 p.

### SOCRATE ET LES SOCRATIQUES

#### A) Socrate :

1. A. J. FESTUGIÈRE. *Socrate*. Paris, Flammarion, 1934.
2. Helmut KUHN. *Sokrates*. Berlin, Verlag Die Runde, 1934, 161 p.

Les défauts de ce petit livre en font les qualités — ou inversement. K. cherche à retrouver dans un Socrate détaché des interprétations traditionnelles (dont les sources sont étudiées pp. 124-134) à la fois un vivant proche de nous où placer nos inquiétudes et les réponses à ces inquiétudes et le vrai Socrate de l'histoire, à faire coïncider l'actualité de Socrate avec la réalité qu'il fut. Si l'auteur isole radicalement Socrate de Platon — à qui il emprunte cependant la majeure partie de sa documentation — et de toute la métaphysique occidentale, c'est pour le rapprocher — surtout pour ce qui est du « Je ne sais rien » — de Kierkegaard, et aussi de l'image que Kierkegaard s'en était déjà formée. Le problème que se pose Socrate est celui de la métaphysique prise à sa source (d'où le sous-titre : *Ein Versuch über der Ursprung der Metaphysik*) : le problème même de la Vie, d'une Vie qui vaille d'être vécue. Il se formule et se résout en trois étapes. La critique réduit le savoir à un « non-savoir » — ce qui oppose l'attitude de Socrate à l'ontologie platonicienne. Mais ce « non-savoir » n'est pas absolu : il est possible de concevoir une vie fondée avant tout sur les rapports avec les hommes et sur le dialogue engagé avec les hommes, d'où résulte la possibilité d'une éducation de soi et d'autrui. Enfin, K. voit dans la piété le fond de l'être de Socrate, ce qu'aucune critique n'a pu atteindre en lui. De là, l'acceptation de sa destinée et le sentiment du « démoniaque ». Si aisément contestables que soient ces interprétations et, surtout, leur enchaînement dialectique, il n'en reste pas moins que le présent livre, bien écrit et agréablement édité, est d'une lecture fort attachante.

3. R. HACKFORTH. Great Thinkers. I, Sokrates. *Philosophy*, juillet 1934, pp. 259-272.

Étudie les témoignages de Xénophon et de Platon sur Socrate. Analyse la doctrine de Socrate : moralisme ; méthode ; attitude envers la loi, les dieux et la vie future.

4. A. DELATTE. *Le troisième Livre des Souvenirs Socratiques de Xénophon. Étude critique*. « Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. LVIII. » Liège, Faculté de Philosophie et Lettres. Paris, E. Droz, 1933, 192 p.

Le troisième livre de ce que l'on convient d'appeler les *Mémoires* de Xénophon appartient à la partie de cet ouvrage qui est consacrée aux souvenirs de l'activité philosophique de Socrate et que les critiques distinguent, en général, du début du traité, réplique apologétique au réquisitoire de Polycrate. Ce troisième livre soulève bien des difficultés d'ordre très divers : les unes intéressent l'histoire de la philosophie et mettent en question la valeur du témoignage de Xénophon sur Socrate et les doctrines socratiques ; les autres concernent l'établissement, l'interprétation, la composition et même l'authenticité du texte. Le présent travail, fruit d'une longue étude, n'entend négliger aucune de ces difficultés philosophiques, philologiques et historiques : il tient compte de toutes les opinions, de toutes les conjectures (bibliographie par ordre chronologique, pp. 3-6) et ajoute pour l'établissement du texte la collation du meilleur manuscrit des *Mémoires*, le *Parisinus* 1740. Chacun de ses chapitres constitue donc un commentaire particulier et exhaustif de chacun des quatorze chapitres du Livre III. On n'y trouve pas seulement une analyse très poussée de chacun des sujets successivement abordés, mais aussi une appréciation critique des opinions contradictoires émises à leur propos et, surtout, de constants rapprochements avec les autres œuvres de Xénophon et avec les autres ouvrages de la littérature contemporaine. Si, en cours de route, aucune difficulté d'ordre critique n'apparaît à l'auteur assez grave pour l'obliger à admettre des interpolations ou des remaniements, même de faible étendue, l'économie du troisième livre lui semble manquer d'une parfaite clarté. On y peut distinguer en gros deux groupes dont le premier seul est cohérent : sept entretiens qui roulent tous autour de l'art du commandement, militaire ou politique. Le deuxième groupe est, au contraire, fort disparate : il y est question d'esthétique, de morale, de la gymnastique, et les ch. 13 et 14, avec leurs apophtegmes relatifs à la tempérance et l'endurance, y font ligne de paralipomènes artificiels. On peut cependant donner une certaine unité à ce troisième Livre, en voyant l'idée maîtresse dans le souci de mettre en pleine lumière la pénétration psychologique de Socrate. Quant à l'historicité des entretiens que rapporte Xénophon et à la valeur de son témoignage, elles appellent çà et là des réserves : les préoccupations du temps présent se mêlent, dans l'esprit du mémorialiste,

aux souvenirs du passé, et trop souvent Xénophon accomode les théories de son maître à ses goûts personnels et laisse les idées des Socratiques et d'autres écrivains contemporains s'infiltrer parmi les doctrines de Socrate. — Cette excellente étude critique rendra de bien grands services. Les chapitres 3, 5, 8, 9 et 10 sont particulièrement remarquables et neufs.

#### B) Antisthène :

J. HUMBLÉ. *Antisthenica. L'Antiquité Classique*, III, 1, mai 1934, pp. 163-172.

Commentaire de Diog. Laert, VI, 7 et 15-18.

### PLATON

#### A) Éditions et traductions :

1. PLATON. *Œuvres complètes*. Tome VII, 2<sup>e</sup> partie. *La République*, livres VIII-X, texte établi et traduit par Émile CHAMBRY. Paris, les Belles-Lettres, 1934, 124 p. (doubles).

Suite et achèvement de l'édition et de la traduction dont nous avons dit déjà la méthode et les mérites (*Recherches Philosophiques*, II pp. 520-521, et III, pp. 499-500). D'après le plan dégagé par M. Diès dans son Introduction générale (I, pp. LXXXIX-CXXXII), les présents livres VIII et IX formeraient la troisième partie de *la République*, traitant des quatre formes dégénérées de la Constitution (timocratie, oligarchie, démocratie, tyrannie) qui s'opposent à la Constitution idéale définie aux livres V-VII, avec un appendice (577 c et suiv.) qui met en parallèle le bonheur du philosophe et celui du tyran. Le livre X est une sorte de conclusion générale de l'œuvre qui, par le truchement du mythe d'Er, dégage les avantages de la Justice et affirme l'immortalité de l'âme. L'économie de cette publication ne permet pas une grande abondance de notes et d'éclaircissements : aussi convient-il de lire cette deuxième partie du tome VII en se reportant constamment à l'Introduction du tome VI. Mais peut-être était-il permis de souhaiter un commentaire plus nourri ou une analyse plus détaillée sur certains points, notamment en ce qui concerne la fameuse description faite par Er de l'au-delà. Les pp. CXXI-CXXXII de l'Introduction sont par trop réduites à l'essentiel et trouvent un complément insuffisant dans les notes des pp. 112 et suiv. du présent volume.

2. *The Laws of Plato*. Translated into English by A. E. TAYLOR. London, Dent, 1934, LXVIII + 380 pp.

L'introduction ne contient pas seulement un résumé analytique de tous les livres, mais aussi un exposé des idées de Platon sur l'éducation, les lois, la religion, etc. La traduction est faite sur le texte de Burnet, sauf exceptions indiquées dans les notes.

#### B) Études d'ensemble et généralités :

1. C.-G. FIELD. *Great Thinkers*. II. Plato. *Philosophy*, 1934, pp. 282-292.

2. Gaston COLLE. Le divin Platon. *Mélanges Bidez*. Bruxelles, Secrétariat de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales, 1934, I, pp. 99-119.

Conférence de ton familier sur l'agrément des *Dialogues* et la Théorie des Idées. Il ne faut pas être dupe de cette théorie : Platon est « un sophiste de la vérité » (p. 116) qui se laisse séduire par le charme des preuves plutôt que par leur justesse.

3. G. RENSI. *Motivi spirituali platonici*. Milan, Gilardi e Noto, 1934.

4. H.-D. GARDEIL. La rationalisme de Platon. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXIII, 2, mai 1934, pp. 189-220.

Qu'est-ce que l'idéal de science conçue par *Rep.* 511 b-c implique pour la philosophie totale qui lui correspond ? La réponse à cette question constitue un essai pour définir l'intellectualisme ou le rationalisme platonicien. On examine la théorie des Idées, de la dialectique, de la morale scientifique, pour se demander finalement si la découverte du non-être dans le monde des Idées ne compromettrait pas la dialectique comme science rationnelle parfaite. Pour l'auteur, la dialectique serait compromise par l'irrationalité du monde supérieur.

5. G.-C. FIELD. Plato and Natural Science. *Philosophy*, avril 1933, pp. 131-141.

Rien ne prouve que Platon ait mésestimé le rôle de l'expérience et de l'observation dans la connaissance scientifique. Au contraire, Platon a entrevu la fécondité de l'union des mathématiques et de l'expérience.

6. E.-M. JOAD. Plato's theory of Forms and Modern Physics. *Philosophy*, avril 1933, pp. 142-154.

7. K. GILBERT. The relation of the moral to the aesthetic standard in Plato. *Philosophic Review*, 1934 (43), pp. 279-294.

8. H. PERLS. Μοῦσα. Étude sur l'esthétique de Platon. *Revue Philosophique*, janvier 1934, pp. 259-284, et mai 1934, pp. 395-440.

Part de la différence entre μουσική et ἐπιστήμη. Le jugement esthétique dépend du sentiment, de la δόξα. Il est rendu possible par le plaisir, et c'est la φρόνησις qui le rend conscient. L'art est autonome, indépendant de la science et de la logique et, d'autre part, de l'éthique. Les jugements sévères que Platon, dans *la République* et ailleurs, porte sur l'art et sur la poésie ne sont formulés que d'un point de vue politique. L'art véritable a pour Platon une véritable valeur.

9. Pierre-Maxime SCHUHL. *Platon et l'Art de son temps (Arts Plastiques)*. Paris, F. Alcan, 1934, 123 p.

Étude fine et nourrie qui renouvelle sur bien des points notre connaissance de Platon critique d'art et même de Platon tout court, en mettant les jugements, les allusions ou les emprunts d'images de Platon en rapport avec la peinture et la sculpture de son temps. L'art de la première partie du IV<sup>e</sup> siècle traverse une période de crise et de renouvellement où s'affrontent novateurs et archaïsants. Dans cette querelle Platon prend nettement parti pour les « anciens » contre les « modernes », mais ses préoccupations morales et politiques l'emportent bien souvent sur sa sensibilité d'artiste, par crainte de l'influence irrationnelle, des « prestiges » que l'art exerce sur les âmes. Seules, certaines formes d'art très particulières échappent à sa sévérité. Le ch. III, relatif à la « Beauté pure et à l'imitation », intéresse la théorie des Idées où la *μίμησις* joue un rôle important, tandis que, dans le ch. IV, la « valeur de l'Art » est posée en fonction de cette même théorie des Idées et de la théorie du Démon, à la fois artiste et artisan, qui crée un appareil mécanique d'après le Modèle idéal. Sept appendices — relatifs aux tendances archaïques à Athènes au IV<sup>e</sup> siècle ; à la « sténographie » ; aux origines empiriques de la perspective moderne ; à Gorgias et l'esthétique de l'illusion ; à l'expressionnisme dans les *Mémorables* ; à Platon et la technique des arts ; aux statues animées et aux images inertes ; à la notion de tangence ; à *Polit.*, 299 d-e — rehaussent encore l'intérêt de ce livre, dont de nombreux index détaillés facilitent l'usage.

### C) Études particulières :

#### CHARMIDE :

R.-W. LUCKHURST. Note on Plato *Charmides* 153 b. *The Classical Review*, XLVIII, 6, décembre 1934, pp. 207-208.

L'allusion du passage se rapporte à la bataille de Spartolos (été 429).

#### LACHÈS :

T. DE LAGUNA. The problem of the *Laches*. *Mind*, avril 1934, pp. 170-180.

Platon dans le *Lachès* chargerait-il Socrate de réfuter le socratisme ? En réalité, la conception des « niveaux de vertu » est suggérée comme étant l'authentique conception socratique, en opposition avec une autre conception couramment attribuée à Socrate : l'identification de toute vertu avec la sagesse.

#### LETTRÉS :

Franz DORNSEIFF. Platons Buch « Briefe ». *Hermes*, LXIX, 2, 1934, pp. 223-226.

Montre que les *Lettres* de Platon se commandent les unes les autres et

forment un cycle, répondant au plan d'un véritable livre. Platon « a publié une correspondance avec lui-même ».

#### SCOLIES :

F. LENZ. Bemerkungen zu den Platonscholien. *Philosophische Wochenschrift*, 53, 1933, pp. 403-408.

Toutes les scolies qui sont éditées au VI<sup>e</sup> volume de l'édition Hermann de Platon (Teubner) ne sont pas d'Aréthas.

### LES PLATONICIENS

1. Philipp MERLAN. Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus. *Philologus*, LXXXIX, 1, 1934, pp. 35-53, et LXXXIX, 2, 1934, pp. 197-214.

Le premier de ces articles constitue une contribution à l'explication du traité aristotélicien des *Catégories* à l'aide de la doctrine des catégories de Platon, de Speusippe et de Xénocrate. Le second est consacré au commentaire de Posidonius sur l'âme du Monde du *Timée* d'après Plutarque et montre que Posidonius s'appuie sur les mêmes principes que ceux que W. Theiler attribue à Antiochus. Antiochus et Posidonius se rattachent par là à la Première Académie.

2. Heinrich KARPP. *Untersuchungen zur Philosophie des Eudoxos von Knidos*. Würzburg, Triltsch, 1933, 62 p.

Eudoxe n'est pas un philosophe systématique, mais un savant qui philosophe à l'occasion. De là son hédonisme connu par Aristote et qui n'est nullement un hédonisme pratique, mais l'expression des théories d'Eudoxe comme φυσιολόγος. Après une étude des théories astronomiques d'Eudoxe, K. reconstruit la théorie eudoxienne des Idées d'après la *Métaphysique* d'Aristote et les fragments du *Περὶ Ἰδεῶν* du même auteur conservés par Alexandre. Eudoxe est un adhérent hérétique de la théorie : les Idées, genres universels, seraient immanentes aux objets sensibles, ce que l'on peut, en un sens, comparer aux vues d'Anaxagore.

3. Pierre BOYANCÉ. Sur l'« Abaris » d'Héridèle le Pontique. *Revue des Études Anciennes*, XXXVI, 3, juillet-septembre, 1934, pp. 321-352.

L'*Abaris* ne doit pas être identifié avec le *Περὶ τῶν ἐν Ἀίδου* d'Héraclide, mais avec le *Περὶ δικαιοσύνης*. C'est un dialogue philosophique entre Abaris, Pythagore et Phalaris roulant sur l'opposition du Sage et du Tyran et établissant que, puisqu'il y a une Providence, l'injustice ne saurait longtemps triompher. Un résumé, assez libre, de ce dialogue nous est donné dans Jamblique, *Vie de Pythagore* §§ 215-219. Les fragments conservés de l'*Abaris* s'insèrent naturellement dans cette trame.



## ARISTOTE

## A) Éditions et traductions :

1. ARISTOTE. *De l'Ame* [Ἠερί Ψυχῆς, *De Anima*]. Traduction nouvelle et Notes par J. TRICOT. Paris, J. Vrin, 1934, XII + 236 pp.

Je ne crois pas qu'on ait suffisamment signalé les grands mérites des travaux de M. Tricot et souligné les services qu'ils sont appelés à rendre. J'ai déjà rendu compte ici même (II, pp. 524-530 et III, pp. 503-504) des traductions que l'auteur nous a données de la *Métaphysique* et du traité *Sur la génération et la corruption*. Voici, à peu d'intervalle, celle du Ἠερί Ψυχῆς. Comme dans ses publications antérieures, T. s'est efforcé avant tout de rendre fidèlement et pas à pas la pensée d'Aristote, et l'on sait les difficultés d'une pareille entreprise. Son désir dominant, exclusif même, est de livrer un texte accessible à tout lecteur ou à tout étudiant français. Aussi a-t-il réduit les notes — aussi substantielles et condensées que possible — avec une sobriété que nous estimerions excessive si l'auteur ne les jugeait pas (p. VIII) « trop nombreuses et trop amples ». Elles ne visent pas au commentaire, mais à la seule explication du texte, Tricot renvoyant pour plus de détails à la bibliographie essentielle donnée pp. IX-XII. La traduction — qui répond pleinement aux intentions de l'auteur — est faite d'après l'édition du *De Anima* de Biehl et Apelt (Leipzig, 1926). Cependant, pour un certain nombre de passages, on a utilisé des leçons différentes, signalées dans les notes. Lorsque ces leçons divergent ou lorsque l'interprétation divise les commentateurs anciens ou modernes, l'auteur a opéré un choix et donné les raisons de ses préférences. Un lexique sommaire (pp. 221-236), se référant à ces notes explicatives, définit les principaux termes employés par Aristote et facilitera la lecture du texte. On a indiqué dans une courte introduction (p. VII) l'importance du *De Anima*, fondement de la Psychologie classique et, par la théorie générale de la vie qui fait l'objet du traité, couronnement de toute la philosophie aristotélésienne de la Nature. L'entreprise, si intelligente et si utile, de M. Tricot a droit à toute notre reconnaissance.

2. ARISTOTELE. *La Poetica*. Introduzione, traduzione, commento di Ferdinando ALBEGGIANI. Firenze, « La Nuova Italia », 1934, LXXIX + 144 pp.

L'*Estetica* de Croce a amené une réaction en faveur de la conception de l'Art, dont le principal interprète est Aristote. D'où ce volume dont le corps est formé par une traduction italienne de la *Poétique*, fondée sur les plus importantes éditions critiques, mais avant tout — sauf exceptions indiquées pp. 55-56 — sur l'édition de A. Rostagni (Turin, 1927). Cette traduction est suivie d'un commentaire détaillé de chacun des chapitres. La première partie du volume est constituée par une très ample et très complète introduction consacrée à tous les problèmes que soulèvent

la *Poétique*, son interprétation, son plan, ses doctrines ainsi que les origines et la destinée de ces théories. Elle traite successivement des manuscrits, de la traduction arabe et des éditions de l'ouvrage, de ses lacunes et des hypothèses émises là-dessus par Festa, Finler et Vahlen, des difficultés de cette œuvre acroamatique et de l'unité comme de l'enchaînement de ses développements. Elle recherche ensuite chez les penseurs antérieurs et surtout dans l'esthétique de Platon les origines des théories aristotélésiennes dont les principales — la *μύησις* ; l'essence de la tragédie ; la *καθάρσις* — sont examinées aux chapitres VII, VIII et IX. Le chapitre X dégage les grands enseignements de la *Poétique*, en considérant successivement le traité comme source pour l'histoire de la poésie grecque, comme code poétique, comme philosophie de l'Art. On suit, enfin, dans un dernier chapitre, la fortune de l'ouvrage à travers les siècles, en insistant sur son extraordinaire retentissement à la Renaissance, sur la critique romantique, sur les interprétations modernes qu'en ont données Allemands, Français et Anglais, sur l'esthétique de Croce et le renouveau en Italie des études relatives à la *Poétique*.

3. ARISTOTELES. ἨΕΡΙ ΠΟΙΗΤΙΚΗΣ. Mit Einleitung, Text und Adnotatio critica, exegetischem Kommentar, kritischem Anhang und Indices nominum, rerum, locorum, von Alfred GÜDEMANN. Berlin-Leipzig, Walther de Gruyter, 1934, VIII + 496 pp.

Cette œuvre monumentale, fruit d'un labeur de plus de quarante ans, fera certainement date parmi les éditions et les études consacrées à la *Poétique*. Le texte est établi sur des fondements entièrement originaux par l'utilisation exhaustive de nouvelles sources où l'on n'avait jusqu'ici puisé que partiellement. Le commentaire embrasse tous les points de vue sous lesquels le traité peut ou a pu être étudié ; il tient compte et discute des controverses séculaires qu'a suscitées la *Poétique*. Des index copieux et détaillés ajoutent à la valeur de cette publication qui est, en outre, impeccablement présentée et imprimée.

## B) Études :

1. Marcel DE CORTE. *La Doctrine de l'Intelligence chez Aristote. Essai d'exégèse*. Préface de M. Étienne GILSON. Paris, J. Vrin, 1934, XII + 306 pp.

Je ne sais si l'interprétation que l'auteur donne de la noétique aristotélésienne obtiendra beaucoup d'assentiments : la préface de M. Gilson est la première à émettre quelques réserves essentielles. De Corte reproche à Zeller son hégélianisme, à W. Jaeger ses « arlequinades » (p. 11, note) et, d'une façon générale, à tous ses prédécesseurs, un « averroïsme inconscient » (p. 2). Il faut en revenir à une interprétation d'« Aristote par Aristote » qui coïnciderait avec l'interprétation thomiste de la doctrine péripatéticienne de l'Intelligence et aboutirait, notamment, à l'affirmation

que l'intellect est chez Aristote doué d'immortalité personnelle. Nous sommes donc assurés que le présent ouvrage ne manquera pas de susciter les plus vives polémiques. Je ne puis ici que me contenter de retracer les grandes lignes de cette interprétation hardie, qui vaut surtout par le détail, la discussion minutieuse, souvent philologique, des textes, la variété des analyses et la solidité de l'érudition. La première partie, après avoir exposé la méthodologie générale et spéciale de la question, réfute l'interprétation ordinaire des historiens de la philosophie, qui, se fondant sur des difficultés préliminaires soulevées par les textes eux-mêmes, concluent à l'impuissance d'Aristote à résoudre le problème du νοῦς en accord avec sa métaphysique générale. Elle examine ensuite la place occupée par l'intelligence dans la hiérarchie aristotélicienne des facultés de l'âme et montre qu'Aristote est loin de vouloir isoler le νοῦς dans une autonomie transcendante. Il y a une unité profonde des fonctions actives et passives — de l'intellect agent et de l'intellect possible — dans l'acte d'intellection : le νοῦς est un principe vital et formel un. Une exégèse capitale et détaillée de *De Anima* Γ, 5, 430 a permet d'affirmer l'unité, la personnalité, la substantialité et la survie de l'intelligence. De même, la traduction et le commentaire de *De Gen. Anim.*, B, 3, 736 a, fondent une solution nouvelle de l'origine du νοῦς ὁργανον (cf. également l'Appendice III). La structure de l'Intelligence selon Aristote étant ainsi définie, on passe, avec la deuxième partie, à la première fonction de l'esprit, « à la fonction intuitive et à ses présupposés ». Ces « présupposés » touchent à la théorie des activités inférieures de la pensée (sensation, imagination, mémoire, induction) qui précèdent l'acte définitif de possession de l'objet par l'intelligence. Le chapitre II offrira donc une étude fort poussée de toute cette partie de la psychologie aristotélicienne, tandis qu'au chapitre III, on montre que « l'ontologie de l'intellection » permet dans ce réalisme une critique de la portée objective de l'esprit où s'équilibrent les droits de la pensée et les droits de l'objet. Le présent volume se ferme sur une étude de l'intuition d'après le livre Z de la *Métaphysique* complétée par des précisions dues au *De Anima*. Toute cette deuxième partie souligne la haute conception qu'Aristote se faisait de la vie de la pensée. Les appendices I et II reproduisent deux articles déjà parus dans des revues : « Notes exégétiques sur la théorie aristotélicienne du sensus communis » et « Glose sur un passage du *De Anima* (Γ, 4, 429 b, 10-22) ». Il convient d'ajouter que ce volume est le premier d'une série d'essais sur l'histoire de la noétique dans l'Antiquité et qu'il doit être suivi par deux autres études sur la science et l'éthique aristotéliennes et sur Plotin.

2. W.-K.-C. GUTHRIE. The Development of Aristotele's Theology, II. *The Classical Quarterly*, XXVIII, 2, avril 1934, pp. 90-98.

Suite de l'article signalé l'an dernier (III, p. 504). Cherche à déterminer la date et la signification de l'introduction d'une pluralité de moteurs

immobiles dans *Met.*, Λ, chapitre VIII : ce morceau représenterait une phase de la pensée aristotélicienne plus tardive que les théories exposées dans le reste du livre.

3. A.-J. FESTUGIÈRE. Le temps et l'âme selon Aristote. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXIII, 1, février 1934, pp. 5-28.

Examine les deux difficultés que soulèvent les relations du temps à l'âme dans les *Physiques* : 1<sup>o</sup> l'aporie épistémologique sur l'existence du sensible ou de l'intelligible hors du sens ou de l'intellect (*Phys.*, IV, 14, 223 a, 21-29) ; 2<sup>o</sup> l'aporie sur la relation du temps psychique, ou durée, et du temps physique, ou nombre. Après avoir traduit et commenté les textes, montre le bien-fondé des solutions que saint Thomas donne à ces apories.

4. Willy THEILER. Die grosse Ethik und die Ethiken des Aristoteles. *Hermes*, LXIX, 4, 1934, pp. 353-379.

Les *Grandes Morales* sont un écrit provoqué par une conférence donnée par Aristote entre la composition de l'*Éthique à Eudème* et de l'*Éthique à Nicomaque*. Tel quel, l'écrit est inauthentique, mais conserve un écho de l'ensemble de spéculations morales qu'Aristote a lui-même développé à un moment donné de sa vie. Il fournit donc un document précieux sur les progrès de la réflexion aristotélicienne sur l'éthique, réflexion qui a son point de départ dans l'*Éthique à Eudème*.

5. R. HACKFORTH. Three Notes on Aristotle, Ethics Book III. *Classical Review*, XLVIII, 1934, pp. 208-210.

Corrige et interprète 1114 B 23 ; 1112 A 28 ; 1112 B 28-31.

6. H.-W.-B. JOSEPH. Aristotle's definition of moral virtue and Plato's account of justice in the soul. *Philosophy*, 1934, 9, pp. 168-181.

7. V.-E. POWELL. Aristotle Politics II 9<sup>4</sup>. *Classical Review*, XLVIII, 1934, pp. 59-60.

## PHILOSOPHIES POSTARISTOTÉLICIENNES

### A) Épicurisme :

1. E. BIGNONE. Studi critici sulle *ῥήματα δόξαν* sopra la Vita di Epicuro. *Aegyptus*, 13, 419-442.

2. Achille VOGLIANO. Autour du Jardin d'Épicure. *Mélanges Bidez*. Bruxelles, Secrétariat de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales, 1934, II, pp. 979-992.

Contre Hector Bignone, qui attribue à nouveau cette lettre à Épicure et, en un sens, contre les réserves de Robert Philippon, donne une nou-

velle édition de la lettre à un enfant du papyrus d'Herculanum n° 176 et maintient l'attribution à Polyaeus, un des chefs de l'école épicurienne.

3. Robert PHILIPPSON. Die Götterlehre der Epikureer. *Rheinisches Museum*, N. F., LXXXIII, 2, 1934, pp. 171-175.

Critique de l'article de Philipp Merlan (*Hermes*, 68, 1933, p. 196 sq., cf. *Recherches Philosophiques*, III, p. 508). Merlan soutient que les épicuriens admettaient les dieux populaires, comme, autrefois, Philippson (*Hermes* 51, 1916, p. 568 sq.; 53, 1918, p. 358 sq.; 54 1919, p. 216 sq.) supposait qu'à côté des dieux « entre les mondes » les épicuriens faisaient place à une seconde sorte de dieux, notamment aux dieux astraux. Mais les arguments avancés par Merlan à l'appui de l'existence de ces deux sortes de dieux et tirés de Philodème ne paraissent pas heureux à P., qui traduit et interprète différemment les textes en question.

4. Edmund-O. VON LIPPMANN. Die Lehren der Atomistik bei Lucretius. *Mélanges Bidez*. Bruxelles, Secrétariat de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales, 1934, II, pp. 585-601.

Après quelques remarques sur l'atomisme de Leucippe, de Démocrite et d'Épicure, donne un exposé exhaustif et synthétique de cette doctrine chez Lucrèce et termine en soulignant l'influence exercée de Gassendi à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle par le *De Natura rerum*.

5. Paul VALLETTE. La doctrine de l'âme chez Lucrèce. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, XIV, 1, janvier-février 1934, pp. 1-37.

Examine d'un point de vue surtout philologique quelques passages du livre III du *De Rerum natura* afin d'en préciser mieux et plus objectivement le sens.

## B) Stoïcisme :

1. O. RIETH. Über das Telos der Stoiker. *Hermes*, LXIX, 1, 1934, pp. 13-45.

Importante étude de la notion fondamentale de « fin » et de ses ramifications dans le stoïcisme. Cette doctrine de la « fin » peut être étudiée tout au long de l'histoire de stoïcisme et permet par là de reconstituer les théories du stoïcisme moyen entre Chrysippe et Panétius ou Posidonius. Chrysippe défendait une doctrine qui se retrouve à la base des définitions sur la « fin » que donne Antipater. De même, Posidonius dans sa polémique n'oppose pas en un sens la doctrine d'Antipater à Chrysippe, mais oppose une formule à l'autre. Pour Archédemos, une définition de la « fin » répond seule à la doctrine orthodoxe ; l'autre est équivoque.

2. Lotte LABOWSKY. *Die Ethik des Panaitios. Untersuchungen zur*

*Geschichte des Decorum bei Cicero und Horaz*. Leipzig, Felix Meiner, 1934, III + 124 pp.

Le centre de l'éthique de Panétius réside dans la notion du « convenable », du *decorum*, du *πρέπον*. En celle-ci s'unissent jusqu'à se confondre le Beau et le Bien tels que les concevront la morale canonique et l'art classique de Rome. L'auteur cherche donc à reconstruire la théorie des devoirs selon Panétius à partir d'une minutieuse analyse et d'une interprétation détaillée du *De officiis* de Cicéron (I, 93-151). Ensuite, un examen approfondi de l'*Art Poétique* d'Horace, qui cherche avant tout à mettre en lumière la construction artistique du poème, lui permet de dégager la signification et l'histoire de la notion de *decorum* dans son acception esthétique originelle. On s'efforce, enfin, de reconstituer la morale ou l'*ars vivendi* de Panétius à la lumière de cette notion et, d'autre part, de découvrir et de dénombrer les éléments empruntés à la pensée hellénistique qui trouvent leur synthèse dans ce système. Par là, l'importance historique de Panétius apparaît considérable. L'éthique de ce stoïcien a tendu à rétablir l'unité de l'idéal de « l'homme beau et bon », de la *καλοκαγαλία*, qu'avaient conçu les premiers penseurs de l'hellénisme, mais que, depuis les Sophistes, la réflexion morale des Grecs avait morcelé en valeurs distinctes. Par sa synthèse, Panétius transmet aux Romains le primitif idéal de vie des Grecs et Rome, à son tour, le communiquera à la civilisation occidentale. La notion d'*humanitas* mise en avant par Panétius est à la base de notre philosophie européenne de « l'humanité ».

3. W.-H. ALEXANDER. Notes on the *De Beneficiis* of Seneca. *The Classical Quarterly*, XXVIII, 1, 1934, pp. 54-55.

## C) Cicéron et ses sources :

1. P. VAN DE WESTIJNE. Ciceronis scripta philosophica. *L'Antiquité classique*, III, 1934, pp. 253-261.

Notes bibliographiques critiques (1928-1932-1933).

2. J. STROUX. Das Gericht über die Lebensziele. *Philologus*, LXXXIX, 1934, pp. 126-132.

Sur Cicéron, *De Finibus*, II, 36 sq.

## D) Plutarque :

1. K. SVOBODA. Les idées esthétiques de Plutarque. *Mélanges Bidez*. Bruxelles, Secrétariat de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales, 1934, II, pp. 917-946.

Sur la nature du beau, Plutarque emprunte entièrement ses idées à

Platon ; sur les conditions empiriques de la beauté il se renseigne, superficiellement d'ailleurs, auprès de Platon, d'Aristote et des pythagoriciens. La théorie du sentiment esthétique est plus développée chez lui (*Quæst. conviv.*, VII, 5 et V, 1 notamment). Mais ses exposés les plus détaillés sont ceux qu'il consacre aux beaux-arts et, surtout, à la poésie. Ici encore les développements sont empruntés çà et là à divers prédécesseurs, sans qu'il soit possible de déterminer avec exactitude de quels ouvrages Plutarque s'est directement servi. En somme, quoique Plutarque se veuille platonicien, il préfère les problèmes concrets de l'esthétique psychologique et de la nature de l'art aux problèmes abstraits, voire métaphysiques, de l'esthétique. Même sur ce terrain restreint il n'est jamais un penseur original.

2. W. HAMILTON. The Myth in Plutarch's *De Facie* (940 F — 945 D). *The Classical Quartely*, XXVIII, 1, janvier 1934, pp. 24-30.

Avant d'interpréter les mythes du *De sera numinis vindicta*, du *De Genio Socratis* et du *De facie in orbe lunæ*, il convient de savoir comment Plutarque veut que nous entendions ces mythes : faut-il les prendre au sérieux ou non ? C'est ce qu'examine l'auteur, en comparant le mythe du *De facie* et celui du *Timée* de Platon. Il conclut que sur beaucoup de points du mythe (la distinction entre le νοῦς et l'âme, leur dérivation respective à partir du soleil et de la lune par ex.) Plutarque entend être pris au sérieux et que l'on interprète ces passages littéralement, et non symboliquement.

#### E) Numénios d'Apamée :

Henri-Charles PUECH. Numénios d'Apamée et les théologies orientales au II<sup>e</sup> siècle. *Mélanges Bidez*. Bruxelles, Secrétariat de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales, 1934, pp. 745-778.

Un cas concret de l'action exercée par l'Orient sur la pensée hellénique peut être offert par le dualisme de Numénios et, plus spécialement, par sa théorie des deux dieux : le Dieu Inconnu — dieu supérieur et « faînéant », dieu de l'extase qui n'a aucune part à la création et à l'administration du monde — et le dieu inférieur et démiurge, qui est connu, mais rabaisé par ses relations avec le monde. Numénios est sans doute un sémite, peut-être un juif, d'Apamée et il a probablement subi des influences gnostiques. C'est la gnose qui a dû être l'intermédiaire entre les théories orientales qu'il invoque et la philosophie grecque qu'il systématise. La chose peut avoir son importance pour l'étude du débat qui opposera plus tard Plotin aux gnostiques. L'auteur souligne avant tout ce que ce dualisme a eu de choquant, et même de scandaleux, pour les Néoplatoniciens postérieurs, qui, pourtant, s'inspireront de certaines idées de Numénios.

### PLOTIN ET LE NÉOPLATONISME

#### A) Plotin :

1. Paul HENRY. *Recherches sur la « Préparation Évangélique » d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin publiée par Eustochius*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, I<sup>e</sup> volume), Paris, Ernest Leroux, 1934, XII + 140 p.

L'infatigable spécialiste des études plotiniennes qu'est Henry prélude à l'élaboration d'un Index et d'une nouvelle édition des *Ennéades* par une enquête exhaustive sur la tradition directe et indirecte des œuvres de Plotin, enquête dont les deux publications que j'analyse ici donnent les premiers résultats et que doit couronner un tout prochain volume sur « Les états du texte de Plotin ». Les présentes *Recherches* ont pour but de démontrer que les extraits des *Ennéades* donnés par Eusèbe au XI<sup>e</sup> et au XV<sup>e</sup> Livre de sa *Préparation Évangélique* (extraits dont les uns — *Enn.*, V, 1, et IV, 7, 1, 1 à 8, 1. 28 — figurent dans tous nos manuscrits, mais dont les autres — *Enn.*, IV, 7, 8, 1. 28 à 8<sup>4</sup>, 1. 28, et IV, 7, 8<sup>5</sup>, 1. 1 à 8<sup>5</sup>, 1. 51, — sont absents de la tradition directe) proviennent non pas de l'édition de Porphyre, mais de celle d'Eustochius, dont un exemplaire devait exister à la bibliothèque de Césarée. Une première partie est consacrée à l'histoire — fondée souvent sur des documents peu connus — du texte d'Eusèbe et établit, après discussion, la parfaite fidélité de cet auteur. La seconde partie étudie, groupées en trois péripécies, les citations de Plotin qui se trouvent dans la *Préparation*. Une enquête poussée à fond sur les variantes et l'état de la tradition, une discussion serrée des controverses à quoi ces citations ont donné lieu établissent que ces extraits sont authentiques et dérivent de l'édition d'Eustochius. Toute cette démonstration, parfois aride, est conduite avec une extrême rigueur qui va jusqu'à exposer en « théorèmes » ses principes méthodiques ou ses résultats. Elle me paraît devoir emporter la conviction.

2. Paul HENRY. *Plotin et l'Occident*. « Spicilegium Sacrum Lovaniense », t. XV). Louvain, Spicilegium, 1934, 289 p.

Plotin, qui enseigne et rédige ses *Ennéades* à Rome, a eu immédiatement dans l'Occident latin une longue et profonde influence, qui contraste, du moins pour le IV<sup>e</sup> siècle, avec le peu de répercussion que son œuvre paraît avoir eu en Orient. C'est cette influence que retrace l'auteur, en consacrant chacun de ses six chapitres aux citations des *Ennéades* ou aux allusions à Plotin que l'on peut trouver chez tel ou tel auteur latin. Mais la minutie des recherches à quoi donnent lieu citations ou allusions fait de chaque chapitre une étude indépendante et fortement centrée sur une question définie. Le chapitre I est consacré à la description que donne Firmicus Maternus (*Mathesis*, I, VII) de la mort de Plotin

et des symptômes pathologiques qui ont précédé celle-ci. Contre H. Oppermann, qui voit dans une relation du médecin Eustochius la source de ce récit, H. établit que nous n'avons là qu'une paraphrase de la *Vita Plotini* de Porphyre. Il retrouve (ch. II) une citation formelle d'*Enn.*, V, 2, 1, l. 1-2 dans l'*Adv. Arium*, IV, 22, de Marius Victorinus et dégage chez le même auteur un certain nombre de références anonymes à Plotin. Les chapitres III et IV sont les plus importants, et, par leur rigueur, ceux dont l'intérêt est le plus vif et le plus neuf, bien qu'il y soit traité d'un sujet bien souvent étudié : la connaissance que saint Augustin a pu avoir des *Ennéades* et l'influence que le néoplatonisme a pu exercer sur saint Augustin, « converti » et « évêque ». L'enquête est entièrement reprise et menée textes en main : elle remettra à leur place un certain nombre d'interprétations tendancieuses. Le chapitre V reprend les hypothèses que MM. Mras et Cumont avaient formulées à propos de différents passages des *Commentaires* de Macrobie sur le *Songe de Scipion* : Macrobie connaît directement Plotin ; Porphyre n'a pas été l'intermédiaire entre les *Ennéades* et lui. Quelques allusions à Plotin chez un certain nombre d'historiens et d'hommes de lettres, comme Servius, Ammien Marcellin, Sidoine Apollinaire, sont étudiées dans le chapitre VI. Une conclusion fait ressortir l'intérêt historique et méthodique des résultats obtenus. Trois appendices portent : l'un, sur « la patrie de Plotin » ; l'autre sur « Plotin et le Haut Moyen-Age » ; le dernier sur « la doctrine plotinienne de Macrobie sur les vertus chez quelques auteurs médiévaux » (saint Bonaventure, Albert le Grand et Vincent de Beauvais).

3. Paul HENRY. Un « hapax legomenon » de Plotin. *Mélanges Bidez*. Bruxelles, Secrétariat de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales, 1934, 1, pp. 475-485.

Il s'agit d'*ἀνλότης* que donnent tous les manuscrits des *Ennéades* à I, 2, 7, l. 5. L'existence de ce substantif a été niée par les quatre derniers éditeurs de Plotin : Kirchhoff, H.-F. Müller, Volkmann, E. Bréhier, qui corrigent généralement ce mot en *ταύτότης* qu'on lit dans la paraphrase donnée par Porphyre du passage (*Ἀπορροιαί*, XXXII). Pour H., *ἀνλότης* et *ταύτότης* sont également authentiques dans leur tradition respective, et il faut se garder de corriger la tradition directe par la tradition indirecte. Plotin a écrit *ἀνλότης* pour des raisons exposées pp. 478-482. Porphyre, commentateur, a corrigé un mot qui le choquait, mais, dans son édition des *Ennéades*, il a maintenu le terme même qu'avait employé son maître. Cet exemple montre avec quelle discrétion scrupuleuse Porphyre s'est acquitté de sa tâche de correcteur et d'éditeur et la valeur de la tradition directe pour l'établissement du texte des *Ennéades*.

4. Édouard KRAKOWSKI. *Plotin et le Paganisme religieux*. Paris, Denoël et Steele, 1933, 299 p.

5. E. R. DODDS. Notes on the ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΑΠΟΡΡΟΙΑΙ of Plotinus

(*Enn.*, IV, III-IV. *The Classical Quarterly*, XXVIII, 1, janvier 1934, pp. 47-53.

Corrections à IV, 3, 1, l. 10 ; 3, 6, l. 21 ; 3, 10, l. 30 ; 3, 16, l. 8 ; 3, 26, l. 24 ; 3, 27, début, et l. VII et à IV, 4, 3, l. 9 ; 4, 13, l. 13 ; 4, 18, l. 13 ; 4, 22, l. 43 ; 4, 24, l. 6 ; 4, 27 ; 4, 31, l. 43 ; 4, 33, l. 7 ; 4, 34, l. 19 ; 4, 40, l. 10 ; 4, 42, l. 11.

6. J. PRZYLUKSI. Mani et Plotin. *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres*, XIX, 1933, 10-12 (Bruxelles, 1934), pp. 322-326.

S'appuie sur les dates qu'a permis de préciser le chapitre I des *Κεφάλαια* manichéens découverts au Fayoum pour soutenir que « la crise spirituelle de Plotin à Alexandrie en 242 » et son engagement dans l'armée de Gordien III auraient été provoqués par la propagande manichéenne en Égypte et par le désir de connaître plus à fond le manichéisme, cette religion nouvelle de Perse « inspirée en partie par l'ascétisme indien ». — Mais peut-on parler d'une connaissance quelconque du manichéisme à cette date en Égypte ? La seconde vision de Mani, celle qui décide la prédication de sa doctrine, est de 240-241, alors que Mani avait vingt-quatre ans, et, d'autre part, dans l'intervalle qui sépare cette date de sa rencontre avec Sapor (20 mars 242 ?), Mani a séjourné dans l'Inde et n'a pu faire encore porter ses efforts sur l'Occident. D'ailleurs Plotin — qui écrira plus tard l'*Enn.* II, 9 — aurait-il été attiré à ce point par cette gnose qu'est le manichéisme ?

## B) Porphyre :

1. Franz CUMONT. Antiochus d'Athènes et Porphyre. *Mélanges Bidez*. Bruxelles, Secrétariat de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales, 1934, 1, pp. 135-156.

Montre que l'*Introduction à l'Apotélésmatique* de Ptolémée de Porphyre nous a conservé de longs extraits d'un des plus anciens ouvrages que les Grecs aient consacrés à l'astrologie : les *Εισαγωγικά* d'Antiochus d'Athènes. Un épitomé byzantin (*Cat. codd. astr.*, VIII, 3, p. 111 sq.) permet de surprendre les emprunts faits par Porphyre à Antiochus, et l'on peut par là — et par les utilisations faites également de notre auteur par Rhétorius au VI<sup>e</sup> siècle — reconstituer le traité d'Antiochus. Les chapitres I et IV du premier livre sont publiés pp. 149-156.

2. Amos BERRY HULEN. *Porphyry's Work against the Christians : an interpretation*. « Yale Studies in Religion, I » Scottdale, Mennonite Press, 1933, 56 p.

Sources du *Κατὰ χριστιανῶν* de Porphyre. Porphyre et la Religion. Attitude de Porphyre à l'égard du christianisme. Histoire de la polémique

anti-chrétienne des origines à Proclus. Plan, contenu et intentions du traité de Porphyre.

### C) L'Empereur Julien :

Roger FARNEY. *La Religion de l'Empereur Julien et le mysticisme de son temps*. Paris, F. Alcan, 1934, 149 p.

Beaucoup de considérations vagues et coupées de digressions sur la religion romaine et la naissance du christianisme, la formation de l'âme de Julien, ses « manifestations » et ce qu'elle demeure pour nous. L'auteur ne paraît connaître Julien qu'au travers des traductions Tourlet et Talbot et n'avoir puisé des renseignements vieillis ou incomplets sur la question qu'à une documentation uniquement française et recueillie au petit bonheur. « Qu'importe », écrit-il bravement, « si tous les détails que nous savons en furent précisément véritables... Le rêve et la raison collaborent à recréer selon nous l'évolution de l'âme de Julien, du Julien idéal, libéré des contingences et des aléas d'une vie disparate, mais exemplaire. »

A propos de ces deux derniers ouvrages, je signale le livre d'ensemble de M. Pierre DE LABRIOLLE. *La Réaction païenne. Étude sur la polémique anti-chrétienne du 1<sup>er</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*. Paris, l'Artisan du Livre, 1934, 517 p. L'historien de la philosophie aura particulièrement profit à lire les chapitres consacrés à Celse, à Porphyre, et les pp. 482-486, malheureusement trop brèves, sur l'opposition au christianisme dans l'École d'Alexandrie et chez les derniers représentants de l'École d'Athènes.

### D) Proclus :

R. MONDOLFO. L'infinità divina da Filone ai Neoplatonici e i suoi precedenti. *Atene e Roma*, III, 1 (1933), pp. 192-200.

Consacré avant tout aux vues de Proclus sur l'infinité divine. C'est un extrait du livre que nous signalons plus haut (Études d'ensemble et généralités A, 2).

## PHILOSOPHIE PATRISTIQUE

### GÉNÉRALITÉS ET ÉTUDES D'ENSEMBLE

1. R. ARNOU. Platonisme des Pères. *Dictionnaire de Théologie Catholique* de VACANT-MANGENOT-AMANN, fasc. CVIII-CIX, col. 2258-2392.

Important article sur l'action qu'ont pu exercer sur les Pères le platonisme et le néoplatonisme, les points où s'est manifestée cette action, la portée de cette influence, et sur le débat qu'a suscité cette question dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle.

2. L. ALLEVI. *Ellenismo e Cristianismo*. Milan, Vita e Pensiero, 1934, 331 p.

## MONOGRAPHES ET ÉTUDES PARTICULIÈRES

### A) Gnosticisme :

1. Henri-Charles PUECH. Où en est le problème du Gnosticisme ? Extrait de la *Revue de l'Université de Bruxelles*, n° 2, décembre-janvier, et n° 3, février-mars 1934, 42 p.

Comment nous connaissons la gnose : sources de documentation ; chronologie, géographie et généalogie du gnosticisme d'après ces sources. La conception « classique » d'Harnack : la gnose, hellénisation du christianisme et première tentative de théologie chrétienne, qui agit fortement sur la formation du christianisme. Critique de cette conception. Les théories des comparatistes : sens du mot γνῶσις ; le gnosticisme antérieur et extérieur au christianisme ; ses origines orientales, en particulier, iraniennes. Le bouleversement du problème par les études sur le manichéisme : la gnose, source du christianisme ? Critique et état actuel de la question.

2. Jules LEBRETON. *Gnosticism, Marcionism and Manichæism*, « Studies in Comparative Religion », 16. London, Catholic Truth Society, 1934, 32 p.

Exposé sommaire de ces trois gnosés. Mais est-il sûr (p. 29) que « la cosmologie mythologique de Mani rappelle celles de Basilide et de Valentin » ? Et (*ibid.*), si l'on fait mourir Mani sous le règne de Bahram, la date ne peut être 272. En fait, Mani a bien trouvé la mort sous ce roi perse (273-276), mais très probablement — d'après des documents récents — en 276.

3. Hans JONAS. *Gnosis und spätantiker Geist*. Teil I : *Die mythologische Gnosis*, mit einer Einleitung : *Zur Geschichte und Methodologie der Forschung*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1934, VIII + 375 p.

La conception que l'auteur se fait de la Gnose et qu'il avait déjà exposée dans une dissertation de Marbourg en 1930, la façon dont il en traite dans le corps du volume sont des plus intéressantes. Phénomène général de l'époque hellénistique — puisque des esprits aussi divers que les Néopythagoriciens, les Néoplatoniciens, les Hermétistes, certains théoriciens de monachisme, les Mandéens en offrent, au même titre que les « Gnostiques » chrétiens proprement dits, comme autant d'expressions —, le gnosticisme est une attitude une et globale en face de la vie, du monde et de Dieu, une manière originale d'être et de réagir, d'éprouver et de spéculer, qui ne peut être définie que par rapport à elle-même, dans son essence et par la systématisation de ses éléments caractéristiques. Son apparition dépend moins des circonstances historiques que — si l'on peut dire — de sa nécessité ontologique : une fois toute formée dans la

plénitude de son essence, la gnose devait se manifester et s'est manifestée dans l'histoire. Par là — et on pourra reprocher à J. d'esquiver ainsi une question difficile — le problème historique de l'origine du gnosticisme se confond en fait et en droit avec le problème théorique de l'analyse et de la composition organique des principales articulations du concept de γνῶσις. D'où, également, au nom de cette méthode « existentielle », une critique des tentatives antérieures — classiques ou comparatistes — de solution, qui toutes, selon l'auteur, ont le défaut de voir dans le gnosticisme un assemblage syncretiste d'éléments hétérogènes, alors que c'est au contraire, le tout qui l'emporte ici sur les parties, l'essence sur les manifestations, l'intuition originelle sur l'expression et les modalités.

Quelles que soient les réserves que puisse appeler cette méthode, il n'en reste pas moins qu'elle nous vaut une analyse extrêmement fructueuse du contenu de la gnose sous sa forme mythique (le volume II devant être consacré aux formes plus philosophiques et plus mystiques). S'inspirant, je pense, du traitement par thèmes que R. Bultmann avait appliquée, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 24, 1925, pp. 100-146, à la comparaison du mandéisme et de l'Évangile johannique et dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de G. Kittel (Stuttgart, 1933, p. 688 sq.) à l'étude des termes γνῶσις, γνῶσις, etc., et aussi — bien qu'il la critique — de la méthode suivie par les *Hauptprobleme der Gnosis* de W. Bousset, J. dégage et systématise dans un premier chapitre les éléments fondamentaux, les motifs directeurs de toute gnose : le sentiment qu'a le gnostique d'être étranger à ce monde ; l'imagination d'un « en-deçà » et d'un « au-delà » ; le mythe de l'existence antérieure d'un univers lumineux et parfait, d'une chute et d'un emprisonnement qui se traduit en angoisse et en nostalgie ; puis, l'appel du dehors, la voix de l'Homme Étranger ou Sauveur qui réveille en nous l'étincelle de lumière engloutie dans le sommeil et l'ivresse de l'oubli ; enfin, le rassemblement de tous ces éléments lumineux qui sont les membres sauvés du corps de l'Homme ou du personnage métaphysique effondré dans ce bas monde et par quoi le Sauveur se sauve lui-même. Ce chapitre emprunte indifféremment ses illustrations à des textes très divers dans le temps comme dans l'espace : hermétisme, gnosticisme proprement dit, surtout mandéisme. Leur valeur typique l'emporte sur leurs différences historiques ou géographiques. De même dans le ch. II, qui est comme une seconde généralisation de cette description générale et qui abstrait des éléments étudiés les articulations maîtresses et la structure de l'attitude gnostique : conceptions du *cosmos* et de la Εἰσαγγελία et transformation, par réaction, de l'idée que les Grecs se faisaient de l'univers et du Destin. La Gnose apparaît avant tout comme une explosion révolutionnaire, une protestation systématique contre la condition humaine, le Dieu créateur et justicier, la morale et la loi, au nom d'un « moi » transcendant à sa situation actuelle et d'un Dieu Inconnu et Nouveau, négativement défini par delà un monde à quoi il n'a aucune

part. Dans le chapitre III, enfin, l'analyse de la mythologie et de la spéculation gnostiques s'adapte plus strictement aux manifestations particulières et historiques de cette attitude générale. Elle porte sur les cosmogonies mandéennes, le drame manichéen du salut, le « Chant de la Perle » et les *Odes de Salomon*, la gnose syro-égyptienne. Elle distingue deux types de schémas mythiques : l'un qui fait appel à des entités masculines (*Livre de Baruch*, Pérates, Séthiens, Naassènes, *Poimandres*), l'autre qui met en avant des personnages féminins (Simon le Mage, Ophites, Barbéliotes, Valentinien).

Si dégagée qu'elle soit des conditions et des particularités historiques, la méthode suivie par J. a sa légitimité : ceux-là mêmes qui mettent l'accent sur les différences des systèmes — de Faye, par exemple — n'avouent-ils pas (*Gnostiques et Gnosticisme*<sup>2</sup>, p. 467) que « s'il y a eu des gnosticismes, il y eut cependant un gnosticisme » ? De plus, ce mouvement de généralisation du concept de « gnose » et ce traitement général n'étaient-ils point fatals dès les premières recherches de l'école comparatiste ? Seul l'emploi exclusif de cette méthode systématique peut appeler des réserves et provoquera sans doute, à propos du deuxième volume, dont j'attends l'apparition avec impatience, des résistances. Ce qui me paraît ici prêter à la critique, c'est la longue, la trop longue introduction que l'auteur a cru devoir placer en tête de son ouvrage. Je ne vois pas, en effet, ce que l'application de la phénoménologie au problème — qui dégénère en un véritable abus de phraséologie phénoménologique —, l'appel à Heidegger ajoutent au corps du texte dont les développements se justifient assez par eux-mêmes et qui n'ont aucun besoin de cette justification somme toute artificielle. Tout au plus est-ce une protestation contre l'abus des méthodes historiques. Protestation qui ne va pas sans quelque injustice. Car, enfin, la présente publication aurait-elle été possible sans les travaux des comparatistes, notamment de Bousset et de Reitzenstein, et sans les théories de Schæder sur le manichéisme ? C'est grâce à Reitzenstein que l'auteur peut traiter en bloc des spéculations de Philon, de l'Évangile johannique, des hermétistes, des papyri magiques, des mandéens, etc., et considérer, à la suite de l'*Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, la spiritualité du monachisme comme un phénomène de gnose. Enfin, l'importance centrale de la doctrine du « Sauveur sauvé » (cf., p. 125) est le cœur même du *Das iranische Erlösungsmysterium* de Reitzenstein.

## B) Clément d'Alexandrie :

1. Otto STÄHLIN. *Des Clemens von Alexandria Mahnrede an die Heiden. Der Erzieher*. München, Kösel und Pustet, 1934, 297 p.

Excellente traduction du *Protreptique* et du *Pédagogue*, précédée d'une



introduction générale sur la vie et l'œuvre de Clément. Fait partie de la précieuse « Bibliothek der Kirchenväter ».

2. Il convient de signaler tout particulièrement l'apparition, si longtemps attendue, du *Register* de la grande édition de Clément d'Alexandrie donnée par Otto STAEHLIN dans la collection des *Griechische christliche Schriftsteller* (Leipzig, Hinrichs, 1934). Fait avec un soin magistral et pour un auteur aussi riche en renseignements et aussi important que Clément, cet *Index* doit rendre les services les plus importants.

3. J. MUNCK. *Untersuchungen über Klemens von Alexandria*. « Forschungen z. Kultur und Geistesgeschichte », herausgegeben von E. Seeberg, E. Caspar, W. Weber. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1933, 231 p.

Dans la première partie, l'auteur étudie la trilogie de Clément (*Protreptique*, *Pédagogue*, *Didascale*) et cherche à situer les *Stromates* par rapport à cet ensemble. Il ne croit pas, comme de Faye, que les *Stromates* soient une œuvre intermédiaire entre le *Pédagogue* et le *Didascale* (non composé), ni, avec Heussi et d'autres, qu'ils remplacent le *Didascale*. Pour lui, les *Stromates* sont une œuvre originale, renfermant une seconde trilogie dont le plan et l'objet diffèrent de ceux de la première. Ils représenteraient le livre du *gnostique*, et non du chrétien vulgaire. Les trois premiers *Stromates* formeraient une introduction à une série de traités dont les autres *Stromates* n'offrent que des rédactions fragmentaires et qui auraient représenté un *cursus* complet de théologie, s'achevant en une étude générale de la Nature. En d'autres termes, la première trilogie aurait été celle de la *foi*, la seconde celle de la *gnose*, prolongeant la première. La deuxième partie du présent volume est consacrée à diverses questions relatives au rôle et à la place de Clément dans le *Didascale* d'Alexandrie. Origène n'aurait pas été l'élève de Clément.

### C) Origène :

1. Hugo KOCH. *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*. « Arbeiten z. Kirchengeschichte », herausgegeben von E. Kirsch und H. Lietzmann, 22. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1932, 344 p.

Étudie dans une première partie la pédagogie providentielle de Dieu par le Verbe, et, par là, les doctrines d'Origène sur la création, le salut, l'Incarnation et l'Église. Une deuxième partie traite des rapports d'Origène avec le Platonisme, principalement avec les représentants de l'Académie.

2. Henri-Charles PUECH. Un livre récent sur la mystique d'Origène. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, XIII, 6, novembre-décembre 1933, pp. 508-536.

A propos du livre de Walter Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (Tübingen, 1931). Critique, p. 525 sq., la portée que Völker attribue à l'extase chez Origène.

### D) Saint Jean Chrysostome :

Louis MEYER. *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne* « Études de Théologie historique ». Paris, Gabriel Beauchesne, 1934, xxxviii + 389 pp.

L'auteur veut avant tout dégager les principes théoriques de la spiritualité de Chrysostome, dont l'ouvrage d'A. Puech a exposé l'aspect pratique, l'application concrète, et — ce qui est souvent difficile avec Jean — rechercher l'enchaînement et exposer le système de cette doctrine spirituelle. Une introduction groupe en une synthèse utile les solutions données par le critique — surtout par les travaux de Chr. Baur — aux problèmes d'authenticité et de chronologie soulevés par l'œuvre littéraire de saint Jean. Le premier chapitre est une esquisse de la formation spirituelle du saint qui insiste sur l'influence exercée par le milieu ascétique d'Antioche (Mélèce, Flavien, Diodore) et sur les quatre ans de vie monastique et les deux ans de vie solitaire de Jean avant son retour à Antioche (380-381). Les chapitres suivants exposent les principes généraux qui paraissent guider le prédicateur dans son enseignement : les fondements de perfection spirituelle (foi chrétienne et pragmatisme ascétique ; grâce baptismale et réalisme paulinien ; liberté et moralisme chrétien) et la théorie du progrès moral conçu comme une croissance spirituelle et examiné dans ses conditions, ses degrés et son terme. Ce développement nous conduit au ch. IV — central, à bien des égards — où est exposé l'idéal de la perfection chrétienne selon Jean (le chrétien parfait, vrai philosophe ; le chrétien parfait, un ange ; le chrétien parfait, semblable à Dieu ; Jésus, idéal intégral du chrétien). Cet idéal complexe peut être réalisé diversement, mais également dans les différents états de vie : état monastique — sacerdoce — vie laïque, où l'auteur suit toutes ses applications (ch. V). Par là, nous touchons déjà au côté pratique de la spiritualité de Chrysostome. La transition est accentuée dans le dernier chapitre, consacré à l'enseignement de la perfection chrétienne et qui traite du rôle de l'Écriture sainte dans l'acquisition de cette perfection, des modèles de perfection (saints des deux Testaments ; premiers chrétiens ; martyrs ; moines) que propose la méthode concrète de Jean, enfin de la direction spirituelle des moines et des fidèles. La conclusion dégage le triple intérêt — biographique, historique et pratique — de l'étude entreprise. Bibliographie réduite à l'essentiel (pp. 376-382). Ce bon exposé, neuf par sa façon systématique de concevoir le sujet, contribue utilement à notre connaissance du milieu ascétique d'Antioche et des théories de la spiritualité au IV<sup>e</sup> siècle.

## E) Evagre le Pontique :

I. HAUSHERR. Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique (Pseudo-Nil). *Revue d'Ascétique et de Mystique*, janvier 1934, pp. 34-93, et avril 1934, pp. 113-170.

Restitue à Evagre le traité sur la Prière attribué à Nil, donne une traduction française et commente d'après les autres écrits d'Evagre.

## F) Spirituels orientaux :

Irénée HAUSHERR. *De Doctrina spirituali christianorum orientalium quaestiones et scripta*, I. « Orientalia Christiana », vol. XXX, 3. Rome, Institut pontifical des études orientales, 1933, pp. 149-215.

Contient : trois chapitres du *De Oratione* d'Evagre en syriaque et traduits en latin, une étude sur l'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux, un long chapitre sur l'influence du « Livre de saint Hiérothée », l'identification d'un écrit stoïcien transmis sous le nom de saint Antoine ermite. Je recommande aux lecteurs qui s'intéressent à la « question dionysienne » le chapitre IV : il met au point, d'après la récente publication de F. S. Marsh, les irritants problèmes que posaient jusqu'à l'apparition complète du texte le « Livre de saint Hiérothée ». Ce faux est postérieur au *Corpus aréopagitique*.

Henri-Charles PUECH.

## PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

par A. KOYRÉ, P. VIGNAUX, P. KRAUS

M. CAPPUYNS, O. S. B. *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, 80, p. XXIV + 410, Louvain, Abbaye du Mont César ; Paris, Desclée de Brouwer, 1933.

Le très beau travail de M. Cappuyns nous fait, en quelque sorte, toucher du doigt les progrès réalisés depuis le début du siècle dans notre connaissance (progrès qui se traduisent d'ailleurs bien souvent par la reconnaissance de notre ignorance), et surtout dans notre compréhension, des œuvres du Moyen-Age. Et c'est ceux-là qui sont les plus importants. Car il ne faut pas prendre à la lettre la boutade de M. Gilson : « ceux qui font de Jean Scot un panthéiste, ne prouvent qu'une seule chose : qu'ils ne l'ont jamais lu. » Non, les Huber, les Staudenmayer, les Hauréaux et les De Wulf, ont certainement lu Jean Scot Érigène. Ils n'y ont rien compris, ou, si l'on préfère, ils y ont vu ce qui n'y était pas. Ils en ont fait un rationaliste parce qu'il parlait de la nécessité d'appliquer la raison et

l'intelligence des textes sacrés ; un panthéiste, parce qu'il insistait surtout sur la transcendance divine (un mode de conclusion assez fréquent) ; on le comparait à des philosophes modernes, qui n'avaient rien de commun avec lui, plutôt qu'à des théologiens qu'il avait lus et dont il s'était inspiré. On avait créé ainsi une tradition de mésinterprétation, une image légendaire qui avait fortement influencé tous ceux qui avaient écrit sur Jean Scot Érigène. Il semble que le seul qui résista à la contagion ait été Brilliantov, auteur d'un livre aussi remarquable qu'inaccessible : élevé dans l'étude des pères grecs, il les retrouvait chez leur lointain disciple. Tous les autres se sont laissés entraîner ; ou se laissent entraîner encore. Et ce serait une question attachante — mais qui sort, bien entendu, des cadres de l'histoire de la philosophie du Moyen-Age — que d'expliquer « les sources et la formation de la légende philosophique de Jean Scot ». Quoi qu'il en soit, cette image légendaire est aujourd'hui par terre. M. Cappuyns, méthodiquement et patiemment, en achève la destruction.

L'ouvrage de M. Cappuyns est composé selon le schéma classique : l'homme et l'œuvre. En ce qui concerne l'homme, il nous donne la somme de tout ce que, actuellement, on sait ou peut savoir de et sur Jean Scot. Malheureusement, cela se réduit à fort peu de chose. A proprement parler, à presque rien. Nous ne savons ni quand ni où il est né. Nous ne savons pas davantage quand et où il est mort. [ Un des plus récents historiens de Jean Scot, M. H. Bett, *Johannes Scotus Erigena*, Cambridge, 1925, pp. 13 sq., a cru pouvoir ressusciter la légende de sa mort, rapportée par Gu. de Malmesbury. M. Cappuyns (pp. 252 sq.), nous montre de façon péremptoire que Malmesbury l'avait fabriquée de toutes pièces. Plus exactement, il l'avait fabriquée avec des pièces préexistantes qui ne se rapportent nullement à Jean Scot. ] Il a dû arriver en France avant 845-846 ; vers 850 on le trouve à la cour de Charles le Chauve et, puis, qu'après 870 il cesse d'écrire, on peut supposer qu'il est mort vers cette date. Son œuvre littéraire, si l'on excepte la part malheureuse qu'il prit à la controverse prédestinationniste, se divise en deux parties : celle du « grammairien » d'abord, celle du théologien ensuite. Des œuvres nombreuses qui lui furent attribuées, un bon nombre ne sont pas de lui ; ainsi les *Glossæ in Porphyrium* et le *Commentum Boetii*, que M. Cappuyns, en 1931, a rendu à Heiric d'Auxerre. Son œuvre de traducteur, grossie démesurément par la légende, est cependant plus vaste que ne l'ont cru ses derniers historiens. En effet, outre le Pseudo-Denis et Maxime le Confesseur (le texte complet de sa traduction des *Ambigua* est identifié par M. Cappuyns dans un ms. du IX<sup>e</sup> siècle, *Arsenal* 237), il a traduit le *De imagine* de Grégoire de Nysse (en entier ; M. Cappuyns a retrouvé cette traduction dans le ms. *Bamberg* B. IV, 13) et, probablement, le *Liber de fide* (*Ancoratus*) de saint Épiphanes.

Son œuvre principale, le *De divisione Naturæ*, a été composée par Jean Scot vers 864-866. M. Cappuyns, suivant — en les modifiant d'ailleurs —

les hypothèses de Traube, distingue trois états du texte, qu'il retrouve dans les ms. (v. p. 190 sq.). Ceux-ci, tous les trois, remontent à Jean Scot, qui semble avoir par deux fois enrichi son ouvrage de notes et d'additions interlinéaires et marginales (dans l'édition critique, que prépare M. Cappuyns, ces trois états, ou étages, seront distingués), qui se confondent avec le texte primitif. Il fut très peu lu, et eut peu d'influence. Et lorsque, vers la fin du XII<sup>e</sup> siècle et au commencement du XIII<sup>e</sup>, il commença à trouver des lecteurs, son œuvre fut condamnée ; moins pour ses propres péchés que pour ceux d'Amaury de Bène et des Amalriciens, pour lesquels il n'était aucunement responsable et dont la doctrine semble être fort différente de la sienne.

Quant à sa doctrine propre, Érigène, à proprement parler, n'est ni philosophe, ni rationaliste, ni panthéiste. « C'est un théologien, cherchant à comprendre par l'étude des Pères et la réflexion le sens de l'Écriture et de la foi. L'autorité de celle-ci est souveraine et intangible ; et l'autonomie qu'Érigène réclame pour la raison ne l'atteint nullement. Cette autonomie ne vaut que lorsqu'il s'agit de choisir parmi les Pères ; encore l'illumination divine reste-t-elle de rigueur » (p. 385).

« Érigène est porté au paradoxe comme aux doctrines ésotériques ; les mots n'ont pas toujours chez lui leur sens usuel ; son vocabulaire théologique est inconstant. » Mais son monisme « n'est que la forme chrétienne du monisme néoplatonicien, exprimée au moyen d'une terminologie latine défectueuse ». Sa doctrine est celle du Pseudo-Denis et de Maxime le Confesseur. « L'unité qu'elle suppose entre Dieu et la créature n'est pas une identité : elle appartient tout entière à l'exemplarisme. »

M. Cappuyns a certainement raison. Il est ridicule de reprocher le panthéisme à un homme que le Moyen-Age accusait de trop insister sur la transcendance divine et de rendre Dieu inaccessible à l'homme (cf. condamnation du Concile de Paris, citée par M. Cappuyns, p. 245). Il est ridicule de douter de la religiosité profonde de l'homme qui entremêle son traité d'élévations et de prières, et dans le système duquel le Christ joue un rôle absolument central. Il est ridicule aussi de prendre à la lettre des métaphores et des images (dont on nous dit d'ailleurs que ce ne sont que des métaphores et des images) lesquelles, en outre, telle l'image de l'air illuminé par la lumière qui « semble » lumière — images que l'on retrouve aussi bien chez Maxime et le Pseudo-Denis que chez saint Bernard — maintiennent fermement une distinction formelle entre l'air qui « semble » être de la lumière, et la lumière qui le baigne (cf. p. 378). Il est évident aussi que Jean Scot « colle » à ses sources grecques, encore que saint Augustin soit toujours présent à sa pensée et que le nombre de citations augustinienne soit à peu près aussi grand que celui des citations des Pères grecs pris ensemble (cf. Appendice, p. 388 sq.). Et pourtant, on comprend bien qu'il ait choqué et les contemporains et la postérité. M. Cappuyns le reconnaît lui-même ; dans son siècle il est un isolé. Et de saint Augustin il n'a pris que les éléments néo-platoniciens.

M. Cappuyns aime Jean Scot. De quoi nous ne lui ferons pas grief : l'amour seul rend clairvoyant. Mais son amour le rend un peu trop indulgent peut-être ; il voudrait bien en faire un bon catholique ! Ne l'a-t-il pas, par pure bonté d'âme, fait entrer dans l'Église pour la fin de sa vie ? Il est très certain que, pour Jean Scot, l'autorité de l'Écriture reste absolue : mais peut-être — malgré ses protestations — est-il un peu trop sûr de pouvoir en découvrir le sens ésotérique ; l'autorité des Pères, il la reconnaît bien, puisqu'il l'identifie à celle de la vérité qu'ils ont découverte ; mais, peut-être, là où il faut choisir, se fie-t-il trop facilement à son intelligence propre ; sa terminologie est, certes, peu exacte, et lorsque l'on le presse il reconnaît bien qu'il ne faut pas prendre ses expressions à la lettre ; que les idées, à proprement parler, ne sont pas créées, comme les choses, puisqu'elles sont coéternelles à Dieu ; et qu'elles ne s'interposent pas entre nous et Dieu (cf. *De divis.*, 887, 2) puisqu'elles appartiennent au Verbe ; que Dieu ne se crée pas lui-même puisqu'il est incréé, et qu'il n'est pas identique au monde puisque le monde n'est qu'une théophanie lointaine du Dieu absolument transcendant (cf. Cappuyns, pp. 385 sq.). Et pourtant, en lisant Érigène, en ne parcourant même que les textes cités par M. Cappuyns, on ne peut ne pas se demander : d'où vient ce goût du paradoxe ? Pourquoi, si Jean Scot se rend si bien compte que ses expressions dépassent sa pensée, les emploie-t-il avec tant de plaisir ? Ni saint Augustin, ni saint Anselme n'écrivent comme lui. Et personne, avant la grande floraison mystique, n'aura ce goût des hardiesses et du paradoxe. Jean Scot n'est pas un « philosophe ». Rien n'est plus juste. Un théologien ? Si l'on veut. Mais peut-être vaudrait-il mieux s'en tenir à ce que M. Cappuyns dit lui-même : un néo-platonicien chrétien ; et peut-être pourrait-on ajouter : qui élabore une gnose chrétienne. Mais arrêtons-nous. Et terminons par dire une fois de plus : un beau livre. Un livre très utile.

P. DRUWÉ. *Libri Sancti Anselmi « Cur Deus Homo » prima forma inedita*. *Analecta gregoriana*, vol. III. 8<sup>o</sup>, p. 104 + 46. Roma, Pontificia universitas Gregoriana, 1933.

Le texte que publie le P. Druwé, bien que resté inédit jusqu'à ce jour, n'est pas à proprement parler un texte inconnu. C'est celui qui se trouve dans une compilation du XII<sup>e</sup> siècle, le *Liber floridus* de Lambert de Saint Audemas, compilation souvent décrite et étudiée, notamment par L. Delisle (*Notices et extraits*, t. XXXVIII, Paris, 1876). Le P. Druwé en signale deux autres recensions, qui semblent être indépendantes du *Liber floridus*, l'une à Paris, l'autre à Bruxelles ; le ms. parisien, signalé déjà par Hauréau (*Notices et extraits*, t. V, Paris, 1892) fut, par celui-ci, déclaré œuvre d'un anonyme qui se serait inspiré de l'ouvrage célèbre de saint Anselme. Selon le P. Druwé, il n'en est rien, et le *libellus* (que Lambert appelle *flores*) serait une œuvre de saint Anselme lui-même, notamment une première rédaction du *Cur Deus Homo*. Ce n'est aucune-

ment un *florilège*, comme pourrait le faire croire le titre donné par Lambert, mais une présentation différente, plus brève et plus fruste, des idées pleinement élaborées dans le *Cur Deus Homo*. L'édition du P. Druwé est basée sur le ms. autographe du *Liber floridus* (Gand, 92) et les deux autres ms. indépendants, celui de Paris et celui de Bruxelles. La lecture de cet opuscule ne nous fait pas paraître absolument convaincantes les preuves de son attribution, et surtout de sa place dans l'œuvre de saint Anselme, que le P. Druwé accumule dans l'introduction. L'inspiration du *libellus* est incontestablement anselmienne ; l'attribution, dès 1030, de l'opuscule à saint Anselme lui-même est d'un grand poids. Que le *Cur Deus Homo*, tel que nous le connaissons, est d'un niveau de pensée bien supérieur est également incontestable. Mais la question demeure : est-ce une première rédaction imparfaite ? Ou un résumé (ce qui expliquerait les différences) ? Ou enfin un sermon théologique (ce qui les expliquerait également) ? Quoi qu'il en soit, l'étude comparative de ce libelle et du *Cur Deus Homo* est fort instructive et, si le P. Druwé avait raison (nous en doutons), serait d'un grand intérêt. S'il avait tort, d'ailleurs, elle le serait à peine moins.

G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY. *La renaissance du XII<sup>e</sup> siècle, les écoles et l'enseignement*. (Publication de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa, vol. III). 8°, p. 324. Paris, Vrin, 1933.

*La Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle* : un titre qui ferait bondir il y a vingt ans, et que nous acceptons aujourd'hui comme allant de soi. Ce seul petit fait permet de mesurer les progrès accomplis depuis la date, lointaine déjà, de la parution de l'ouvrage de G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie au XII<sup>e</sup> siècle* (Paris, 1909), dont le livre qui est devant nous se donne pour une « refonte ». Excès de modestie, à notre avis. En fait, le livre des PP. Paré, Brunet et Tremblay est un ouvrage absolument nouveau. De l'œuvre — excellente pour son temps — de G. Robert, ils n'ont gardé, au fond, que l'idée directrice, celle notamment que « le développement des doctrines religieuses, philosophiques, théologiques, au XII<sup>e</sup> siècle est solidaire de la formation, du programme, de l'efflorescence des écoles, d'un type déterminé d'écoles, amorces de nos universités » et que « hors de ce régime d'enseignement et d'écriture, c'est la structure même, littéraire et idéologique, des ouvrages du temps qui nous demeure inintelligible » (préface du P. Chénu, p. 6).

Mais dépassant ce cadre, quand même trop abstrait, les auteurs de la *Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle* ont voulu nous présenter une véritable histoire spirituelle de l'époque, nous montrer les élèves et les maîtres des différents types d'écoles qui, rapidement, se succèdent et se supplantent : écoles monastiques, écoles épiscopales, écoles universitaires (cf. cap. I), vivant et évoluant dans leur milieu social, ou plus exactement dans leurs milieux sociaux (cap. II) : société féodale en retraite, société urbaine en ascension. C'est la ville qui est lieu de la *renaissance du XII<sup>e</sup> siècle* et

c'est peut-être, en dernière analyse, le renouveau économique, le commerce, les voyages, les découvertes qui sont responsables de l'apparition de l'homme nouveau, de la poussée dialectique, de la floraison de la littérature profane, de l'intérêt nouveau pour les œuvres de l'antiquité classique ; mouvement qui n'alla pas tout seul, qui rencontra une résistance acharnée — dont Abélard fut la victime — résistance des anti-humanistes et des *Cornificiens* (cf. ch. IV), qui protestaient contre ces nouveautés pernicieuses et inutiles.

Les *Cornificiens* et les conservateurs avaient tort, sans aucun doute. Mais la passion dialectique n'était pas sans danger : des réussites telles que Jean de Salisbury étaient, en somme, assez rares. Et la soif de connaître, la passion pour l'érudition, le plaisir tout nouveau du libre exercice des facultés intellectuelles de l'homme, qui font la beauté et la gloire de l'humanisme du XIII<sup>e</sup> siècle, se transforment assez rapidement, — grâce à l'enseignement et à sa technique qui, de la *lectio*, en passant par la *questio* va d'une poussée invincible à la *disputatio* — en une passion d'avoir raison. En quoi l'enseignement du droit eut une influence plus grande peut-être que ne soupçonnent nos auteurs.

Quoi qu'il en soit, cet apport de matières et de matériaux nouveaux textes, traductions, etc., (cf. cap. III), ainsi que de méthodes nouvelles ne pouvait pas ne pas influencer profondément et l'enseignement de la *Sacra pagina*, et l'enseignement, et donc la structure même, de la théologie. Sujet auquel est consacrée la seconde partie du livre (cf. V : Enseignement scripturaire ; ch. VI : Les sommes des sentences ; ch. VII : La discipline dialectique. Abélard), à laquelle on pourrait donner le sous-titre : de saint Anselme (exclu) à Pierre Lombard (exclu également). Deux figures qui encadrent le volume, mais qui, avec raison, n'y entrent pas. Saint Anselme, en effet, c'est la méditation monastique ; Pierre Lombard, c'est déjà l'Université.

E. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*. (Études de Philosophie médiévale, vol. XX). 8°, p. 254. Paris, Vrin, 1934.

L'œuvre de saint Bernard n'appartient pas, à proprement parler, à l'histoire de la philosophie ; mais il va sans dire qu'aucun historien de la philosophie médiévale n'a le droit de la négliger et bien moins encore de l'ignorer. Surtout si, ainsi qu'il ressort du beau livre de M. Gilson, la mystique de saint Bernard n'est aucunement — ainsi qu'on l'a généralement admis jusqu'ici — une simple *pratique*, mais encore, se greffant sur celle-ci, l'embrassant et l'expliquant, une théorie, une science de la pratique, ou pour employer le terme dont use M. Gilson, une théologie mystique.

En effet, ainsi que le montre M. Gilson, l'œuvre de saint Bernard contient une doctrine, doctrine aussi dense, aussi construite — quoique moins spéculative — que celles d'un saint Anselme ou d'un saint Thomas ; doctrine qui constitue une synthèse profondément originale — bien que

composée à l'aide d'éléments préexistants — et parfaitement cohérente en elle-même.

Les éléments de la construction sont assez multiples. Comme base générale une culture profane, mais principalement littéraire. Peu, ou même pas, de philosophie. (C'est même ce qui nous dérouta, et nous empêche de voir une doctrine dans l'œuvre des cisterciens.) Par contre, des influences littéraires très nettes. Ainsi que le dit M. Gilson, « les représentants de l'école cistercienne... écrivent avec soin. Ce sont des stylistes. Nourris de Cicéron et de saint Augustin, ils ont renoncé à tout, sauf à l'art de bien écrire ». Et quant à saint Bernard, il a trouvé une solution originale à « la grande hésitation de sa jeunesse : être un homme de lettres ou devenir un saint ? » Il « a trouvé le moyen de rester un homme de lettres et de devenir un saint ». — Notons les noms de Cicéron et de saint Augustin : Cicéron, en effet, est au XIII<sup>e</sup> siècle la grande autorité des théoriciens de l'amour, qui transposent à l'amour les définitions et les analyses du *De Amicitia*. Quant à saint Augustin, son influence sur saint Bernard, tout en étant profonde, est moindre que l'on ne pourrait le supposer *a priori*. « Les fibres de sa doctrine » ne sont pas augustinienes. Les formules, non plus. On s'en rend compte en comparant à saint Bernard l'augustinien Guillaume de Saint Thierry (p. 45, note). Sur cette base générale « plusieurs blocs doctrinaux, dont chacun garde... dans la synthèse nouvelle sa structure propre et la marque évidente de son origine » (p. 35). Ces « blocs » sont, tout d'abord, l'union à Dieu par l'amour (1<sup>re</sup> *Épître de saint Jean*), ensuite, la divinisation par l'extase (Maxime le Confesseur), enfin, l'ascèse cistercienne ; on pourrait ajouter encore la doctrine de la liberté de l'*Épître aux Romains*, dont saint Bernard a tiré son *De gratia et libero arbitrio* (p. 44, note). On pourrait indiquer d'autres sources — saint Ambroise, les commentaires d'Origène et de Bède sur le *Cantique des cantiques* — mais « aurions-nous jamais pensé à les lier selon cet ordre si la synthèse... n'avait pas existé ? Il est évident que non », et cela tranche la question d'originalité de la doctrine de saint Bernard.

Cette doctrine, qui est un « socratisme chrétien », s'ordonne tout entière autour de la connaissance de soi. C'est en scrutant l'homme que saint Bernard trouve — dans l'homme lui-même, dans sa nature — une base sur laquelle peut s'appuyer le mouvement ascensionnel qui le mènera vers Dieu. Ce mouvement, on le sait bien, est un mouvement dont l'amour est le moteur ; dont les degrés d'amour marquent les étapes. *Gradus amoris, scala amoris* au sommet de laquelle se trouve l'amour pur, l'amour extatique de Dieu, qui aime Dieu pour lui-même et au-dessus de toute mesure : *causa diligendi Deum, Deus est, modus, sine modo diligere*. Ceci est la fin du mouvement. Mais le début, ce n'est pas un amour de Dieu « en une certaine mesure », c'est un amour de soi. Et c'est en cela que les historiens de saint Bernard ont vu une contradiction *in terminis* ; comment, en effet, aboutir, par un mouvement continu, à l'amour pur en

partant de l'amour nécessairement intéressé ? à l'amour de Dieu, en partant de l'amour charnel ? Problème, en effet, insoluble. Aussi bien, nous dit M. Gilson, saint Bernard ne se l'est-il jamais posé. Les critiques n'ont pas tenu compte de l'anthropologie bernardine, et ont pris pour point de départ ce qui en était, en réalité, le deuxième temps. Il ne s'agit pas, en effet, d'amener l'homme à Dieu, il s'agit de l'y ramener. Et il s'agit de ramener à Dieu un homme qui, malgré la chute, qui l'a plongé dans le *regio dissimilitudinis*, est resté ou, si l'on préfère, a gardé, l'image de Dieu.

C'est la notion d'image de Dieu qui joue, en effet, le rôle de pivot. L'image de Dieu en l'homme est obscurcie, ternie par le péché : elle n'est pas effacée, et ne peut l'être. Car c'est l'image de Dieu dans l'homme qui le fait *homme*. L'homme, en effet, est selon saint Bernard une « noble créature », qui possède la « dignité » du libre arbitre et la conscience de soi et de sa liberté. Cette dignité, cette liberté inamissible, c'est cela l'image de Dieu en l'homme. Et si, grâce à la chute, le libre arbitre est devenu un propre arbitre ; si, créé à l'image et ressemblance de Dieu, l'homme a perdu cette « ressemblance », il a quand même gardé l'image. Aussi l'amour charnel et égoïste qu'il porte à lui-même n'est — comme lui-même — qu'une perversion, une déviation de l'amour de Dieu. Il s'agit de guérir cette « noble créature », la libérer, la délivrer, la rétablir dans sa nature, l'éclairer sur elle-même afin que, se reconnaissant image de Dieu, elle aime Dieu dans cette image, et cette image en Dieu. Opération difficile, — il faudra la grâce pour la mener à bien — mais non contradictoire (p. 109).

« Créature noble », possédant une « dignité ». Il est aussi dangereux pour l'homme de méconnaître sa qualité de créature que d'oublier sa dignité (p. 80). On pourrait dire que la première erreur nous rend pécheurs ; la seconde, en outre, nous rend incapables de comprendre saint Bernard. Or, pour le comprendre, du moins pour comprendre sa doctrine, il faut — et il suffit — de le laisser parler lui-même. De ne pas lui imposer nos définitions et nos catégories — même si on les emprunte à saint Thomas — mais de lui laisser les siennes. Et l'on verra alors cette doctrine — cas extrêmement rare d'une théologie mystique construite par son auteur sur ses expériences à lui, et non sur celles des autres — se dessiner devant nous dans son économie et sa cohérence propres.... On voit combien c'est simple. Du moins en apparence. Car pour réaliser ce précepte, du moins pour le réaliser pleinement, il faut posséder cette faculté d'abnégation intellectuelle de soi (du « propre »), — faculté presque aussi rare que celle d'abnégation mystique —, qui semble être le don propre de M. Gilson.

Nous n'allons pas essayer de résumer ce beau livre, dont il suffit de signaler l'existence à nos lecteurs. Notons en passant quelques passages fort importants sur la mystique (p. 146 sq.), opposé irréductible à tout panthéisme, puisqu'elle est par essence union avec un Dieu essentielle-

ment transcendant. Notons aussi les très intéressants appendices sur la *curiositas*, sur Abélard et Béranger, sur saint Bernard et l'Amour courtois, enfin sur Guillaume de Saint Thierry.

Bernhard GEYER. *Peter Abaelards Philosophische Schriften. II. Die Logica nostrorum petitioni sociorum*. Untersuchungen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd., XXI, fasc. IV). 8°, p. iv + 505-648. Münster, Aschendorf, 1933.

Le fasc. IV et dernier des *Œuvres philosophiques* d'Abélard contient la *logique*, découverte par M. Geyer en 1911 dans un ms., de la bibliothèque de Lunel. Indubitablement authentique elle appartient (cf., p. 599 sq.) à une époque postérieure à celle de la logique *Ingredientibus*. En effet, la doctrine des universaux y apparaît mieux élaborée que dans cette première ; et Abélard y emploie pour désigner l'universel le terme *sermo* (caractéristique, selon Jean de Salisbury, de la position d'Abélard) en l'opposant à celui de *vox*, employé par Roscelin. Pour ces raisons-là M. Geyer lui assigne une date entre le *De unitate* et la *Theologia*, c'est-à-dire après 1120. Les études (pp. 591-648), dont on regrettera la brièveté, précisent la place des textes publiés par M. Geyer dans l'œuvre d'Abélard et leur rapport à ses œuvres logiques et théologiques. Pour la *Dialectica* publiée par Cousin, M. Geyer admet la date proposée par Goldhorn, c'est-à-dire, après 1133.

En ce qui concerne la place d'Abélard dans l'histoire de la logique, M. Geyer, en rappelant que la division des logiciens médiévaux en partisans des *res* ou des *voces* « provient du fait que pour résoudre les questions de Porphyre on a fait usage des exposés de Boèce (dans l'introduction à son commentaire des *Catégories*, où il se pose le problème si, dans les *Catégories*, Aristote parle de *rebus* ou de *vocibus res significantibus*) », insiste sur le fait que « l'opposition entre réalisme et nominalisme ne se limite pas au problème des universaux mais... domine toute la conception et toute l'exposition de la logique, jusqu'aux questions les plus spéciales. Les uns rapportent les assertions logiques immédiatement aux *res*, les autres aux *voces* » (p. 624). Les gloses publiées par M. Geyer montrent justement ce caractère général de l'opposition.

Le sens primitif du nominalisme dans la logique est que les notions, règles, etc. logiques ne portent pas directement sur les choses, mais sur les assertions, et ce en tant qu'elles sont traduites en paroles. La logique est donc avant tout science des mots, logique du discours. Il faut commencer par définir le sens des mots, leur place dans le discours, etc. ; le *mot* n'est d'ailleurs pas à prendre comme un simple complexe de *sons*, mais comme un *sens*. C'est pourquoi aussi Abélard distingue entre *vox* (son) et *sermo* (*vox* ayant une *significatio*).

Logique et philosophie du langage, le nominalisme ne nie donc aucunement que les assertions logiques portent en dernière analyse sur les *res* ; il n'est pas sceptique, mais critique.

Ce sont des considérations logiques et non métaphysiques qui forment le point de départ de ce nominalisme première manière. De la définition aristotélicienne de l'universel, *quod in pluribus natum est prædicari*, suit immédiatement que l'universale est *vox* ou *sermo* et non *res*, puisque ce sont des mots et non des *res* qui sont des prédicats (p. 628). Il ne s'agit aucunement de scepticisme : dans l'*intellectus* et la *vox universalis* nous appréhendons effectivement la réalité.

Les textes publiés par M. Geyer enrichissent considérablement notre connaissance de la pensée d'Abélard, et nous le montrent tout près des conceptions logiques du XIII<sup>e</sup> siècle. Ils nous permettent donc de modifier considérablement l'image présentée par Prantl, et à attribuer à la pensée logique du XII<sup>e</sup> siècle une activité et une vigueur que ce grand érudit lui avait refusées.

Amato MASNOVO. *Da Guglielmo d'Auvergne à San Tomaso d'Aquino*. Vol. II. *L'origine delle cose da Dio in Guglielmo d'Auvergne*. 8°, p. 204. Milano, Soc. Editrice « Vita et Pensiero », 1934.

Dans le premier vol. de son bel ouvrage (A. MASNOVO. *Da Gu. d'Auvergne à San Tomaso d'Aquino*, vol. I, *Gu. d'Auvergne et l'ascesa verso Dio*. Milan, Vita et Pensiero, 1930), M. Masново nous montrait Gu. d'Auvergne au beau milieu de la crise universitaire parisienne (1330-31) combattant à droite et à gauche contre toute une série d'adversaires : contre l'ontologisme anselmien (malgré M. Masново je doute que la doctrine de saint Anselme soit un ontologisme ; je doute aussi que Gu. d'Auvergne l'ait combattue), contre le réalisme outré de Gu. de Champeaux, contre l'innéisme qu'il trouve chez Alexandre de Halès, contre « l'éclectisme » des Tolédans et des Chartrains, et avant tout, de Gu. d'Auxerre. Or, là déjà, derrière tous ces adversaires se profilait l'ombre puissante d'Avicenne, de celui qui fut pour Gu. d'Auvergne le maître et l'adversaire à la fois.

Le vol. II nous montre les adversaires face à face. Il s'agit du problème de l'origine du monde, et Gu. d'Auvergne, qui tient avant tout à bien distinguer l'être divin, l'*esse per essentiam*, de l'être de la créature, *esse per participationem*, et qui pose le principe que Dieu est *potens super omnia*, combat inlassablement toute doctrine qui amoindrit ou semble amoindrir le rôle de la puissance divine dans l'acte de la création. Ainsi, ayant rejeté l'idée d'une matière préexistante — ce qui est naturel, puisqu'il enseigne une création *ex nihilo* — il semble croire qu'admettre une matière commune à toutes les créatures est déjà chose dangereuse. Ce qui est curieux, c'est que pour combattre l'hylémorphisme (il semble avoir en vue Alexandre de Halès) il n'hésite pas à proclamer la *nécessité* de l'immatérialité des créatures spirituelles. Il va aussi, et pour la même raison, combattre Ibn Gabirol. Gabirol, bien entendu, enseigne la création du monde par Dieu, et Gu. d'Auvergne ne s'y est pas trompé. (Je ne comprends pas ce que M. Masново veut dire en parlant d'un éma-



nationisme à l'intérieur d'un créationisme, p. 31.) Mais la doctrine d'Ibn Gabirol permettait un glissement trop facile à celle qui admettait une matière éternelle bien que créée. Et de là, à l'éternité du monde, il n'y avait visiblement qu'un pas.

Matière éternelle, bien que créée : nous avons affaire à Avicenne. M. Masnovo, qui a tant fait pour montrer le rôle important joué par le grand penseur arabe au début du XIII<sup>e</sup> siècle (il semble, en effet, [cf. aussi les travaux des PP. Gorce et de Vaux] qu'il y a eu un « avicennisme latin » avant qu'il y eût un averroïsme, et qu'Avicenne est responsable de la moitié des méfaits dont on avait traditionnellement accusé Averroès) estime en effet (en quoi, d'ailleurs, il s'accorde avec M. Geyer) que la *Métaphysique* d'Avicenne fut traduite vers 1100 déjà par Gundissalinus et Ibn Daud (I, p. 104; II, p. 51 sq.). Cette traduction n'a jamais été retrouvée, et M. Masnovo en cite une version moderne ; mais même si elle n'avait jamais existé, cela n'empêcherait pas Gu. d'Auvergne de connaître la doctrine d'Avicenne, et de la combattre. Selon M. Masnovo sa polémique est dirigée également contre ses sectateurs chrétiens ; il croit les reconnaître dans Bernard et Thierry de Chartres, bien que Thierry (p. 90) « se refuse nettement d'admettre l'éternité de la matière ». Mais peu importe : « les doctrines des Chartrains sont imbues d'avicennisme, les doctrines des sectateurs d'Abélard vers 1200 sont imbues d'avicennisme, les doctrines de ceux qui regardent vers Scot Érigène sont imbues d'avicennisme » (p. 131). En effet, ces derniers y retrouvaient les idées éternelles, intermédiaires entre Dieu et les créatures, qu'ils avaient tendance à identifier avec les intelligences séparées d'Avicenne. Or, ainsi que le montre M. Masnovo, cette dernière tendance, tendance érigéniste, était suffisamment répandue pour motiver une double condamnation : en 1225 et en 1241.

Le néoplatonisme avicennien se greffait donc sur le néoplatonisme dionysien. Aussi « l'atmosphère que l'on respire dans les premières années du XIII<sup>e</sup> siècle est imprégnée d'Avicennisme » (p. 131).

L'histoire de cette lutte *contra avicennistas*, que nous décrit M. Masnovo, est singulièrement intéressante, et éclaire d'un jour nouveau une période que, pourtant, on croyait déjà assez bien connaître. Et Gu. d'Auvergne lui-même apparaît, présenté par M. Masnovo, comme un penseur beaucoup plus ferme et beaucoup plus cohérent dans son avicennisme anti-avicennien qu'on ne l'avait admis jusqu'ici.

Pour terminer, un reproche : un livre aussi riche, aussi abondant, aussi varié, doit avoir un *index*. Et même deux. Et non une table des matières des plus sommaires. De tels *index*, M. Masnovo les doit à ses lecteurs. Il nous annonce un troisième volume. Qu'il profite de cette occasion pour nous donner un *index* des trois.

Georg ENGELHARDT. *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik*. (Beiträge zur Geschichte der

Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. XXX, fasc. IV). 8<sup>o</sup>, p. xvi + 503. Münster, Aschendorf, 1933.

Étude très poussée et très copieuse d'une question difficile à une époque passablement mal connue. Analyse de la notion de la foi, telle qu'elle a été élaborée par les scolastiques du XIII<sup>e</sup> siècle et au commencement du XIII<sup>e</sup> (jusque 1220 à peu près) : analyse de la notion, non description psychologique des expériences personnelles.

M. Engelhardt distingue tout d'abord deux courants principaux : un premier, dont Abélard fut l'initiateur et dont Hugues de Saint-Victor est le représentant classique (p. 21 sq.), auquel appartiennent Pierre Lombard, Pierre et Godefroid de Poitiers ; et un second, se rattachant à l'école de Chartres et à Gilbert de la Porée, courant que l'on peut appeler Boécien, auquel appartiennent Alain de Lille, Simon de Tournai, Radulphus Ardens. Vers la fin du XII<sup>e</sup> et au commencement du XIII<sup>e</sup> siècle (cap. II) la discussion sur les vertus en général et la foi en particulier subit l'influence des notions aristotéliennes ; surtout de celle de l'*habitus*.

Cette dernière période est représentée par Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne et Philippe le Chancelier, auxquels M. Engelhardt consacre trois longs chapitres. Un appendice (p. 401-496) donne une série de textes inédits d'Alain de Lille, de Radulphus Ardens, de Simon de Tournai, d'Étienne Langton, de Godefroy de Poitiers, de Rich. Fischacre et de quelques anonymes. Une bonne bibliographie (sources et travaux) et un bon *index* faciliteront l'utilisation de ce travail avant tout utile.

E. BORCHERT. *Die Lehre von der Bewegung bei Nicolaus Oresme*. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des M. A., Bd. XXXI, H. 3). In-8<sup>o</sup>, p. xvi + 111. Münster, Archendorf, 1934.

Excellent travail, consciencieux et précis, basé sur l'étude directe des ms., et qui enrichit non seulement notre *connaissance* de l'œuvre de Nicole Oresme, mais encore sa compréhension. Un premier chapitre (p. 3-23) contient une courte biographie et une bibliographie très précieuse de l'œuvre (éditée et manuscrite) de N. Oresme. Un second chapitre expose d'une manière exacte et claire la position du problème du mouvement chez Aristote et dans la scolastique (p. 24-43). Un troisième enfin (p. 46-104) est consacré à l'exposé de la dynamique d'Oresme. Par rapport aux travaux bien connus de Duhem l'ouvrage de M. Borchert marque un progrès incontestable dans la compréhension philosophique des problèmes, notamment de la discussion entre les tenants de l'explication du mouvement comme *fluitio formae* et ceux qui y voyaient une *forma fluens*. Du point de vue plus strictement historique, notons quelques rectifications de lecture (ainsi pp. 64-72, 94, 105), et une compréhension plus exacte des rapports entre Oresme et Copernic (p. 75-76) : « Oresme comme précurseur du chanoine de Frauenberg, dit fort bien M. Borchert, ne l'est ni plus, ni moins que le grand Cardinal Nicolas de Cues. » Même



moins peut-être ; car la dynamique de Copernic n'est justemennt *pas* une dynamique de l'*impetus* ; en outre, il ne faudrait pas oublier, comme on le fait que trop, que la révolution copernicienne ne consiste pas dans l'affirmation d'un mouvement *diurne* de la terre, mais dans celle de son mouvement *annuel*.

Moins juste est la conclusion de M. Borchert qui, après avoir noté que N. Oresme n'emploie pas le terme d'*impetus*, bien qu'il en ait la notion, écrit : « En ce qui concerne la notion de l'*impetus* en tant que tel... Nicole Oresme a formulé cette notion, telle qu'elle vaut pour nous aujourd'hui... » Moins juste, disons-nous, ou si l'on préfère tout à fait fausse, puisque la notion de l'*impetus*, force ou qualité motrice, a disparu de la physique classique, qui a conçu le mouvement comme un *état* et non plus comme une qualité.

A. KOYRÉ

Ulrich DÄHNERT. *Die Erkenntnislehre der Albertus Magnus gesehen an den Stufen der Abstractio mit einem ausführlichen systematischen Sachverzeichnis und einer monographischen Bibliographie Albertus Magnus*. Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie. Hirzel, Leipzig, 1934, xv + 277 pages.

Ouvrage très utile pour la connaissance d'Albert le Grand, par ses trois parties, de forme très différente, mais d'un égal intérêt : 1<sup>o</sup> un exposé très clair, méthodique et, semble-t-il, exhaustif des différents degrés de la connaissance depuis la sensation jusqu'à la *diffinitio metaphysica* : il s'agit d'un inventaire doctrinal, où le mouvement de la pensée, la position des problèmes, les difficultés qui restent ouvertes n'apparaissent pas toujours ; mais cette impression tient sans doute au caractère même de l'œuvre d'Albert, plus qu'à la manière de son historien ; celui-ci essaie d'ailleurs d'équilibrer les éléments strictement aristotéliens et les éléments platoniciens qu'il trouve juxtaposés chez le *Doctor universalis* ; 2<sup>o</sup> un vocabulaire philosophique des termes dont use Albert le Grand dans ses spéculations sur la connaissance : il faut souhaiter que ce genre de travail ait de nombreux imitateurs, pour le progrès des études médiévales ; 3<sup>o</sup> une bibliographie qui joint à un tableau des œuvres du grand dominicain, l'énumération méthodique de 430 études relatives à sa vie, à ses écrits ou à sa doctrine.

Paul VIGNAUX.

M.-M. GORCE. *L'essor de la pensée au Moyen-Age, Albert le Grand, Thomas d'Acquin*. 8<sup>o</sup>, p. XVIII + 420. Paris, Letouzey et Ané, 1933.

Le livre de M. Gorce, pour la composition duquel il a utilisé ses articles du *Dictionnaire d'Hist. et de Géographie ecclés.*, porte la trace de cette composition hâtive. Il est, en effet, très mal composé, tumultueux, confus — comme l'époque même qu'il y étudie — et c'est bien dommage. Car il est, d'autre part, tellement plein de substance, de choses intéressantes et de vues suggestives (même lorsqu'elles sont invraisemblables) qu'on le

lit avec un intérêt passionné. C'est tout le mouvement intellectuel du XIII<sup>e</sup> siècle que M. Gorce cherche à nous dessiner autour des grandes figures d'Albert le Grand et de Thomas d'Acquin, mouvement intellectuel qui se résume, en somme, dans la réception, l'assimilation et l'adaptation de la philosophie et de la science arabes. Il est très curieux de voir les vieux clichés des historiens d'il y a un demi-siècle, que l'on pouvait croire abandonnés et refusés définitivement, reparaitre, transformés et rajeunis, il est vrai, aujourd'hui. En effet, c'est autour d'Albert le Grand et de Thomas d'Acquin que le P. Gorce construit son livre ; mais derrière ces deux grands personnages se profilent deux autres qui, de leur ombre recouvrent le siècle tout entier : Avicenne et Averroès ; nous les retrouvons presque à chaque page de ce livre ; et avec eux, beaucoup d'autres, savants, mystiques, rationalistes qui nourrirent et inspirèrent ce mouvement de laïcisation profonde que l'on appelle du nom inexact d'averroïsme latin.

On pourrait même dire que le P. Gorce lui fait, parfois, la part trop belle. Ainsi c'est à l'influence persistante de l'aristotélisme averroïste qu'il attribue la persistance, et même le renouveau, des études scientifiques, à Paris, dans l'école nominaliste, ainsi qu'en Italie. Il semble même faire sortir Galilée de ce même mouvement : science expérimentale, naturalisme, scientisme. Rien n'est plus faux. C'est en réaction contre l'averroïsme que se constitue la science, et si Roger Bacon comprend le rôle des mathématiques qu'Albert le Grand n'aperçoit pas, c'est parce que Roger Bacon est un augustinien et non parce qu'il est un avicenniste. Et c'est parce que les nominalistes parisiens ne sont plus averroïstes qu'ils peuvent être accessibles aux influences venues de la tradition archimédienne ; tradition qui, avec celle de Platon — et non d'Aristote —, est à l'origine de la science moderne (cf. pp. 338, 387).

Le P. Gorce, après M. Gilson, insiste sur le rôle joué par Avicenne. Peut-être lui fait-il la part à la fois et trop, et trop peu belle. Avicenne, pour lui, est surtout un mystique ; il parle de la mystique d'Avicenne (pp. 19-31 et *passim*) et nous montre comment, transmise par Gundissalinus, elle fut acceptée les bras ouverts par les augustinien. A ce sujet il parle même de « gundissalinisme » (p. 28). C'est faire vraiment trop d'honneur à ce compilateur diligent, qui a pris son bien un peu partout. Et on n'avait pas besoin de lui — ni d'Avicenne — pour trouver les thèmes classiques du néoplatonisme. Le plus souvent saint Augustin, le *Liber de Causis* et le Pseudo-Denys suffisaient. Par contre, Avicenne — dont les œuvres « mystiques » (terme que personnellement nous n'aimons pas) ne semblent pas avoir été directement connues au M. A. — est, pour celui-ci, non seulement un grand philosophe, un grand métaphysicien, mais autant, sinon davantage encore, un grand savant, auteur des *Libri naturalium*, et un grand médecin. Ce côté-là de l'influence avicennienne nous semble avoir été un peu méconnu par le P. Gorce.

Le P. Gorce insiste sur l'originalité relative d'Albert le Grand (cf.

pp. 123 sq. et la discussion très instructive de la question Alexandre de Halès). Il en fait le grand introducteur de l'arabisme. L'opposition entre Albert le Grand et Thomas d'Acquin est bien nette : Albert le Grand est un naturaliste. Ce qui intéresse saint Thomas, c'est moins la nature que l'homme et la morale. La multiplication des intellects agents, de puissance cosmique devenant élément intégrant et fondamental de la personne humaine, œuvre propre de saint Thomas, lui permet en effet d'englober tout l'élément positif de l'averroïsme, en sauvant en même temps et la foi, et la dignité de la personne humaine. En face de saint Thomas (mais pourquoi le P. Gorce continue-t-il de parler de l'albertinisme ?), Albert-le-Grand est un demi-averroïste qui n'a jamais pu se débarrasser de l'unité de l'intellect. Ce qui ne nous semble pas tout à fait exact : Albert le Grand n'est pas un demi-averroïste : il est un avicennien, ainsi que l'a déjà dit Renan.

La deuxième partie du livre est consacrée à la synthèse thomiste ; le P. Gorce croit que la science moderne s'encadre admirablement bien dans le thomisme qui est, selon lui, un système ouvert et capable d'intégrer aussi bien la sociologie et le bergsonisme (des « pré-thomismes ») que la physique classique et même celle du *quanta*. Nous avouons ne pas le croire. Mais ceci est une autre affaire, et l'optimisme du P. Gorce ne rend que plus suggestive la lecture de ce livre érudit, brillant et original.

R. DE VAUX. *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*. (Bibliothèque thomiste, vol. XX). 8<sup>o</sup>, p. 184. Paris, Vrin 1934.

Les beaux travaux de M. Gilson sur l'influence exercée par Avicenne sur les philosophes du Moyen-Age, travaux qui aboutirent à la découverte surprenante que la plupart des scolastiques du XIII<sup>e</sup> siècle, dans la tête desquels aux thèses augustinienes venaient se superposer des théories avicennienes, en étaient arrivés à en faire une synthèse — ou un mélange — qu'il appela « augustinisme avicennisant », viennent de trouver un complément curieux dans le travail remarquable du R. P. de Vaux. De l'étude du R. P. de Vaux et des textes publiés par lui il appert, en effet, avec une évidence suffisante, qu'il y eut parmi les penseurs chrétiens du XIII<sup>e</sup> siècle quelques-uns qui, non contents de plaquer de l'Avicenne sur du saint Augustin, passèrent, avec armes et bagages, du côté du philosophe arabe, dont ils adoptèrent les doctrines avec autant d'enthousiasme que leurs successeurs le firent pour celles d'Averroès. Il y eut un Avicennisme latin avant même qu'Averroès ne soit connu de l'Occident, ainsi que le prouvent les témoignages concordants de Guillaume d'Auvergne, de Guillaume d'Auxerre, d'Albert le Grand, et ce fut cet avicennisme qui fut visé dans les décrets de 1210 et 1215 (p. 37 sq., 45 sq.). Un curieux exemple de l'emprise avicennienne nous est donnée par R. Bacon. Cet augustinien avicennisant suit Avicenne avec la plus grande confiance, sans voir, par exemple, que la doctrine de la création nécessaire aboutit à

celle de la création éternelle et donc à l'éternité du monde ; aussi trouve-t-il chez Avicenne la notion de Saint Esprit, et applique froidement au Pape ce qu'Avicenne dit du Khalife (pp. 60-61).

On comprend d'ailleurs comment se faisait le passage de l'augustinisme avicennisant à l'avicennisme tout pur : le néo-platonisme du Pseudo-Denys et surtout celui de Jean Scot Érigène, qui a connu un regain de popularité à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, rendaient le passage facile. Aussi ce texte curieux, le *De Intelligentiis* du Pseudo-Avicenne (plus exactement nommé *liber de causis primis et secundis*) que l'on trouve dans l'édition de Venise des œuvres d'Avicenne, texte dans lequel M. Gilson a vu un cas-limite de l'augustinisme avicennisant, est, en fait, un exemple de l'avicennisme tout pur (p. 79).

De ce texte, ainsi que de la fin du *de Anima* de Gundissalinus, le R. P. de Vaux nous donne une excellente édition critique.

D.-E. SHARP. *Franciscan Philosophy at Oxford in the thirteenth century*. 8<sup>o</sup>, p. VIII + 409. Oxford University Press, London, Humphrey Milford, 1930.

On connaît, ou plus exactement, on ne connaît pas assez le rôle joué dans la pensée du Moyen-Age par l'Université d'Oxford ; on sait qu'elle a été le centre de la résistance augustinienne contre l'aristotélisme envahissant ; on connaît le rôle qu'y a joué l'école franciscaine ; mais tout cela, on le connaît fort mal. Aussi le remarquable ouvrage de Miss Sharp, consacré à la « philosophie franciscaine à Oxford », comble-t-il, au moins partiellement, une lacune fort importante.

On pourrait chicaner Miss Sharp sur le titre de son livre : ce ne sont pas tous les penseurs franciscains d'Oxford qu'elle nous présente ; et parmi ceux qu'elle nous présente, tous ne sont pas franciscains, et tous ne sont pas d'Oxford. Ainsi Robert Grossetête, qui ouvre la série, est d'Oxford mais n'est pas franciscain, ce qui, au fond, n'est pas bien grave ; c'est lui en effet qui amena les franciscains à Oxford, c'est lui qui fut leur premier lecteur et ses idées sont restées influentes dans l'école. Mais Richard de Middleton (de Mediavilla) ne semble jamais avoir enseigné à Oxford. Ne nous plaignons d'ailleurs pas trop : cette méprise de Miss Sharp nous a valu un bon chapitre sur Richard de Middleton, et c'est autant de gagné.

Les philosophes étudiés par Miss Sharp sont au nombre de six : Robert Grossetête, Thomas d'York, Roger Bacon, Jean Pecham, Richard de Middleton et, bien entendu, Duns Scot. L'ouvrage se présente comme une série de monographies construites d'après un schéma presque identique : la théorie du devenir (et ses types), la matière (dans ses aspects statique et dynamique), la forme (aspect statique), le composé, la cosmologie, la psychologie, l'angélologie, la théologie naturelle. Le schéma est plus simple pour Grossetête ; plus compliqué pour Th. d'York : chez ce

dernier la matière et la forme sont envisagées, en plus, comme les racines de l'être.

Ce schéma, qui tout d'abord paraît assez artificiel et arbitraire, se révèle à l'usage d'un emploi très commode, facilitant notamment les comparaisons. Aussi la *conclusion* de Miss Sharp (p. 371 sq.), dans laquelle elle résume son étude, est-elle composée selon le même schéma.

Les exposés de Miss Sharp sont sobres et objectifs, basés toujours sur l'étude directe des sources, souvent manuscrites (ainsi, pour l'étude de Grossetête elle utilise le *Hexaëmeron*, inédit, pour celle de Th. d'York, le *Sapientiale*, les *Questiones disputatæ* et le *de Gradu formarum* de Richard de Middleton, etc.), les citations sont nombreuses, ce qui lorsqu'il s'agit d'œuvres inédites est particulièrement agréable. Quelquefois cependant on est un peu étonné : ainsi, p. 226 on lit (Richard de Middleton) *cum < universale > sit res aliqua et existens in intellectu vero, realem existentiam habet et realiore quam si existeret in aliquo subjecto corporali* et, quelques lignes plus bas, que l'*universale, quamvis realem existentiam non habet... tamen habet esse representatum quod esse sufficit ad movendum intellectum* ; ce dernier passage s'accorde fort bien avec toute la doctrine, de Rich. de Middleton mais semble ne pas s'accorder avec le passage précédent. Miss Sharp insiste, avec raison d'ailleurs, sur la diversité et l'indépendance relative des penseurs qu'elle étudie et sur l'inadmissibilité des clichés commodes comme « l'augustinisme foncier » de l'école franciscaine, etc. Aussi met-elle en valeur l'apport aristotélicien, l'influence — jusque dans le style — des œuvres arabes et juives. Elle a bien raison, sans doute, et cependant elle semble tout de même minimiser les traits communs et la persistance de l'augustinisme. Cela apparaît surtout dans son chapitre sur Duns Scot, un peu trop aristotélicien, trop proche de saint Thomas, trop peu critique, et trop peu augustinien à notre gré. Ainsi est-il assez inexact de dire (p. 332, note 1) que « Scot rejette l'argument ontologique de saint Anselme » et ne connaît que des preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu. Ce serait presque le contraire que l'on pourrait dire : pour Scot les preuves classiques n'aboutissent pas à l'existence de Dieu, car elles ne prouvent pas l'existence de l'être infini. La preuve anselmienne par contre, pourvu qu'on la « colore » en la basant sur la notion de l'infini, est concluante. Mais ce sont là des points de détail qui n'amoin-drissent pas la valeur de cet excellent livre, que l'on apprécie d'autant plus qu'on le pratique davantage.

P. VIGNAUX. *Justification et prédestination au XIV<sup>e</sup> siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriol, Gu. d'Occam, Grégoire de Rimini*. (Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, sciences religieuses, vol. XLVIII). 8°, p. XIII + 194. Paris, Leroux, 1934.

L'excellente monographie de M. Vignaux, — bien que le nom de Luther y soit à peine prononcé — peut être envisagée comme une « introduction historique à l'étude de Luther » car elle nous présente l'histoire,

ou un chapitre très poussé et très précis de l'histoire d'une controverse doctrinale de la plus haute importance pour l'intelligence de la Réforme. J'ai dit : une controverse doctrinale, car les théologiens étudiés par M. Vignaux non seulement élaborent leurs théories à partir, ou si l'on préfère, autour, d'un même texte, les dist. XVII (la charité) et XL-XLI (prédestination) du 1<sup>er</sup> livre des *Sentences* de Pierre Lombard, mais encore se rapportent dans leurs analyses aux thèses de leurs prédécesseurs immédiats. Nous assistons ainsi à l'attaque de Duns Scot par Pierre d'Auriol, attaqué à son tour par Occam et Grégoire de Rimini.

Le point de départ est donné par Duns Scot, dont la doctrine, très clairement exposée par M. Vignaux, s'efforce de concilier la contingence radicale de la créature avec la nécessité de l'essence divine, et même de fonder l'une sur l'autre. Cette conciliation se fait dans la pensée de Duns Scot par les notions de l'infinie liberté créatrice de Dieu, et de son action entièrement gratuite, « librement libérale » comme son amour qui en est la raison. M. Vignaux insiste très justement sur le fait que la fameuse distinction entre les *potentiæ absoluta* et *ordinata* de la volonté divine (laquelle, d'ailleurs, n'est aucunement inventée par Scot) n'implique nullement, pour Dieu, la possibilité de créer du désordre. L'ordre posé par l'amour créateur de Dieu est contingent. Et Dieu aurait pu en choisir un autre. Il ne pourrait pas faire un monde où l'ordre ne régnerait pas (p. 10). Avec beaucoup de raison, M. Vignaux insiste aussi sur le fait que le « volontarisme » de Scot s'arrête, en quelque sorte, au seuil de l'essence divine ; c'est nécessairement en effet que Dieu se connaît et se veut, et toute la structure de la vie — ou de la psychologie — intradivine, avec la distinction de ses moments ou instants est un ordre parfaitement nécessaire. La primauté de l'amour et sa gratuité aboutissent chez Scot à des conséquences paradoxales, mais logiques : les élus sont voulus et prédestinés sans raison et avant la création du monde. Et ils le sont tous avant qu'il y ait aucun réprouvé ; ils le seraient même s'il n'y avait jamais eu de péché dans le monde. Et même, dans ce cas-là, eux seuls auraient été créés. En effet, la pensée divine suit l'ordre de l'amour : Dieu pense aux élus avant de penser aux réprouvés, à la gloire avant la grâce, au Christ avant Adam. De là la doctrine scotiste de l'incarnation ; de là aussi la thèse sur la gratuité et la contingence de l'acceptation.

C'est à la fois cette psychologie intradivine et la contingence de l'amour divin que Pierre d'Auriol (p. 43-96) se refuse d'admettre. Dieu est juste et n'aime, en effet, que ce qui est aimable ; il faut donc qu'il y ait dans l'âme quelque chose qui mérite et justifie l'amour de Dieu : la charité, qui en est la condition nécessaire et suffisante. L'amour divin, pour P. d'Auriol, est nécessairement *juste*. Mais P. d'Auriol ne veut nullement enchaîner Dieu à une nécessité. Sa liberté reste entière, mais est, en quelque sorte, transférée à sa puissance, qui, elle, reste parfaitement indéterminée, puisque, se complaisant dans tout ce qu'elle fait, elle serait

aussi satisfaite de la non-création que de la création du monde ; c'est que la volonté divine est immuable comme son essence et n'a pas la créature pour objet. Le Dieu de P. d'Auri  le repose en lui-même et s'offre à la créature. La justification est voulue par lui d'une façon absolument générale, sans acception de personnes ; il suffit de ne pas résister, de ne pas refuser l'offre. Offre gratuite s'il en fut, mais d'une gratuité statique, non dynamique comme chez Scot. On pourrait dire que le Dieu de Pierre d'Auri  le est une espèce de sage sto  icien (p. 92, n. 4).

En insistant, comme il le fait, sur la justice divine, Pierre d'Auri  le n'entrave-t-il pas la liberté de Dieu ? Telle est, en tout cas, l'opinion d'Occam qui, s'opposant à l'établissement d'un lien nécessaire entre l'*habitus* de charité et l'acceptation divine, va défendre contre P. d'Auri  le les positions de Duns Scot. Pas toutes, bien entendu, car rien ne déplaît davantage au *venerabilis inceptor* que cette étude de la psychologie intradivine dans laquelle se complait Scot. Là, il est aux côtés de Pierre d'Auri  le.

Mais ce que ce dernier, selon Occam, ne sauvegarde pas assez, c'est le caractère gratuit de la justification. Or, cette gratuité est à peu près la seule chose qui soit certaine pour lui. Dieu agit gratuitement et librement, sa puissance absolue, que rien ne limite, reste entière et n'est liée par aucunes considérations de convenance essentielle. La création est libre et gratuite, libre et gratuite est aussi la prédestination. Ce qui n'empêche pas Occam d'insister sur le rôle de notre volonté (pourvu qu'on ne lui attribue pas celui d'une condition nécessaire *a parte Dei*) dans l'acte méritoire, et même d'esquisser une curieuse théorie du mystère de la prédestination ; les élus seraient distribués en deux classes : les uns sont l'objet d'une grâce spéciale qui les prédestine à la vie éternelle et les empêche de p  cher ; telle la Sainte Vierge. Les autres seraient sauvés à cause de leurs mérites, éternellement prévus par Dieu.

Avec Grégoire de Rimini, le tableau change encore. C'est toujours sur la gratuité de la justification et sur l'absence de lien essentiel entre la charité et l'acceptation qu'il insiste, et c'est Pierre d'Auri  le qu'il combat. Occam aussi car, quoiqu'il ait dit lui-même, il n'a pas toujours réussi à sauvegarder la puissance absolue de Dieu et s'est parfois dangereusement rapproché du pélagianisme. Or, ce qui pour Grégoire de Rimini — nous sommes ici dans l'atmosphère de l'augustinisme le plus farouche — importe le plus, c'est l'impuissance totale de la créature, qui ne peut rien, c'est-à-dire rien de bon, sans un concours spécial de Dieu. Aussi en multiplie-t-il les modes. Il va de soi que la prédestination est pour lui entièrement gratuite et ne peut reposer sur la prescience. Mystère impénétrable de la volonté divine, qui *cuius vult miseretur* et *quem vult obdurat*. Il va de soi que Grégoire de Rimini est le moins philosophe des quatre : des textes scripturaires sont à peu près les seules preuves qu'il admet.

Ces quatre doctrines, ce sont quatre intuitions métaphysiques et

religieuses, quatre vues du monde et de l'homme. Et M. Vignaux n'a pas tort de dire que, dans une forme qui souvent nous r  bute, ces théologies du XIV<sup>e</sup> siècle expriment « des pensées cohérentes et des sentiments qui ne manquent pas de profondeur ». Aussi, derrière la façade doctrinale, son beau travail nous en fait saisir la valeur humaine.

A. KOYRÉ.

THOMAE DE VIO, CAIETANI, O. P., *In de ente et essentia D. Thomé Aquinatis Commentaria*,   d. M. H. LAURENT, O. P. Marietti, Turin, 1934, XVI + 260 p.

THOMAS DE VIO Cardinalis CAJETANUS (1469-1534). *Scripta Philosophica. Opuscula économico-socialia*,   d. P. LAMMITE, O. P. Rome (Angelicum), 1934, VIII + 189 pages.

Deux   uvres du Cardinal de Cajetan : dans son exposition du *de ente et essentia*, on notera la préoccupation de situer la doctrine de saint Thomas en face de l'enseignement de Scot et de ses disciples. — Dans la belle édition des écrits de morale sociale, on trouvera un *de monte pietatis*, un *de cambis*, un *de usura*, un *de societate negotiatoria* ; toutes questions de grande importance pour l'histoire de la théologie morale du prêt à intérêt.

Paul VIGNAUX.

M. VENTURA. *La Philosophie de Saadia Gaon*. Préface de M. Julien WEILL, Grand-Rabbin de Paris. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie). Paris, Vrin, 1934, 358 p.

Saadia b. Y  suf de Fayy  m (mort à Bagdad en 942), chef suprême de la communauté juive en pays musulman, a sans doute droit à une place honorable dans l'histoire de la philosophie médiévale. A part de nombreux traités exégétiques et polémiques nous possédons de lui une œuvre de portée générale que l'on pourrait bien nommer une Somme du Judaïsme oriental. Les *Amânât wa'l-i-tiq  d  t* (Croyances et Opinions) nous sont connues en deux traductions h  bra  iques ainsi que dans l'original arabe édité par S. Landauer. En reprenant les travaux de Jacob Guttman, de S. Horovitz, de M. Schreiner et de D. Kaufmann, M. Ventura présente dans son livre une nouvelle analyse de cet ouvrage. Sa connaissance de l'arabe l'a préparé pour une meilleure compréhension de ce texte difficile, et il faut dire qu'il a fourni un travail utile qui permettra au lecteur de se faire une idée assez adéquate du mouvement de la pensée de Saadia.

Les *Amânât* donnent un exposé systématique de la doctrine de Saadia, et M. Ventura s'est décidé à suivre pas à pas son auteur en joignant ses propres explications tantôt à la traduction littérale tantôt à un résumé du texte. Nous ne pensons pas que cette méthode soit vraiment heureuse. Guttman dans son étude magistrale sur Saadia y avait été obligé parce

qu'il s'était basé presque uniquement sur la traduction hébraïque, qui contient tant de passages obscurs. Nous aurions plutôt souhaité que M. Ventura nous donnât une traduction intégrale du texte, accompagnée de notes explicatives ainsi que d'un exposé substantiel de la doctrine de Saadia et de sa place dans la philosophie juive et arabe.

Les traductions et résumés de M. Ventura sont assez fidèles et, en comparant de longs passages de l'original arabe, nous n'avons relevé aucune faute grave<sup>1</sup>. Dans son interprétation l'auteur a souvent recours à des passages parallèles d'Aristote et de Platon ainsi qu'aux écrits des théologiens et philosophes musulmans. Parfois il a même consulté des manuscrits et cite notamment des passages intéressants de la traduction hébraïque encore inédite de la logique de Fârâbi (p. 101 ; le texte est-il authentique ?). Cependant qu'il nous soit permis d'être quelquefois en désaccord avec ses explications. Les longs développements sur l'ordre des sectes citées par Saadia dans *Amânât* et dans son *Commentaire du Séfer Yesira* (p. 113, sq.) nous semblent déplacés. Aussi l'identification de ces sectes n'est pas toujours heureuse. Identifier les sectes émanatistes avec des systèmes indous (p. 122, sq.), est tout à fait arbitraire. Pour les *dahriyya* il aurait fallu utiliser les longs exposés chez Jâhiz (*hayawân*), chez Khayyât (*intisâr*), chez Ibn al-Jawzî (*talbis Iblis*) et autres sources. En comparant le passage hérésiographique du *talbis* l'auteur aurait pu constater que l'exposé de Saadia sur les diverses écoles sceptiques s'accorde presque littéralement avec le *kitâb al-ârâ wa'l-diyânât* de son contemporain Nawbakhtî. La preuve de la contingence du monde tirée de la variété des mouvements célestes (p. 145) et pour laquelle M. Ventura ne se réfère qu'à Bonaventura (d'après M. Gilson) est un lieu commun chez les auteurs arabes et remonte probablement aux sources antiques. Elle apparaît pour la première fois chez Nazzâm (cf. Khayyât, *intisâr*, p. 35) et ensuite chez Ibn Hazm (*fasl*, Caire 1347 H, p. 20), Ghazâlî (*tahâfut*, ed. Bouyges, 31), Shahrastânî (*iqdâm*, ed. Guillaume, p. 29) et autres<sup>2</sup>. Cette liste est loin d'être complète. Signalons par contre une analyse fort intéressante (p. 164 sq.) d'un passage du *Commentaire du Séfer Yesira* sur les rapports des lettres cabbalistiques avec certaines données des sciences naturelles<sup>3</sup> (Saadia y applique au texte juif une explication de la science gréco-arabe) ; de même l'exposé sur la psycho-

1. P. 146 (= p. 61, l. 17 du texte arabe) *amlas* ne signifie pas *s'échappa*. — P. 183, note 38 : il faut naturellement lire *al-mufasssal* au lieu d'*al-mufaddal*. — Remarquons que la transcription des mots arabes et hébreux laisse beaucoup à désirer : *ikarim* au lieu de *ikkarim* (ou *iqqârîm*) ; par contre *riyyâd* au lieu de *riyâd* (p. 10) ; *al-Mukammas* au lieu d'*al-Muqammis* ; *dahariyya* au lieu de *dahriyya* (cf. notamment p. 148). — *Abu'l-Hudhail* s'appelle *Muhammad b. al-Hudhail* ! (cf. p. 9). La célèbre théorie de Nazzâm traite de l'occultation (*kumân*), non pas du cumin (*kamûn*) (p. 164). Au lieu de *'indiyyân*, *'indiyya* (subjectivistes ??) il faut lire *'inadiyya*, *'inadiyyân* (obstinés).

2. Pour les Brahmanes chez Saadia cf. maintenant *Rev. deg. Stud. Or.* XIV, p. 355.

3. La gaucherie de M. Lambert (note 277) n'aurait pas dû être répétée.

logie de Saadia (p. 227 sq.), qui nous semble être la partie la plus réussie du livre et dans lequel M. Ventura dépasse de beaucoup ses devanciers.

Dans son introduction M. Ventura divise le sujet en trois paragraphes : 1<sup>o</sup> Les hérétiques ; 2<sup>o</sup> les Mutakallimûn ; 3<sup>o</sup> les Qaraïtes. A part le rapprochement entre l'hérétique Hiwi al-Balkhi et la doctrine manichéenne (p. 46 sq.), l'auteur n'ajoute ici presque rien aux recherches antérieures. Il répète (p. 55) la fausse explication, depuis longtemps réfutée, du mot *Kalâm* (= *Kalâm Allâh*, Parole de Dieu, comme thème prééminent des discussions des Mutakallimûn anciens), et l'exposé sur les écoles mu'tazilites est tout à fait traditionnel. Nous voudrions savoir quelle est « la source du Pseudo-Démocrite très connue des Arabes » qui selon M. Ventura est à la base de l'atomisme musulman. Les choses ne sont malheureusement pas aussi simples. Aussi n'est-il nullement démontré que l'atomisme arabe « n'ait pris sa forme définitive qu'après Saadia » (p. 63).

C'est, croyons-nous, pour ne pas tenir un compte suffisant des données du *Kalâm* musulman que M. Ventura se trouve amené à tirer (p. 282 sq.) des conclusions qui nous semblent inacceptables. D'après lui, Saadia n'aurait emprunté au *Kalâm* que les « cadres » de sa doctrine tandis que le contenu en reviendrait à la tradition juive. Quant aux rapports de Saadia avec la philosophie aristotélicienne, M. Ventura arrive aux mêmes résultats. Saadia ne pourrait donc être classé ni dans le mouvement du *Kalâm* ni dans celui des philosophes arabes, et le contenu de sa doctrine découlerait entièrement de la tradition juive.

Nous ne croyons pas que ces conclusions soient correctes. Certes, Saadia est très éloigné de l'ancien *Kalâm* mu'tazilite d'un Nazzâm et d'un Abu'l-Hudhail ainsi que du *Kalâm* orthodoxe de son contemporain Ash'arî. Sa critique de l'atomisme et ses nombreux emprunts à l'aristotélisme, notamment dans sa physique et sa psychologie, en font preuve. Aussi l'exposé schématique que dresse Maimonide de la doctrine du *Kalâm* n'est guère applicable à lui. Mais ces sources n'épuisent nullement la variété que le *Kalâm* a connue au cours de son évolution. C'est notamment au début du x<sup>e</sup> siècle que le *Kalâm* mu'tazilite a subi une forte influence de la philosophie et de la science grecques ; Jubbâ'î, Balkhî, Abû Hâshim en sont les meilleurs représentants. A part cela il aurait fallu chercher les précurseurs de la pensée de Saadia dans la *Kalâm* shî'ite du ix<sup>e</sup> siècle. Les quelques ouvrages qui nous en sont conservés (*tawhîd Mufaddal* et notamment *k. al-halîlaja*, tous les deux datant au plus tard de 870) sont imprégnés de philosophie, sans d'ailleurs se dégager complètement du raisonnement du *Kalâm*. Malheureusement nous sommes très mal renseignés sur ce « néo-Kalâm », mais les quelques données qui en subsistent encore (notamment ap. Shahrastânî, *iqdâm*<sup>1</sup>, Abû Rashîd,

1. Dont la première partie était accessible dès 1931.

Ibn Hazm<sup>1</sup>, et Bâqillânî<sup>2</sup> suffisent pour démontrer que le livre de Saadia n'est pas unique dans son genre et, partant, original, ni par sa forme littéraire, ni par la méthode dont il se sert pour défendre le Judaïsme. Ce qui ne veut point dire que nous voulions diminuer sa valeur historique : les *Amânât* sont le seul document ancien de cette nouvelle orientation du Kalâm qui nous soit conservé intégralement.

C'est un fait remarquable que le début du x<sup>e</sup> siècle marque, dans le monde musulman, la cristallisation des formes religieuses qui jusque là étaient restées peu différenciées. C'est l'époque où se forment les différentes orthodoxies, non seulement celle du Sunnisme (Ash'arî), mais encore celle des différentes sectes de la Shi'a (on peut même parler d'une orthodoxie ismaélienne représentée par Abû Hâtîm Râzî et Ja'far b. Mansûr al-Yaman) ainsi que celle de la philosophie (Fârâbî). Cette formation d'orthodoxies a dépassé le cadre restreint des écoles théologiques de l'Islam. Si Yahya b. 'Adî, élève de Fârâbî, en est le représentant pour la théologie jacobite, Saadia l'est pour le judaïsme. Ses vifs combats contre les Qaraïtes en sont témoin<sup>3</sup>.

P. KRAUS.

M. VENTURA. *Le Kalâm et le Péripatétisme d'après le Kuzari*. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie). Paris, Vrin, 1934, 98 pp.

Le *Kuzari* du philosophe et poète judéo-espagnol Juda Hallévi (mort 1140) est une apologie du Judaïsme sous forme de l'histoire du roi des Khazars, lequel, après avoir entendu, l'un après l'autre, les arguments du philosophe et des théologiens chrétien, musulman et juif, se serait converti au Judaïsme. C'est à la partie critique de ce livre, c'est-à-dire à l'exposé de la doctrine du Kalâm musulman et de la philosophie péripatéticienne qu'est consacrée l'étude présente. Dans la première partie l'auteur établit que le Kalâm dont parle Hallévi semble être inspiré du système d'Abû'l-Hudhail. Dans la seconde partie il montre, en suivant les recherches faites par S. Landauer, que l'exposé du péripatétisme est presque entièrement puisé chez Avicenne. Contre Kaufmann, Hirschfeld et Goldziher, M. Ventura affirme que la critique de la philosophie n'est pas influencée par Gazâlî.

P. KRAUS.

1. Lequel n'est utilisé par M. Ventura que d'après les travaux de HOROWITZ et SCHREINER.

2. Nous pensons notamment à son *k.al-tamhîd* (ms. Bibl. Nat. 6090), qui, par son élaboration systématique, ressemble tant au livre de Saadia.

3. L'appendice du livre de M. Ventura contenant les corrections de la version hébraïque des *Amânât* d'après l'original arabe (p. 311-327) n'aurait eu de valeur scientifique que si le but en avait été de restituer le texte original d'Ibn Tibbon.

## PHILOSOPHIE MODERNE

*Descartes*, by S. V. KEELING. Londres, Ernest Benn limited, 1934, 1 vol., in-8°, XII + 282 p.

M. le Professeur S. V. Keeling se propose de présenter Descartes et son œuvre dans un ouvrage qui, par son style et ses dimensions, reste accessible au public contemporain. Il connaît les principaux historiens du philosophe et se sert de leurs travaux pour reconstituer le milieu historique ; mais on le sent surtout soucieux de mettre le lecteur devant les textes essentiels de Descartes. Le livre a trois parties : la première contient une biographie et un chapitre sur « le climat intellectuel de l'époque ». — La seconde est un exposé de la philosophie cartésienne en six chapitres : l'art de la recherche dans la science et en philosophie ; la Métaphysique ; le Monde et notre connaissance du Monde ; le corps et l'esprit ; la connaissance ; le dernier chapitre a pour objet la liberté et la conduite. — La troisième partie esquisse d'abord un panorama des diverses tendances issues du cartésianisme ; l'auteur prend pour thème les idées de substance et de causalité. Deux chapitres examinent la valeur de cette doctrine et sa signification actuelle.

L'ouvrage se présente comme un guide. M. Keeling commence son exposé de la philosophie cartésienne en précisant une série de distinctions : Métaphysique et Théologie ; Métaphysique et Philosophie ; Philosophie et Physique ; Méthode et, de l'autre côté, Métaphysique, Physique ou Philosophie. Son étude des natures simples, sa classification des divers sens du mot *idée* (p. 103) révèlent la même préoccupation. Elle est étroitement liée à une autre : rendre sensible l'originalité de Descartes, montrer qu'il n'y a pas une Révolution cartésienne tenant dans une formule simple mais de multiples révolutions enchevêtrées, substitution de la libre recherche à l'autorité, exploitation philosophique du *Cogito*, création de la physique mathématique, de la géométrie analytique, idée d'une « mecanistic biology », idéal épistémologique de type mathématique... On remarquera la place importante réservée à ce que nous pouvons appeler « l'anthropologie cartésienne » dans l'essai de M. Keeling.

De la partie critique, retenons seulement quelques objections. Pour me juger imparfait et fini, j'ai besoin de l'idée d'une perfection indéterminée ou d'un infini indéterminé, non de l'idée de perfection absolue, d'infini absolu ; si je prends un attribut comme la puissance, je peux la juger imparfaite en moi sans poser l'idée d'une puissance absolument parfaite : l'idée de puissance indéterminée me suffit (p. 242). L'auteur se demande comment on peut appliquer la théorie des degrés de réalité à la réalité objective de l'idée (p. 243). Il repousse la preuve ontologique ; elle démontre la manière dont Dieu doit exister, s'il existe : « S'il existe un être ayant les propriétés définies de Dieu, son existence



sera une existence nécessaire » (p. 244). M. Keeling annonce d'ailleurs un ouvrage spécial consacré à l'examen de la pensée cartésienne.

Henri GOUHIER.

S.-v. DUNIN-BORKOWSKY. *Spinoza*. Bd. II. *Aus den Tagen Spinozas*. Theil I. *Das Entscheidungsjahr 1657*. Gr. 8°, p. 495. Münster, Aschendorf, 1933.

Comment traduire le titre du bel ouvrage du regretté S. v. Dunin-Borkowsky ? Nous proposerions : « autour de Spinoza ». En effet, bien qu'il s'agisse « néanmoins d'une biographie de Spinoza », c'est moins de Spinoza lui-même (beaucoup moins) qu'il est question dans ce livre que de choses, hommes, événements, idées qui formaient l'atmosphère spirituelle de l'époque à, ou vers, la date (1657), décisive pour Spinoza, de sa séparation avec le judaïsme.

Un premier chapitre (pp. 63-148) nous décrit l'atmosphère politique : les idées et l'action politique de de Witt. S. v. Dunin-Borkowsky pense en effet avec raison que l'on ne comprend rien à Spinoza si on ne voit pas quel intérêt profond il portait aux questions politiques. Or, il est évident que c'est l'action, l'exemple, la pensée de de Witt qui furent l'école politique de Spinoza.

Un second chapitre (pp. 149-286) s'intitule « du monde des livres ». Nous y trouvons une revue, étonnante de richesse, des publications de l'époque, de tout ce que Spinoza avait lu, ou avait pu lire, des problèmes philosophiques (en particulier logiques) qui se débattaient, qui étaient « à l'ordre du jour », de la terminologie ou plus exactement du langage philosophique du temps. Il est inutile d'insister sur la lumière que ces recherches, à première vue désordonnées et fort éloignées du sujet, projettent sur la pensée concrète de Spinoza, et surtout sur la forme concrète dans laquelle elle s'est finalement coulée pour s'exprimer.

Toutes ces recherches partielles doivent, dans la pensée de Dunin-Borkowsky, nous faire apercevoir ou percevoir le « style » du temps, la mentalité propre du baroc. Et il faut, certes, le connaître, cet « air du temps » pour ne pas mettre — comme si fréquemment — sur le compte de Spinoza des choses qui, à son époque, ont été des lieux communs, pour dégager cet élément propre, « point neutre » comme l'appelle Dunin-Borkowsky, source vive et jaillissante du « système ». C'est à la détermination de ce point neutre, de l'intuition première de Spinoza, intuition qui va s'épanouir en système de Spinoza — mais qui aurait pu s'épanouir en un autre système de Spinoza — que la dernière partie du livre (p. 287-394) se trouve consacrée. Ce point neutre, cette intuition maltrée, Dunin-Borkowsky les voit dans l'intuition de l'infini, et dans le sentiment de bonheur dans et par l'union — dépendance totale — avec l'infini. A quoi s'ajoute la notion de maîtrise sur l'espace (*Raumbeherrschung*). Ce sont ces éléments là que dévoile l'étude du *Court Traité*, avec bien d'autres, bien entendu, mais moins profonds ou moins primitifs.

Cent pages de notes, de textes, d'index, forment de ce livre — un peu désordonné et mal écrit — un instrument de travail indispensable pour l'historien de Spinoza. Deux autres volumes devaient compléter et achever l'œuvre monumentale. Espérons que, malgré la mort de Dunin-Borkowsky, ce travail de sa vie verra le jour.

A. K.

W.-G. LEIBNIZ. *Lettres et fragments inédits sur les problèmes philosophiques, théologiques, politiques de la réconciliation des doctrines protestantes* (1669-1704), publiées avec une introduction historique et des notes par Paul SCHRECKER. In-8°, p. 136. Paris, Alcan, 1934.

La publication de M. Schrecker contient 23 pièces (une correspondance de Leibniz avec Molanus et quelques notes et fragments inédits) et complète très heureusement ce que nous savions déjà sur les efforts constants de Leibniz vers une paix religieuse et une organisation religieuse de la terre. Les très précieuses préface et notes de M. Schrecker racontent l'histoire des ms. de Leibniz et nous permettent de « situer » les textes qu'il édite dans la vie de Leibniz et dans l'histoire du temps.

A. K.

Francesco OLGATI. *Il Significato Storico di Leibniz*. 1 vol. in-8° de 252 p. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, vol XIV. Milano, Vita e Pensiero, 1934.

M. Olgiati nous donne ici sur la philosophie de Leibniz des considérations intelligentes, très sensées, développées avec un certain enthousiasme qui appelle la sympathie. Il discute d'abord, tout en louant ce qu'elles ont apporté de fécond pour la compréhension de Leibniz, les interprétations qui font de lui un penseur religieux ; Leibniz est trop un conciliateur pour être un esprit vraiment religieux, d'après M. Olgiati, qui va jusqu'à dire : Leibniz n'a pas connu la vie intérieure. (On se demande si M. Olgiati n'a pas sous-entendu une définition un peu étroite de la vie religieuse et de la vie intérieure.) Ce serait une erreur au moins aussi grande que de vouloir faire de Leibniz un pur logicien, il est beaucoup trop riche pour être réduit aux cadres rigides d'une théorie logique ; d'ailleurs un Russell, un Couturat, pour n'avoir vu dans Leibniz que le logicien, ont été amenés à ne plus voir dans son système qu'incohérence et contradictions. M. Olgiati voit avant tout dans Leibniz l'adversaire du mécanisme et du spinozisme, le philosophe de l'organicité et de l'historicité. Toute naissance (mis à part l'acte de la création) est un développement ; tout acte libre est un développement et a des origines historiques dans le fond de la monade. Les vrais leibniziens, nous dit M. Olgiati, ce ne sont pas les élèves de Wolff, mais Lessing et Herder, Schiller et Goethe, Fichte, Schelling et Hegel. Et, peut-on ajouter, les esprits les plus proches de Leibniz, ce sont pour lui ceux d'un Bruno ou encore d'un Vico. Ainsi ce livre, bien que M. Olgiati en proclame surtout la parenté avec la



néo-scolastique italienne, se relie en même temps aux conceptions générales qui forment comme le trait commun du plus grand nombre des philosophes idéalistes de l'Italie.

Jean WAHL.

M. GUÉROULT. *Dynamique et Métaphysique leibniziennes, suivi d'une note sur le principe de la moindre action chez Maupertuis*. 8°, p. 240. Les Belles Lettres, Paris, 1934, 30 fr.

La contribution que M. Guéroutl apporte aux études leibniziennes doit être mise au rang des travaux les plus importants. Elle rappelle, par sa netteté, les publications de Hannequin et de Couturat, par sa minutie, les œuvres de Milhaud et de Cassirer. On y sent en outre une métaphysique vigilante, non point subjective comme dans l'ouvrage de Bertrand Russell, mais exactement traduite de la pensée de Leibniz. C'est par la métaphysique que se fait la liaison des arguments dispersés, et M. Guéroutl a su tracer, en partant d'un point particulier de la doctrine, toute la perspective de la philosophie leibnizienne.

La raison de ce succès est la position vraiment centrale de la thèse de M. Guéroutl : *la dynamique de Leibniz est une métaphysique ; la métaphysique de Leibniz est une dynamique*. Il y avait donc un intérêt primordial à suivre la formation des idées leibniziennes sur le plan de la dynamique naissante. Aussi bien, le problème de la dynamique est le problème scientifique le plus important de la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Toute la pensée scientifique solide est alors occupée à préciser ce problème. Il se pose normalement à ce point de l'évolution de la mécanique, à égale distance, si l'on peut dire, de la doctrine cartésienne et de la doctrine newtonienne. Et M. Guéroutl apprécie avec une grande finesse les arguments opposés des Cartésiens et de Leibniz. Pour un esprit moderne, le malentendu peut sembler formel. On voit, après coup, comment on aurait pu concilier les thèses adverses. Mais M. Guéroutl, grâce à son sens profond du caractère *historique* des idées scientifiques, nous fait comprendre pourquoi les thèses adverses furent inconciliables.

Leibniz bénéficiait d'ailleurs d'un instrument mathématique nouveau. Par la création du calcul infinitésimal, il avait, sur Descartes, l'avantage de posséder des méthodes *explicites* pour étudier la continuité par des processus discontinus. Chez Descartes, le raisonnement par continuité restait une intuition d'ensemble. Cette intuition, souvent très nette, se prêtait cependant mal à l'analyse des mouvements non-uniformes. Les mouvements uniformes restaient alors nécessairement à la base de l'instruction d'un esprit. Ces mouvements étaient plus facilement touchés de relativité. On était alors conduit normalement à enraciner l'être sur l'étendue. Avec le calcul différentiel, intervenait une méthode discursive de continuité. On ne doit donc pas s'étonner que le théorème des forces vives ait fourni à l'enthousiasme de Leibniz un thème merveilleux de généralisation. En universalisant ce théorème, Leibniz a pu trouver un

principe suprême d'explication pour la science de la nature (cf. Guéroutl, p. 98). Cette universalisation conduira logiquement Leibniz à rompre définitivement avec l'atomisme. En cela, il peut sembler que le leibnizianisme s'est retranché d'une source d'intuitions fécondes. Mais il restera toujours que tout énergétisme devra remonter à Leibniz pour prendre son exact point de départ. C'est donc toute une pensée moderne qui découle du théorème des forces vives et de la juste définition du travail.

M. Guéroutl a examiné de très près la longue polémique de Leibniz et de Huyghens. Il nous montre comment deux esprits contemporains peuvent être d'accord sur l'aspect mathématique d'un problème et en opposition sur ses conséquences métaphysiques. A vrai dire, Huyghens est un positiviste avant la lettre ; il se refuse à tirer les conséquences métaphysiques de l'expérience. Sa pensée est installée dans la relativité du phénomène. Leibniz comprend comme lui cette relativité. Mais il suffit qu'il la constate pour qu'il voie la nécessité de la dépasser ; il cherchera alors l'absolu dans la force, la force dans la substance. Aussi, dans l'opposition de M. Guéroutl à Couturat, nous nous rangeons entièrement à l'avis de M. Guéroutl. Le formalisme a conduit Couturat à effacer bien des caractères positifs du leibnizianisme. Couturat a cru que la notion dynamique de la force ne pouvait donner qu'une détermination négative de l'essence de la substance. A qui ne méconnaît pas les intuitions métaphysiques de Leibniz, il doit au contraire apparaître, comme le dit très bien M. Guéroutl (p. 172), « que la critique de l'étendue démontrait simplement ce que n'est pas la substance, et qu'il faut chercher ailleurs le type de réalité qui la constitue vraiment ». Ailleurs, c'est-à-dire dans le mouvement et, par delà le mouvement, dans la force.

Mais toutes ces remarques générales ne peuvent rendre compte de la richesse de l'ouvrage. Il faut l'étudier dans son détail pour en connaître tout le prix. A chaque page, à chaque alinéa, le problème est précisé sous les aspects multiples et changeants. Il est restitué minutieusement dans son atmosphère historique. Le livre de M. Guéroutl est un modèle de discussion serrée et exacte.

Gaston BACHELARD.

J. IVANICKY. *Leibniz et les preuves mathématiques de l'existence de Dieu*. 8°, p. 320. Paris, Vrin, 1933.

Le travail de M. Ivanicky se propose de combler une lacune : étudier l'attitude de Leibniz en face du problème de l'existence de Dieu, l'effort qu'il avait entrepris de donner de cette vérité importante une démonstration parfaitement rigoureuse et mathématique, les critiques qu'il avait adressées à ceux de ses contemporains ou prédécesseurs qui avaient, avant ou en même temps que lui, essayé d'en fournir une preuve mathématique.

Un premier chapitre (p. 31-95) nous présente Leibniz épouvanté de la

diffusion de l'athéisme et formant le projet de fonder une société d'apologistes. Un second chapitre (p. 96-176) nous fait voir Leibniz à la recherche de la méthode d'une démonstration rigoureuse et la trouvant finalement dans l'application à la métaphysique de la méthode mathématique ; un troisième chapitre (le plus intéressant du livre) nous montre Leibniz en face des démonstrations de ses contemporains. M. Ivanicky passe en revue les preuves de toute sorte que Leibniz avait connues et critiquées. Il y en a de bien curieuses ! Quel engouement pour la méthode mathématique ou géométrique ! Et quel usage, ou plutôt quel abus de ce terme ! Enfin, un dernier chapitre expose d'une façon consciencieuse et exacte les démonstrations propres de Leibniz.

L'exposé de M. Ivanicky est, généralement parlant, précis, mais terne. En outre, il est fait, en quelque sorte, du point de vue de Leibniz. La critique des démonstrations cartésiennes et spinosistes est présentée dans les termes de Leibniz. Mais aucun effort n'est fait de voir cette critique du point de vue de Descartes ou de Spinoza. Or, c'est seulement en faisant un tel effort que l'historien peut réussir à comprendre ce sens du débat : en se demandant pourquoi, du point de vue de Spinoza d'une part, et de Descartes d'autre part, l'adjonction exigée par Leibniz d'une démonstration de la *possibilité* de Dieu était parfaitement inutile, tandis que pour Leibniz elle était indispensable, M. Ivanicky serait arrivé à voir avec plus d'exactitude les positions véritables des adversaires.

M. Ivanicky parle de « méthode mathématique » et de « preuves mathématiques ». Mais il n'a pas, craignons-nous, échappé à l'erreur (dont Leibniz est, il est vrai, avant tout responsable) de la chercher dans les travaux de Leibniz — caractéristique universelle etc., qui n'ont de mathématique que le nom. Ou, plus exactement, la prétention.

Enfin, il eût dû peut-être, se poser une question préalable : Qu'est-ce que le Dieu de Leibniz ? A quoi lui sert-il ? Et même : sert-il à quelque chose dans son système ? Et, peut-être, tenir plus rigoureusement compte de l'excellent précepte qu'il formule lui-même : pour avoir une idée exacte de la doctrine de Leibniz il faut savoir quand et à qui il l'énonce.

A. K.

David BAUMGARDT. *Der Kampf um den Lebenssinn unter den Vorläufern der modernen Ethik*. 8°, 338 p. Leipzig, Meiner, 1933.

La première partie du livre donne une interprétation et fait la critique de la morale kantienne. La thèse principale est la suivante : la critique de la raison pratique ne peut être comprise que si l'on fait état de la stricte analogie qui existe entre elle et la critique de la raison pure. L'une et l'autre se basent sur un principe transcendentement pur et l'application de ce principe suprême se fait par les voies correspondantes du « schématisme » et de la « typique » ; les deux *Critiques* admettent les lois spéciales, elles supposent enfin une matière à façonner, à savoir les données sensibles et les sentiments. Mais l'auteur pense que Kant, tout en ayant

délibérément cherché cette analogie, n'en a pas toujours tenu compte. Il a dans la *Critique de la Raison pure* négligé le facteur matériel et c'est pourquoi il n'a pas pu démontrer l'impératif catégorique : il n'y a pas chez Kant de déduction transcendantale de cet impératif et il ne peut y en avoir. Aussi, toute la théorie de la typique est-elle insuffisante. Comme la matière n'entre pas dans la formule principale, celle-ci ne saurait être utilisable pour les buts concrets de la vie. Tous les exemples de Kant sont ou dénués de force probante ou faussés par l'introduction d'un facteur matériel. Les « postulats », la liberté, l'autonomie deviennent ainsi insoutenables, le but final de la morale disparaît ; le sentiment moral devient incompréhensible. Seule demeure l'idée du principe de l'unité de l'aperception, transposée dans le domaine de la philosophie pratique. Le reste ne tient pas devant une critique approfondie.

La seconde partie traite du mouvement irrationaliste et, partant, antikantien de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Excellent connaisseur des sources, M. B. donne de remarquables résumés des doctrines de Herder, Hemsterhuis, F. H. Jacobi. Le désir de Herder d'établir l'unité du bien et du beau, sa révolte contre la morale sans cœur ni sentiment de Kant, sa lutte pour l'homme naturel, l'homme composé d'une âme et d'un corps, pour la morale particulière des individus et des époques, pour le droit de l'appétit et de l'instinct, tout cela est fort bien exposé. Si le chapitre sur Hemsterhuis est peut-être moins réussi, cela tient au sujet ; car la théorie de l'« organe moral » est en elle-même peu claire. L'« harmonisme » fondé sur une intuition plutôt que sur une théorie de l'univers, la notion de la perfection, la théodicée du « kosmos », la place de l'homme au sein de la nature, ses devoirs, sa liberté, bref la pensée entière de Hemsterhuis s'adresse au cœur, non pas à la raison. M. Baumgardt a clairement marqué cette faiblesse qui fait que le grand écrivain prête si peu à une appréciation scientifique. Hemsterhuis est l'interprète fidèle d'un sentiment profond, il n'est pas le fondateur d'une philosophie. Avec Jacobi, il en est tout autrement. Après une évolution des plus hésitantes qui le conduit presque de l'immoralisme génial jusqu'au rigorisme de Kant, il finit par une théorie irrationaliste qui pourtant ne renonce pas à une réfutation de la doctrine contraire. Son concept de foi, son spinozisme, qui ne lui sert qu'à nier toute philosophie scientifique ; son aversion contre la raison pure qui, pour lui, ne voit qu'elle-même, contre le formalisme, sa défense de l'*Ego*, du moi-même, contre le concept abstrait, sa thèse de la stérilité de la raison, qui sait seulement *démontrer*, opposée à la foi, qui seule peut *faire voir* et *montrer*, la séparation presque kantienne de la sensualité et de la morale, voilà les éléments essentiels de la doctrine évoluée de Jacobi tels que M. B. les a détachés de la complexité de ces écrits.

Cette seconde partie est purement historique et l'on pourrait peut-être le regretter. C'est à peine si M. Baumgardt souligne l'insuffisance des théories traitées. Il insiste seulement sur le fait que l'on trouve chez ces philosophes une autre volonté, une autre direction de la pensée que chez

Kant. Il voit bien la faiblesse de ces systèmes ; mais il ne la montre pas. En fait, tous ces penseurs ne sont pas au premier chef intéressés par le problème de la morale. Aussi est-il difficile de les traiter de ce point de vue et de développer leur enseignement, comme le fait l'auteur, en le confrontant avec la doctrine kantienne. Les penseurs « irrationalistes » cherchent vraiment une philosophie du sens de vie, manière de voir qui dépasse les bornes de toute morale possible. Il s'agit pour eux de la vie vécue, non de la vie juste, et quand cet autre problème surgit à côté du premier (c'est le cas de Jacobi), il y a une rupture dans l'enchaînement des idées. M. Baumgardt, le titre de son livre l'indique déjà, semble croire qu'il faut fondre les deux choses, ce qui nous paraît douteux. Quoi qu'il en soit, la valeur du livre est incontestable. C'est une œuvre qui marque un progrès et qui est appelée à rendre les plus grands services à tous ceux qui auront à s'occuper de ce sujet.

E. WEIL.

Bernard JANSEN. *La Philosophie religieuse de Kant*. Traduit et adapté de l'allemand par Pierre CHAILLET. Paris. J. Vrin, 1934, 179 p.

Cet exposé — dont l'original a paru chez Dümmmler, à Bonn, en 1929 — veut être à la fois historique et critique et, tout en gardant sa tenue scientifique, sait se faire accessible au grand public. Après une introduction consacrée au milieu intellectuel du XVIII<sup>e</sup> siècle et à la personnalité intellectuelle et morale de Kant, il étudie dans une première partie les « pressentiments d'une nouvelle métaphysique » dans la période pré-critique et dans la *Critique de la Raison pure*. Une deuxième partie a pour objets les rapports que soutiennent chez Kant la Morale et la Religion — surtout d'après la *Critique de la Raison pratique* —, le postulat de l'existence de Dieu, l'essence de la Religion et l'attitude de Kant en face du christianisme. La conclusion retrace l'influence exercée par la philosophie religieuse de Kant sur les philosophies postérieures et sur les théologiens protestants. Le traducteur a laissé de côté la contre-partie théorique et constructive qui, dans l'édition allemande, suivait cet exposé. Le travail d'adaptation a consisté, en outre, à augmenter le nombre et l'étendue des citations de Kant faites en cours de route, à alléger la seconde partie de certaines digressions et à enrichir les notes de références à des ouvrages français et de développements personnels.

C. P.

H. GLOCKNER. *Hegel Lexicon*. (G. M. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. XXIII.) 8°. Stuttgart, Fromman, 1934.

Le *Hegel-Lexicon* de M. Glockner (qui comprendra trois vol.) est certainement appelé à rendre de grands services à tous ceux — et leur nombre est toujours croissant — qui entreprennent une étude de la philosophie hégélienne. Il groupe, en effet, les passages les plus importants et les accompagne de références aux passages connexes et correspon-

dants. Les passages sont groupés en ordre chronologique, ce qui fait que l'on a sous les yeux l'ensemble des assertions — et des variations — de Hegel sur tel ou tel autre sujet. Ainsi dans le fasc. I les articles *Absolutes*, *Allgemeines*, *Anschauung*, *Aristoteles*, dans le fasc. II, les très importants articles *Begriff*, *Besonderes*, etc.

Il est regrettable toutefois, et cela rend son *Lexicon* beaucoup moins utile, et beaucoup plus difficilement utilisable, que M. Glockner, pour ses références, indique la pagination de sa réédition des *Œuvres* de Hegel, et non celle de l'édition originale, ou celle de l'édition critique de Lasson. Et plus regrettable encore que, pour des raisons que la raison ne comprend pas, ou ne comprend que trop, il ait complètement négligé non seulement les *Theologische Jugendschriften*, mais encore les trois volumes des cours de Hegel à Iéna (*Jenenser Logik*, *Jenenser Realphilosophie*) publiés par Lasson dans son édition critique des *Œuvres* de Hegel (vol. XVIII, XIX, XX).

Étant donné l'importance de ces publications, qui ont formé la base de l'interprétation moderne de Hegel, c'est là une lacune extrêmement fâcheuse.

Th. STEINBUECHEL. *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie*. Bd I. *Die Entdeckung des Geistes*. Gr. 8°, p. xvi + 420 Bonn, Hanstein, 1933.

« Le problème fondamental de la philosophie hégélienne est le problème éternel des rapports entre l'universel et le particulier », nous dit M. Steinbüchel. C'est lui qui commande toute l'évolution de la pensée hégélienne ; c'est lui aussi qui nous donne la clef pour son interprétation. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'un problème purement logique et formel ; rien n'est moins « logique », « formel », « abstrait » que la pensée de Hegel, dont la *Logique* est une ontologie. Le problème des rapports de l'universel et du particulier est, pour Hegel, celui de la différenciation de l'universel dans le particulier et de l'immanence du particulier dans l'universel, ce qui veut dire le problème de l'être de ce qui est. M. Steinbüchel traduit : problème des rapports entre Dieu et le monde, ainsi qu'entre l'homme et Dieu.

Et la solution hégélienne, c'est, en somme, la découverte de l'Esprit, et de son être, ce qui veut dire aussi de cet universel concret qui n'« est » que dans ses formes concrètes, lesquelles, à leur tour, ne sont que « ses » formes, des moments de son propre devenir. L'esprit comme un-multiple, c'est là la solution hégélienne, la conciliation de l'universel et du particulier, solution dans laquelle s'unissent l'ontologie aristotélicienne et la philosophie transcendente de Kant.

« C'est dans la vie historique que Hegel avait tout d'abord découvert « l'esprit », créateur et formateur de toute réalité. Aussi la réalité de l'existence historique reste toujours le sujet préféré de la méditation du philosophe de l'esprit. Car c'est là le domaine où le Logos devient con-

scient de lui-même en se reconnaissant comme sujet. Or, l'histoire est la vie de l'homme en tant qu'homme. C'est dans le philosophe (*das Philosophieren*) de l'homme que se révèle l'être de l'être; que révèle en même temps l'être de l'homme dans sa participation à l'être du Logos qui est la pensée de lui-même, et, dans cette pensée de soi-même, la réalité. La question concernant l'« esprit » est ainsi pour Hegel la question concernant à la fois l'homme et Dieu. La philosophie hégélienne s'élève sur un fondement religieux « (p. VIII). »

« La spéculation hégélienne sur Dieu est toujours, en même temps, une anthropologie philosophique, et l'homme qu'elle nous révèle est, en son essence, l'existence liée à Dieu. Le particulier de l'existence humaine n'est compréhensible que comme lié à la réalité de Dieu, qui embrasse, surpasse et unit en lui tout le particulier. C'est là la dernière réponse, réponse décisive, de Hegel à sa question. »

L'interprétation de M. Steinbüchel, au fond, n'est pas très neuve. Hegel réaliste, Hegel métaphysicien, Hegel philosophe de l'Esprit, Hegel bâtissant son système sur un soubassement religieux : nous avons déjà mainte fois entendu cela. Mais nous avons tenu à citer ce passage assez révélateur de l'influence formidable acquise en Allemagne par la philosophie « existentielle » : c'est, en effet, une interprétation « existentielle » que nous offre M. Steinbüchel, qui nous en avertit d'ailleurs : « Hegel, écrit-il, donne donc, lui aussi, une contribution à la philosophie de l'existence. La question concernant l'être de l'homme est même le point de départ de la pensée hégélienne dans son épanouissement historique. C'est cette question-là que posent les œuvres de jeunesse de Hegel, et son œuvre est une réponse à cette question » (p. VIII). Ce qui est parfaitement juste. Mais comment se fait-il qu'on ne l'ait à peu près jamais remarqué jusqu'ici ? Grave question, à laquelle, d'ailleurs, Hegel se trouve avoir répondu par avance : « Nous voyons tout, a-t-il dit, chez les anciens. Pourvu, notamment, que l'on nous montre où il faut regarder. »

Le volume I de l'ouvrage de M. Steinbüchel, seul paru jusqu'ici (au fond, on devrait interdire la publication des premiers volumes d'ouvrages qui doivent en avoir deux : cela s'arrête, généralement parlant, au moment le plus intéressant), raconte la formation de la pensée hégélienne. Une première partie est consacrée à la philosophie contemporaine (Kant, Jacobi, Fichte, Schelling, Herder, Hamann, Schleiermacher), une seconde (p. 137-344) aux *Écrits de jeunesse* : I. *Le problème central* (l'homme et Dieu) ; II. *L'explicitation du problème central comme question concernant l'existence humaine dans ses connexions individuelles*, c'est-à-dire des formes dans lesquelles se réalise l'existence humaine dans ses rapports avec d'autres hommes et avec Dieu. En effet, M. Steinbüchel insiste sur le fait que, pour Hegel, l'homme ne devient homme que dans et par son rapport avec Dieu ; d'autre part, qu'il ne peut avoir ce rapport que comme membre d'une communauté. Aussi ce qui intéresse Hegel, c'est la religion d'un peuple (*Volksreligion*), car, d'une part, seule une *Volksre-*

*ligion* peut être une religion vivante, et seule une religion vivante peut former l'unité d'un peuple (p. 185). De là son enthousiasme (qu'il partage avec Hölderlin) pour l'antiquité classique, de là son hostilité au christianisme. Car pour Hegel, c'est dans l'unité-communauté d'un peuple, d'un organisme politique, dans et par la participation à sa vie que se constitue l'être vraiment humain (p. 175). Or, à ce point de vue, l'église chrétienne (primitive) n'était pas une communauté véritable. C'est, au contraire, dans la *polis* grecque et dans Rome que l'individu était véritablement pénétré par l'universel et, par là même, pleinement individuel, pleinement personnel. Caton reste l'idéal de la vie humaine (p. 201) et ce n'est que lorsque son monde fut détruit qu'il essaye de fuir dans un monde « supérieur » (p. 201). C'est alors qu'apparaît l'esprit bourgeois, cet esprit pour lequel la propriété embrasse et remplit le monde entier de l'homme pour lequel la mort doit être quelque chose de terrible car rien ne le continue : la mort détruit tout son monde. C'est pourquoi, tandis que pour le républicain romain l'État était « son âme, quelque chose d'éternel » le bourgeois (le sujet) exige une immortalité personnelle.

La partie III (p. 344-422) étudie la formation de la *dialectique* hégélienne, l'œuvre de Hegel à Iéna, la découverte du « concept », de l'esprit comme pensée (p. 347), les rapports de Hegel avec Fichte, Schelling, Hamann, et donne une esquisse de la solution définitive à laquelle aboutit Hegel dans son système.

On pourrait reprocher à M. Steinbüchel de s'être un peu trop étendu sur les *Jugendschriften*, que l'on commence à connaître, et trop peu sur les textes de la période de Iéna, beaucoup plus étendus, plus importants, et aussi beaucoup moins connus et plus difficiles. On pourrait aussi lui reprocher de théïstiser un peu trop Hegel et d'accepter un peu trop facilement comme « Dieu » son Dieu qui s'incarne dans l'État prussien et se révèle dans sa philosophie, et cela bien qu'opposant — M. Steinbüchel est catholique et thomiste — à la solution de Hegel celle de saint Thomas. Mais c'est là matière à discussion. En outre, nous avons remarqué bien souvent que les théologiens modernes se montrent remarquablement faciles à contenter. Quoi qu'il en soit, le livre de M. Steinbüchel, clair, bien composé, et donnant l'impression d'avoir été écrit par quelqu'un qui comprend les textes qu'il cite (impression qu'on n'a pas toujours, et même pas souvent) est un livre à lire.

A. Koyré.

A. CORNU. *La jeunesse de Karl Marx De l'hégélianisme au matérialisme historique* (1818-1845). 8°, p. 427. Paris, Alcan 1934. — *Moses Hess et la gauche hégélienne*. 8°, p. 118, Paris, Alcan 1934.

Le livre de M. Cornu est sans aucun doute consciencieux et utile. M. Cornu a étudié non seulement tous les textes de Marx et Engels, mais encore les écrits des jeunes hégéliens (ce qui est souvent austère) ; il a même fouillé les archives. Et s'il n'ajoute pas grand'chose à ce que nous

savions déjà grâce aux travaux de Mehring et surtout de G. Mayer et des éditeurs russes la faute n'en est pas à lui. Il a clairement rassemblé et ordonné les faits et les idées, au moins tels que l'orthodoxie marxiste tend à nous les montrer. Toutes les critiques qui me paraissent nécessaires ne devraient pas faire oublier ces mérites.

En ce qui concerne les questions d'érudition, j'avoue d'abord ne pas comprendre la formule de l'introduction sur « la liste à peu près complète des travaux antérieurs ». A supposer même que l'auteur entende par là uniquement les travaux consacrés à la formation du marxisme, je lui citerais, sans chercher bien loin, les deux ouvrages classiques de Masaryk et de Hammacher qu'il ne peut pas ne pas connaître et qu'il a oubliés. M. Cornu sait naturellement qu'une bibliographie complète des ouvrages français et allemands sur le marxisme occuperait au moins plusieurs dizaines de pages. Dans le détail, les analyses me semblent presque toujours exactes, encore que parfois superficielles. J'aurais pourtant au moins deux observations d'une certaine importance à présenter : l'exposé de von Stein est insuffisant, presque inexact (le texte de la page 239 ne correspond pas exactement à la citation donnée en note), l'idée centrale, le divorce de la société et de l'État, est à peine indiqué en dépit de l'influence considérable qu'elle a exercée sur le développement des sciences sociales en Allemagne.

D'autre part, je conçois mal que dans un livre de 400 pages sur la formation du marxisme, deux pages suffisent pour résumer l'évolution d'Engels. Sans doute l'auteur nous répondrait que le sujet a été épuisé par les travaux de G. Mayer et que l'amitié de Marx et Engels, scellée à Paris en 1845, se développe surtout entre 1845 et 48, où elle aboutit à la rédaction en commun du *Manifeste Communiste*. Cette réponse n'est à mes yeux satisfaisante que si le livre doit avoir une suite.

Enfin, je comprends mal que l'étude s'arrête en 1845<sup>1</sup>. Pourquoi ne pas aller jusqu'au *Manifeste Communiste* ? M. Cornu affirme que dès 1845 les traits essentiels de la théorie sont fixés. J'admettrais à la rigueur ce jugement s'il venait d'un marxiste comme Lukacs qui trouve dans les textes philosophiques de 43-45 l'idée profonde de la doctrine. Mais pour une interprétation vulgaire du matérialisme selon laquelle « les conditions et les formes de production déterminent la formation et l'évolution des sociétés humaines », pour un tel marxisme la doctrine ne peut pas être dite achevée en 1845<sup>2</sup>. De plus, en tout état de cause, il aurait fallu au moins indiquer qu'il y a deux moments dans la formation du système de Marx : la transposition réaliste de l'hégélianisme grâce au concept d'aliénation, puis l'achèvement et la critique de l'économie anglaise grâce à des concepts hégéliens et à la lumière de la philosophie

1. A moins, encore une fois, que ce livre ne soit qu'une première partie.

2. De toute façon, entre 45 et 48, MARX approfondit sa doctrine par l'étude de l'histoire, il généralise l'idée de la lutte des classes et il se met en ordre avec son passé philosophique dans la critique de l'idéologie allemande.

humaine dégagée dans la première période. L'analyse du Capitalisme permet de retrouver et de confirmer la nécessité dialectique de la Révolution, depuis longtemps affirmée et voulue.

Les critiques les plus importantes porteraient sur la mise en œuvre des matériaux. Le « montage » ne met pas en valeur l'essentiel. Le récit manque de couleur et de vie. Et puis l'auteur est trop prudent, il ne nous fait connaître Marx qu'à travers les jugements des contemporains. Or, si aucun de ceux-ci ne lui refusait du génie, beaucoup jugeaient sévèrement son caractère. D'autre part la méthode employée prête à la critique : M. Cornu résume tous les écrits de la même façon, avec conscience, en suivant de très près les textes, il expose aussi longuement l'article de Marx sur la censure, qui n'a aucune portée, que les textes de 1845 qui sont décisifs. Ainsi tout finit par se confondre dans une même grisaille, en dépit des résumés du début et de la fin des chapitres.

Il n'y a pas là seulement une question d'éclairage artistique plus ou moins réussie, il s'agit aussi de la perspective choisie. L'auteur semble être matérialiste orthodoxe : le système de Hegel devient le reflet (!) du régime politique et social. Dans l'ensemble l'interprétation est celle qu'Engels à la fin de sa vie a donnée de la jeunesse de Marx. Comme, de plus, M. Cornu paraît ne pas avoir de contact vraiment intime avec les philosophes qu'il résume, non seulement on n'arrive plus à faire de distinction de valeur entre Hegel, Schelling, Feuerbach ou B. Bauer, mais encore toutes les idées — sauf celle qui leur dénie à toutes vérité et signification — perdent leur portée.

Ainsi, finalement, ce livre honnête, méritoire, instrument de travail fort appréciable, ne soupçonne-t-il même pas le problème capital que pose l'évolution philosophique de Marx. Dans la philosophie dialectique de l'histoire totale telle que la conçoit Marx en 1845, il n'y a pas de place pour le matérialisme vulgaire, pour une détermination causale unilatérale de l'évolution sociale par les « conditions et formes de la production ». En revanche il y a place pour l'activité de l'homme intégral, de l'homme authentique, que Marx voulait créer par la révolution prolétarienne. Bien plus, la philosophie de l'aliénation est indispensable pour comprendre le *Capital*, qui, à travers la critique des « fétiches », retrouve la réalité des rapports humains.

Il serait injuste de dire que M. Cornu disqualifie la philosophie de la jeunesse de Marx en adoptant un matérialisme vulgaire. Il faut dire que ces problèmes, décisifs aujourd'hui encore, il ne les a même pas aperçus.

Raymond ARON.

Henri GOUHIER. *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. I. Sous le signe de la liberté*. In-8°, 315 p. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Vrin, Paris, 1933.

*La biographie intellectuelle*, comme l'entend M. Gouhier, est une merveilleuse méthode pour rajeunir l'histoire des idées : elle en renouvelle

concrètement les thèmes traditionnels. Avec la *Jeunesse d'Auguste Comte*, c'est toute la signification historique du positivisme, et son origine, qui sont remises en cause. Et, certes, il serait imprudent de vouloir apprécier dès aujourd'hui le résultat d'une telle tentative. Ce livre prépare seulement le dossier qui sera plaidé dans un second ouvrage. Mais on peut admirer déjà l'art de l'historien, l'originalité de ses arguments et surtout sa lumineuse érudition.

« Sous l'image positiviste du monde », M. Gouhier cherche à dégager « l'image du monde qui pouvait et devait être positiviste... de « tenter un inventaire et une genèse de l'« univers mental » de Comte » (p. 2). Ce monde, c'est la France issue de la Révolution, et qui pressent un nouvel Évangile. Développant une hypothèse d'Albert Mathiez, M. Gouhier rattache la religion de l'Humanité aux aspirations et aux cultes révolutionnaires. « Le positivisme est la réponse religieuse à un problème religieux posé par la Révolution » (p. 10). Ce qu'il faut étudier, dans le positivisme d'Auguste Comte, c'est donc sa manière « comtiste » d'être religieux. Reconstruire la jeunesse du philosophe, période où s'élabore cette vision du monde moderne, est un prélude indispensable à toute pénétration concrète du positivisme.

Il est impossible de rendre ici le scrupule, la pénétration psychologique et la sympathie que l'auteur applique aux diverses figures individuelles ou collectives qui « habitent » cette histoire : famille si éminemment « catholique et monarchiste », dont chaque membre porte un signe révélateur, Montpellier et ses traditions, le Lycée, l'École Polytechnique. Dans ce cadre se dessine la rapide croissance d'une âme déjà philosophique et bientôt maîtresse de toutes ses dignités !

Ce devenir de la conscience positive ramène à la lumière de précieux éléments de notre tradition spirituelle. La figure de Daniel Encontre éclaire l'éveil d'une vocation mathématique et philosophique, qui remplira presque exclusivement la vie du jeune philosophe, avec le goût décidé de la liberté politique. A l'aurore cependant d'une carrière toute intellectuelle, la tendresse inquiète d'une mère, et sa passion, préludent aux leçons du véritable amour. Et, sans doute, il faudra la révélation mystique du renoncement pour que le positivisme atteigne la parfaite densité des grandes créations religieuses ; mais les directions idéologiques de la doctrine se dessinent déjà vigoureusement dans l'élan des dix-neuf premières années (p. 234) : une philosophie de la science « reliée à ses espérances pédagogiques », une politique scientifique, où la sagesse des économistes s'allie aux traditions républicaines. A la « liberté » l'étudiant philosophe conserve encore le culte qu'il refuse aux rois et aux dieux. Mais sa jeunesse se termine le jour où il décèle, et proscrit, le mirage de « l'absolu » (p. 239).

Par une analyse très subtile, M. Gouhier montre comment tout cela s'organise avant l'influence de Saint-Simon et en dehors de sa sphère.

Avec le second volume, ce problème de l'influence saint-simonienne

sera traité dans toute son ampleur, et suscitera certainement de vives controverses : car la méthode de restitution concrète, chère à M. Gouhier, rend aux débats historiques toute leur acuité. Mais, à son actif, il faut inscrire déjà une précieuse acquisition. Le « rafraîchissement » du cadre historique favorise la révision de nos jugements philosophiques. A cette œuvre d'approfondissement du comtisme, M. Gouhier fournit un instrument de choix. L'abondance, la clarté et la « commodité » de sa documentation inspireront une très vive et très durable reconnaissance à tous les historiens de la pensée positive, dont ce livre deviendra bientôt l'indispensable auxiliaire.

P. DUCASSÉ.

M. NÉDONCELLE. *La philosophie religieuse en Grande-Bretagne, de 1830 à nos jours*. (Cahiers de la nouvelle journée, n° 26). 8°, p. 232. Paris, Bloud et Gay, 1934.

Ainsi que le dit exactement M. Rivaud dans sa *préface* au bel ouvrage de M. Nédoncelle, « la plupart des philosophes anglais contemporains ont été obsédés par les problèmes religieux » et, comme le dit non moins bien M. Nédoncelle lui-même, « ils se résignent malaisément à ne pas croire ». Aussi assiste-t-on à ce spectacle, assez surprenant pour un continental, de voir des physiciens — tels Eddington ou Jeans — couronner l'exposé de leurs conceptions astronomiques ou physiques par une déclaration théiste ou déiste et tirer, d'une hypothèse hardie sur l'évolution des étoiles ou la relation d'indétermination, une conclusion sur l'existence de Dieu, tandis qu'un évêque, ou un doyen de St-Paul, expose des conceptions religieuses où — toujours pour un continental — l'élément chrétien semble se perdre dans une espèce de néo-platonisme nouveau. Le philosophe anglais est rarement athée ; il préfère se déclarer agnostique ou sceptique et plutôt admettre un je ne sais quoi que ne rien admettre du tout, admettre un Dieu inconnaissable plutôt que se résoudre à se passer de Dieu.

Telle fut en somme la position de Mansel, le premier des penseurs étudiés par M. Nédoncelle (p. 30-76). Disciple de Hamilton, il cherche à démontrer l'incapacité de la raison de rien connaître concernant l'Absolu, puisque, pas plus que l'infini, il ne peut être conçu. Notre connaissance ne porte que sur le limité et le relatif : nous ne pouvons pas penser l'illimité et l'inconditionné. Ce ne sont que des notions négatives et contradictoires. Mais nous ne pouvons pas non plus nous arrêter au limité et au relatif, corrélatifs eux-mêmes à l'absolu et à l'illimité. Mansel, de cette impuissance de notre raison, conclut que nous ne devons pas trop en tenir compte, et qu'il faut la dépasser en posant un Dieu, absolument inconnaissable il est vrai, mais néanmoins réel pour le sentiment et la foi. Après quoi on peut, on le voit bien, revenir à une espèce de théologie probabiliste et fidéiste.



Pattison essaye de fonder sur la notion du primat de l'action (*ago ergo sum*, cf. p. 85 sq.) et de la perfection sur l'être et la pensée l'affirmation de l'existence d'un Absolu personnel, dont le monde serait l'expression nécessaire, ainsi que la promesse d'une immortalité conditionnelle. Un troisième chapitre est consacré à Whitehead, (chapitre qui nous paraît être le plus intéressant du livre : la philosophie de Whitehead est fort difficile et fort intéressante et M. Nédoncelle excelle à la rendre accessible). Il est vrai que la doctrine religieuse de Whitehead nous semble être fort confuse, et son Dieu, dont la fonction propre est de limiter la créativité de l'univers, nous paraît être assez inutile dans sa métaphysique. Quant au Dieu du Doyen Inge (p. 143-179) il est, nous l'avons dit, plus néoplatonicien que chrétien. Mais le Doyen Inge est une personnalité de premier ordre, une des plus représentatives de l'Angleterre d'aujourd'hui — ou d'hier — et l'on doit savoir gré à M. Nédoncelle de faire connaître en France le *gloomy dean*.

Dans une conclusion, M. Nédoncelle dégage les traits dominants de la période étudiée. Il les voit surtout dans le rôle de l'axiologie, dans la notion de l'objectivité des valeurs.

Excellent travail, sobre, pénétrant, écrit avec compréhension et sympathie autant pour les idées — souvent banales et confuses à vrai dire —, que, et peut-être surtout, leurs auteurs. Il fait attendre avec impatience l'ouvrage que l'auteur nous promet sur le baron von Hügel.

A. K.

*Œuvres de Jules Lachelier*. T. I, xlv + 218 pp., et T. II, 222 p. Paris, F. Alcan, 1933.

Ces deux volumes ne constituent pas seulement la réunion et la réédition des deux ouvrages fondamentaux de Lachelier (*Du Fondement de l'Induction et Psychologie et Métaphysique*) et d'un certain nombre d'articles parus dans la *Revue de l'Instruction Publique*, la *Revue Philosophique*, la *Revue de Philologie* et la *Revue de Métaphysique et de Morale*. On a eu l'excellente idée d'y joindre le texte des importantes interventions de Lachelier à la Société Française de Philosophie et celui de nombreuses annotations au *Vocabulaire de la Société Française de Philosophie*. Le tout est précédé d'une notice de M. Léon Brunschvicg sur la vie et l'œuvre du philosophe et de quatre « témoignages » de Lionel Dauriac, d'Émile Boutroux, de C. Bouglé et d'Alain. On regrettera — avec l'éditeur — que Lachelier ait interdit par testament la publication de ses cours à l'École Normale et de sa correspondance philosophique : elle aurait donné à cette édition monumentale une nouveauté plus grande et une perfection définitive. Peut-être aurait-on pu faire usage ici d'une disposition typographique moins serrée et de caractères moins petits.

C. P.

J. BENRUBI. *Les sources et les courants de la Philosophie contemporaine en France*. T. I et II. Paris, F. Alcan, 1933, viii + 1041 pp.

Un coup d'œil jeté sur la Table des Matières et surtout sur les vingt colonnes serrées de l'Index des Noms suffit à assurer de la conscience avec laquelle l'auteur a rempli sa tâche. Je ne pense pas que personne puisse se plaindre d'y avoir été négligé. Cette énorme masse de doctrines diverses a été répartie selon trois « grands courants » : le positivisme empiristique et scientiste, l'idéalisme critique et épistémologique, le positivisme métaphysique et spiritualiste. Les « sources » et les directions de ces « courants » ont été à chaque fois indiquées. Bacon, les empiristes anglais et français, les positivistes, Taine et Renan sont à l'origine du « courant empiristique scientiste » qui se subdivise en « courant psychologique » et en « courant sociologique ». Deux groupes — critiques de la science et rationalistes critiques — représentent le deuxième courant, qui remonte à Kant et à Renouvier. Le « positivisme métaphysique et spiritualiste », dont la « source » est Maine de Biran, comprend, enfin, les continuateurs de Biran, les bergsoniens, les antibergsoniens et — la liaison ne m'apparaît pas ici — les tenants du mouvement thomiste, du protestantisme et du catholicisme. Les deux dernières sections sont consacrées à l'histoire de la Philosophie et à l'enseignement philosophique en France. Il est à craindre que ces divisions ne soient bien souvent artificielles et que tel ou tel penseur ne soit étonné de se trouver dans telle catégorie plutôt que dans telle autre. Peut-être aussi le souci d'être complet, le traitement de détail de chaque doctrine particulière font-ils perdre au lecteur le sens de l'ensemble et effacent-ils toute perspective. Mais tel quel ce volumineux travail ne manquera pas d'être utile.

Jacques CHEVALIER. *Bergson*. Paris, Librairie Plon, 1934, xiii + 356 pp.

La première édition de ce livre — parue en 1926 —, après avoir réparti l'exposé de la philosophie bergsonienne selon les trois grandes masses formées par les *Données Immédiates de la Conscience*, *Matière et Mémoire* et *l'Évolution créatrice* (*Durée et Simultanéité* étant utilisé conjointement aux *Données*), s'efforçait dans un septième et dernier chapitre de prolonger la pensée de Bergson dans des directions métaphysiques et théologiques où le philosophe ne s'était guère jusque là aventuré. La récente publication des *Deux sources de la Morale et de la Religion* et de la *Pensée et le Mouvant* a donné lieu à cette nouvelle édition, augmentée de quatre appendices (pp. 301-336) : l'un sur l'intellectualisme de Bergson, le second sur sa morale, le troisième sur les critiques adressées aux *Deux Sources* et aux interprétations qui en ont été données, le dernier sur un témoignage, favorable au christianisme de Bergson, extrait d'une lettre d'une Prieure de Carmel. L'auteur y a, avant tout, à cœur de maintenir — et souvent contre des critiques catholiques — le sens chrétien de la



théodicée bergsonienne. Les tables analytiques ont été également accrues de nouvelles références.

C. P.

Auguste ETCHEVERRY. *L'idéalisme français contemporain*. Paris, Alcan, 1934, 1 vol., in-8° de la « Bibliothèque de Philosophie contemporaine », 376 p.

La thèse du P. Etcheverry est divisée en deux parties : *Le témoignage de l'idéalisme et la résistance à l'idéalisme*. L'auteur dessine, si l'on peut dire, le triangle de l'idéalisme français contemporain : Lachelier, au sommet, Hamelin et Brunschvicg aux deux points extrêmes de la base. A partir de Lachelier, « deux courants ont abouti à des types d'idéalisme nettement caractérisés et souvent en conflit » : la dialectique d'Hamelin, « suivant la méthode synthétique pratiquée dans *Psychologie et métaphysique* », et la philosophie de l'esprit de Léon Brunschvicg, « préférant la méthode analytique du *Fondement de l'induction* ». A l'intérieur de ce cadre, le P. Etcheverry situe les divers idéalismes d'Édouard Le Roy, D. Parodi, Le Senne, Weber. Deux penseurs semblent sacrifiés dont l'influence reste vivante à travers les doctrines étudiées : Renouvier et surtout Lagneau, cité une seule fois dans une très courte note sur Alain.

La seconde partie est un examen critique. L'auteur s'attache d'abord à montrer *contre quoi* l'idéalisme contemporain existe. Il avait déjà fortement souligné « les aspirations morales et religieuses » de toutes les philosophies considérées (exception faite pour celle de M. Louis Weber). Dans un chapitre, *les gains de l'idéalisme*, il définit cette protestation contre le positivisme matérialiste et son caractère humaniste : respect de la dignité humaine, libération de l'intelligence par rapport aux divers empirismes, croyance profonde à l'intelligibilité du monde, tels sont les bénéfices que l'esprit métaphysique doit à l'idéalisme contemporain. Pourtant ce dernier a soulevé des résistances. Le P. Etcheverry n'a pas voulu classer les réalismes comme il avait classé les idéalismes mais grouper les objections que ces derniers ont provoquées : l'existence de la pluralité des consciences, le caractère ontologique de la science, la difficulté qu'éprouve tout idéalisme à demeurer lui-même jusqu'au bout. En somme, l'auteur voudrait rester un témoin, même dans la partie critique de son étude. Mais il y a un argument que dans ces conditions il ne peut ni rencontrer ni réfuter : la plus grande force de l'idéalisme est peut-être la prétendue impossibilité du réalisme à se constituer comme philosophie ; par suite, la plus grande difficulté que l'idéalisme puisse rencontrer, c'est l'existence d'une philosophie réaliste.

Henri GOUHIER.

## HISTOIRE DES SCIENCES

*Gli Elementi d'Euclide et la critica antica et moderna*, editi da Frédérigo ENRIQUES col concorso di diversi collaboratori. (Per la storia et la filosofia delle matematiche, n°s, 1, 8, 10). In-12°, 3 vol., pp. 323, 356, 337. Bologna, Niccolo Zanichelli, 1933.

L'excellente collection « pour l'histoire et la philosophie des mathématiques », dirigée par M. F. Enriques, poursuit méthodiquement la tâche entreprise il y a dix ans : celle de donner au lecteur *moderne* une édition *moderne* des *Éléments* d'Euclide. Il est superflu d'insister sur la nécessité d'une telle édition : l'œuvre d'Euclide est une des plus belles œuvres de l'esprit humain, et une des œuvres les plus caractéristiques de l'esprit grec.

Lire Euclide est donc toujours profitable, mais n'est pas facile. Il faut, en effet, pouvoir le *lire*, et aussi pouvoir le *comprendre* ; deux conditions qui ne se trouvent pas toujours réunies. Il nous faut donc une traduction et un commentaire. Et même, souvent, une double traduction, et un double commentaire. Il nous faut, tout d'abord, une traduction du texte proprement dit, accompagnée d'un commentaire historique et critique. Il nous faut ensuite, bien souvent, une seconde traduction : traduction du raisonnement euclidien en notation moderne, condition à peu près indispensable de sa compréhension. Et, de plus, un second commentaire, qui nous fasse, justement, saisir le sens de la transformation opérée par cette seconde traduction, qui nous fasse voir la différence entre la pensée euclidienne et la pensée moderne ; qui nous fasse comprendre les raisons pour lesquelles la géométrie grecque s'en est tenue obstinément au type du raisonnement euclidien, la structure spirituelle qui porte son édifice incomparable.

Tâche, ainsi qu'on le voit, fort complexe, et cependant très heureusement résolue par l'équipe réunie par M. Enriques. Le plan adopté est simple et logique : chaque livre (ou chaque partie) est précédé d'une notice-introduction qui relate : a) l'histoire de sa composition, b) le sens, et c) l'histoire ultérieure des problèmes traités. Chaque définition, axiome, postulat sont suivis d'un commentaire ; un commentaire accompagne également la plupart des théorèmes. La nécessité de la transposition en langage moderne (celui de l'algèbre) ne se fait que rarement sentir au début. Elle devient inévitable à partir du l. V, où commence l'étude générale des grandeurs et des proportions, et rien n'est plus instructif que la lecture confrontée des expositions euclidienne et moderne des mêmes théorèmes, rien ne fait mieux saisir la différence qui oppose la notion du nombre des Grecs et des modernes ; les notes font remarquer le raffinement des démonstrations euclidiennes, par rapport auxquelles les

démonstrations modernes représentent souvent un état de pensée mathématique plus fruste, et peut-être par là même plus fécond. Enfin, les notes du livre X, consacré à l'étude des irrationnels, font ressortir le fait considérable que, pour Euclide, les irrationnels ne sont pas des nombres, et que c'est probablement par suite des difficultés soulevées par la critique des Éléates que les géomètres grecs en sont arrivés à prendre la décision héroïque de tourner la difficulté du nombre irrationnel par la théorie des proportions, en déployant d'ailleurs dans leur effort de conjurer la crise des fondements des mathématiques une ingéniosité que n'ont pas surpassée les mathématiciens du siècle dernier.

Admirablement conçue et admirablement exécutée l'œuvre patiente de M. Enriques et de ses collaborateurs est un véritable régal pour l'esprit. Elle devrait être mise entre les mains de tous ceux qui veulent se rendre compte du — ou des — sens de la notion « pensée mathématique ». Elle devrait être mise avant tout entre les mains des étudiants de philosophie. Cela leur apporterait, pour l'étude de Platon et d'Aristote, et même pour l'étude de la logique et de la philosophie moderne, une aide que ne pourra leur donner aucun commentaire purement philosophique.

A. K.

U. FORTI. *Introduzione storica alla lettura de DIALOGO SUI MASSIMI SISTEMI di Galilei*. 8°, p. 212. Nicolo Zanichelli, Bologna, 1931. Prix L. 25.

La connaissance des grandes œuvres scientifiques du passé devrait être rendue obligatoire ; du moins aussi obligatoire que l'est pour l'honnête homme de notre temps celle des grands chef-d'œuvres littéraires. C'est alors, mais alors seulement, que l'instruction « moderne » cessera de former des primaires. Mais une telle lecture est difficile, aussi difficile — sinon davantage encore — que celle des œuvres philosophiques d'une époque qui n'est plus la nôtre. Pour comprendre l'œuvre scientifique d'un Descartes, d'un Galilée ou d'un Copernic il nous est indispensable de connaître l'histoire — ou la préhistoire — des problèmes, des notions, la situation concrète de leur composition. Les notions, en effet, ont changé de sens. Certaines ont disparu. Des problèmes, certains ne se posent plus. D'autres ont été résolus et ne se posent plus pour nous, grâce à quoi la marche réelle de la pensée nous reste obscurcie, et l'effort libérateur, méconnu. Il nous faut donc, généralement, des commentaires, dans le genre de celui que nous donne M. Forti.

M. Forti nous explique justement *occasionem scribendi* ; la situation scientifique et philosophique ; le but que poursuivait Galilée ; le plan et la composition de l'œuvre ; le rôle des interlocuteurs ; le sens des problèmes posés ; leur rapport aux théories du passé et du présent.

Les introductions historiques aux quatre « journées » du dialogue portent sur les taches du soleil, sur la dynamique et la découverte du principe d'inertie, sur les systèmes planétaires et, enfin, sur la théorie des marées.

Ce ne sont pas des commentaires érudits, et de ce point de vue on pourrait leur faire pas mal de critiques. Mais ils semblent avoir en vue non pas l'historien, mais justement l'honnête homme ; il suffit donc qu'ils soient exacts, ce qu'ils sont, généralement parlant. On pourrait leur reprocher cependant de présenter les « lois » de la dynamique aristotélicienne (p. 58) sous une forme trop modernisée, sans les rattacher ni à la notion générale du mouvement-processus, ni à sa métaphysique ; de ne pas faire mention de G. Bruno qui, cependant, avait formulé déjà avant Galilée le « principe classique de relativité » (p. 62) ; de ne pas mentionner la préhistoire de la notion du mouvement uniformément accéléré (p. 69 sq.) ; de donner des indications vraiment trop vagues (ainsi, p. 115 ; n. 4 : PROCLO, *Comm. in Platonis Timæum*) ; de ne pas mentionner (au sujet du mouvement diurne de la Terre) les précurseurs médiévaux de Copernic ; de ne point parler du 3<sup>e</sup> mouvement de la Terre chez Copernic, etc. Par contre, il faut louer M. Forti d'insister sur l'équivalence mathématique des théories de Copernic et de Ptolémée, et sur le fait que l'abandon de la première n'eut pas pour cause sa non-concordance avec les observations (p. 131). Les péchés, on le voit, ne sont que péchés véniels. En somme l'*Introduction* remplit bien son but.

A. K.

*Correspondance du P. Marin MERSENNE, Religieux minime*, publiée par M<sup>me</sup> Paul TANNERY, éditée et annotée par Cornelis DE WAARD avec la collaboration de René PINTARD. Vol. I, 1617-1627, 8°, p. LXI + 666. Paris, G. Beauchesne, 1932.

Le R. P. Marin Mersenne, Religieux minime, a été pendant plus d'un quart de siècle la boîte à lettre, ou si l'on préfère, le bureau postal, le correspondant obligeant et obligé de tous ceux qui, peu ou prou, s'intéressaient aux progrès des lettres et des arts, et encore plus de tous ceux qui travaillaient au progrès des sciences et de la philosophie. Epistolier infatigable, plein de bonhomie, de tact, et de curiosité sans bornes, s'intéressant à tout, à l'astronomie et à l'astrologie, à l'alchimie et aux mathématiques, à la physique et à l'exégèse, Mersenne, à lui tout seul, remplissait pendant la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle le rôle dévolu plus tard à la *Royal Society*, aux *Acta Eruditorum* et aux *Nouvelles de la République des Lettres*. Rien ne se passait dans le monde de la pensée sans que Mersenne en soit averti ; et ses nouvelles — verbales ou écrites — il ne les gardait pas pour lui, mais les communiquait tout de suite à ceux qu'elles pouvaient intéresser, dont elles pouvaient promouvoir les travaux ; à moins qu'il ne les fit connaître au monde entier en les publiant dans un de ses gros volumes qui traitaient de mille et une choses et qui prouvaient l'existence de Dieu par tous les moyens possibles, depuis la musique jusqu'à la logique, et par tous les arguments imaginables, depuis ceux d'Aristote jusqu'à ceux de saint Anselme. Car le bon Père, qui aimait tout le monde, et qui avait réussi

à rester en bonnes relations à la fois avec Descartes et Gassendi, Roberval et Hobbes, Beaugrand et Desargues, etc., ne pouvait sentir les athées et les sceptiques, les combattait et les pourchassait partout, sauf lorsqu'ils étaient en face de lui. Avec cela il était capable de penser par lui-même ; capable aussi d'avoir du courage. C'était un homme vraiment étonnant !

Aussi sa *correspondance* est-elle un véritable trésor, une mine de renseignements sur le mouvement intellectuel du XVII<sup>e</sup> siècle. Ainsi que le dit P. Tannery « ces lettres touchent tous les sujets et sont aussi intéressantes pour l'histoire en général que pour l'histoire des sciences ».

La publication de la *Correspondance* de Mersenne, que P. Tannery avait l'intention d'entreprendre, qu'il avait même commencé de préparer et pour laquelle il avait réuni un nombre considérable de documents, semblait irrémédiablement compromise par la mort prématurée du grand historien. Mais la piété active de M<sup>me</sup> Paul Tannery, à laquelle on doit déjà l'édition des œuvres de Paul Tannery, ne se laissa pas arrêter par les difficultés presque insurmontables de l'entreprise. Grâce à elle, et grâce à la vaste érudition de M. Cornelis de Ward, le premier volume de cette œuvre monumentale a vu le jour.

Ce volume embrasse les années 1617-1627 et contient, outre une notice sur la vie et l'œuvre de Mersenne, 86 lettres dont 17 de Mersenne lui-même. Quel capharnaüm ! on y parle de tout : d'optique et de la manière de tailler les verres pour obtenir des miroirs paraboliques, de l'acoustique et des expériences sur la vibration de cordes tendues, de mathématiques, d'astrologie et de la Cabbale, du mouvement de la terre, du déisme, des miracles, et de la transmutation des métaux. Parmi les noms de ses correspondants relevons ceux de Descartes, de Mydorge, de Petau, de Peyresc. Mais ce sont des lettres provenant de personnages moins connus qui sont les plus intéressantes : celles de Bredou, de Cornier, de Stanshurst. Ce sont celles-ci qui nous introduisent dans l'intimité de l'honnête homme de l'époque. Il faut avouer que cet honnête homme savait pas mal de choses que nous savons aussi — il connaissait Copernic, Kepler, Galilée, il connaissait Archimède et Apolonius, il connaissait bien Aristote et saint Augustin, il venait de lire Bacon. Mais il savait en outre une foule de choses que personne — à l'exception, bien entendu, de M. Cornelis de Waard — ne sait plus aujourd'hui, et sans les notes de M. de Waard, qui connaît aussi bien la question de l'imposition des noms par Adam aux animaux du Paradis (cf. l. 50) que celle de l'écho (l. 44), l'histoire de la musique et celle du Cabbalisme chrétien (cf. l. 30, 39), nous serions perdus. Mais les notes de M. Cornelis de Waard nous apportent le déchiffrement des allusions éparses dans le texte, des notices sur les gens dont on y rencontre le nom, des textes parallèles tirés des œuvres de Mersenne, les préfaces-dédicaces de ses ouvrages, des textes tirés des ouvrages de l'époque, enfin des petites notices explicatives qui nous exposent l'état des problèmes. Et c'est bien rare que la science de

M. de Waard se trouve incomplète, même pour des questions qui n'ont aucune importance, telle, par exemple, l'histoire de la fameuse définition de Dieu et de l'Univers *cujus centrum ubique circumferentia nullibi esse dicitur* (p. 131, n. 1), que M. de Waard semble attribuer à Bruno et qui est stoïcienne ; ou l'histoire du livre *des trois imposteurs*, livre mythique dont la légende remonte bien au-delà de Frédéric II (cf., p. 53), puisqu'il est mentionné dans des textes arabes du X<sup>e</sup> siècle. Quant aux XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècles les notes de M. de Waard vont probablement en renouveler l'histoire et, en tout cas, font de ce premier volume — espérons que les autres ne vont pas tarder — un instrument de travail tout simplement indispensable.

A. KOYRÉ.

Maurice CAULLERY. *La Science française depuis le XVII<sup>e</sup> siècle*. In-12<sup>o</sup>, p. 215. Paris, Armand Collin, 1933.

Ce petit livre contient une histoire bien organique de la pensée scientifique française. Il est destiné à instruire un public non spécialisé. Mais il sera lu aussi avec intérêt par tous les philosophes qui ont besoin de fixer une chronologie rapide de l'esprit scientifique. L'entreprise était d'ailleurs périlleuse, car on peut difficilement isoler l'évolution de la science dans une nation déterminée. Si factice que soit cette entreprise, il y avait cependant intérêt à la tenter. En effet, quand on veut étudier la psychologie de l'esprit scientifique, il faut bien se résoudre à constater que l'influence des œuvres étrangères est tardive et indirecte. Cette remarque prend encore plus d'importance quand on en vient à étudier l'influence de la science sur la philosophie ou sur la littérature, sur le mouvement général de la politique et des mœurs.

Le livre de M. Caullery bénéficie aussi d'un grand avantage pour tout lecteur qui veut saisir la pensée scientifique moderne dans sa formation : il est en effet écrit par un biologiste qui a longuement réfléchi à l'histoire des doctrines de la vie. Or, les recherches sur la vie ont commandé plus qu'on ne l'imagine les recherches sur la matière. Tout le XVIII<sup>e</sup> siècle est sous l'empire de cette synthèse scientifique initiale, réalisée dans la philosophie de Leibniz. On ne peut bien comprendre la pensée d'un Réaumur et d'un Buffon si l'on oublie les travaux que ces grands biologistes ont entrepris dans les sciences physiques. Vice versa, on ne comprend pas bien la chimie du XVIII<sup>e</sup> siècle si on la détache de ses ambitions curatives. En ce temps là, tout pharmacien était effectivement chimiste....

Pour le XIX<sup>e</sup> siècle, on doit admirer avec quelle clarté M. Caullery a su dresser un tableau qui met à leurs places respectives les grandes œuvres et les œuvres mineures. Il aide ainsi le lecteur à tracer des cadres pour une étude ultérieure de l'histoire de la science. A ce titre, le livre de M. Caullery est à recommander pour toutes les bibliothèques d'enseignement, trop démunies souvent de tout ce qui touche à l'histoire de l'expérience et de la pensée scientifiques.

Gaston BACHELARD.

J. ENRIQUES. *Signification de l'histoire de la pensée scientifique*. 8°, p. 68. Paris, Hermann et C<sup>ie</sup>, 1934.

L'histoire de la pensée scientifique ne jouit que d'une considération assez tiède. A quoi bon, en effet, perdre son temps à étudier les doctrines erronées du passé ? Point de vue assez commun chez les promoteurs du savoir scientifique, et même chez les philosophes. Il n'en est pas moins profondément erroné. En effet, la science ne marche pas de vérités définitivement acquises à d'autres découvertes définitives. La science est progrès, acheminement vers le vrai ; sa valeur est dans son dynamisme qui ne laisse rien immobile et sur place ; et l'étude de cet effort de la pensée humaine dans sa lutte pour la connaissance du réel peut seule nous éclairer sur le sens même de son dynamisme, sur le sens des notions fondamentales qu'elle emploie ; et la vision du passé nous aidera à définir les normes applicables à l'avenir. Cette conception de la valeur de l'histoire de la pensée scientifique, proche parente de celle qui, en France, a été si vigoureusement soutenue par Émile Meyerson, est brillamment exposée et défendue par M. Enriques dans une série de petits chapitres suggestifs et profonds.

Notons en passant une critique du positivisme (p. 8-12), d'autant plus pertinente qu'elle est brève ; la critique de l'apriorisme kantien (20-22) ; remarques très pénétrantes sur « ce que la raison exige dans la construction de la nature » : l'existence d'un *invariant* (p. 23-24), l'exigence de la contiguïté ; sur le rôle (méconnu par les positivistes) des hypothèses « métaphysiques » et de l'imagination constructive ; sur l'unité de la raison humaine (malgré l'élargissement de ses cadres) ; sur l'interconnexion entre la pensée scientifique et la pensée religieuse (p. 36) ; sur l'aide que l'histoire de la science apporte au philosophe, lui donnant souvent l'explication de l'origine et du sens véritable de maints problèmes philosophiques ; sur la « construction de l'histoire » (p. 49 sq.).

Notons enfin la conclusion, d'une pensée très élevée, sur le danger d'un nationalisme étroit en matière scientifique : « Ce n'est pas en s'isolant dans une attitude de stérilité intellectuelle mais c'est, au contraire, en essayant de pénétrer la pensée d'autrui que chaque peuple acquiert la conscience de soi-même, et c'est à mesure qu'il dilate son être et s'universalise, qu'il atteint véritablement la plus haute expression de son génie particulier » (p. 66).

A. K.

## VARIA

Docteur NAAMÉ. *L'idée directrice. L'Évolutionnisme dans saint Augustin*. Paris, Vigot frères, 1934, 112 p.

Intéresse beaucoup plus la philosophie biologique que l'histoire de la philosophie. L'auteur nie toute opposition entre l'idée directrice et le

déterminisme et assigne à celui-ci le rang de cause *seconde*. Pourquoi la mention de saint Augustin à côté de celle de Claude Bernard ? C'est que N. retrouve (pp. 49-55) l'évolutionnisme dans le *De Genesi ad litteram*, les théories de Büchner dans les *Confessions* I, 6, et, ailleurs, l'argument darwinien de la « lutte pour la vie ». Il ajoute curieusement (p. 53) : « Il y a lieu de supposer que ces idées de saint Augustin furent émises postérieurement à *Conf.*, XI, 3 », où Augustin s'interroge sur la création du ciel et de la terre par Dieu. Enfin, si Augustin a pu édifier ces théories qui sont en avance sur son temps, c'est que « l'idée directrice est assurément implicite » dans son œuvre.

C. CARBONE. *Circulus philosophicus seu objectionum cumulata collectio juxta methodum scholasticam*. Vol. I. *Logica*. Marietti, Turin, 1934. VIII + 530 p.

F. DIEKAMP et A. HOFFMANN. *Theologiae dogmaticae manuale secundum principia S. Thomae Aquinatis*, vol. IV. Desclée, Paris, 1934. VIII + 568 p.

Un traité de logique, critériologie, méthologie générale et un bon *de sacramentis* et *de novissimis* dans le style commun des manuels thomistes.

*Estudio Franciscans*. 1933, 3/4, Barcelona.

A retenir dans ce volume : l'étude de M. RIVIÈRE sur la doctrine de Scot sur la Rédemption devant l'histoire et la théologie, p. 271-283, qui précise heureusement l'attitude critique du Maître franciscain en face du *Cur Deus homo* anselmien et signale les nombreux malentendus dont sa doctrine a été l'occasion, une enquête, forcément rapide, mais utile par son ampleur et l'essai de classification qui la termine, sur les différentes manières, proposées par les scolastiques anciens et modernes, de « sauver » à la fois le dogme de la Trinité et le principe d'identité, *Enquesta historica sobre el principi d'identitat comparada*, par le P. XIBERTA, p. 291-336 ; — un catalogue enfin des manuscrits franciscains de la Bibliothèque nationale de Madrid, p. 337-398.

*Rivista di filosofia neoscolastica*. Août 1934, Milano.

Publié à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la revue, ce numéro spécial de 250 pages donne une vue d'ensemble de la philosophie néo-scholastique en Italie : *Indirizzi e conquiste della filosofia neoscolastica italiana*. A noter, p. 21-27, une critique de la notion de philosophie chrétienne : *Filosofia cristiana*, par A. MASNOVO.

Paul VIGNAUX.

H. SEROUYA. *Initiation à la philosophie contemporaine*. In-12°, p. 312. Paris, La Renaissance du Livre, 1933.

Une série de petits chapitres sur les philosophes modernes, français

et étrangers. Le choix de ces derniers semble être déterminé par l'existence de traductions ou d'exposés français de leurs œuvres.

*Hegel heute.* Eine Auswahl aus Hegels politischer Gedankenwelt. In-12°, p. 86. Leipzig, Meiner, 1934.

Un choix de textes « actuels », c'est-à-dire contenant une glorification de l'État et de sa puissance absolue, une critique du « libéralisme » et du « moderne ». Les textes désagréables sont omis.

Th. LITT. *Philosophie und Zeitgeist.* In-8°, p. 69. Leipzig, Meiner, 1935.

« La philosophie doit être actuelle, conforme à l'esprit du temps » — tel est le *motto* proclamé aujourd'hui outre-Rhin. M. Litt, en rappelant que Hegel avait déjà défini la philosophie comme « son temps saisi dans LA PENSÉE », essaye de persuader les adeptes du III<sup>e</sup> Reich que la pensée, bien qu'étant une occupation difficile et qui nécessite un grand effort, est cependant une chose indispensable et ne peut être remplacée par le « dynamisme issu des sources profondes de la race », la répudiation du « rationalisme », l'enthousiasme et autres choses semblables. Quelques notes présentent une critique, très mesurée et très sobre, de la notion (qui, justement n'est pas « pensée ») du « type originaire » de l'« aryen ».

On sait que cet effort de persuader les descendants d'Arminius et de Wittekind de la nécessité de penser a été réfuté d'une manière péremptoire : les cours de M. Litt ont été suspendus.

A. K.

Eduard WECHSSLER. *Jugendreihen des deutschen Menschen 1733-1933.* Leipzig, Meiner, 1933, XII + 136 p.

Le livre de M. Wechssler est une histoire de l'évolution de l'esprit allemand pendant les deux derniers siècles. La notion directrice de son exposé est celle de « classe de jeunesse » (*Jugendreihe*), ensemble de jeunes hommes constitué par la communauté des sentiments. L'histoire de l'unité subacente du « tronc et du sol », « de la terre et de l'héritage » (p. 7), se déploie dans la suite des générations. Cette unité du caractère allemand consiste dans son aspiration à la métaphysique, pour parler plus net : à la mystique. M. Wechssler distingue trois espèces allemandes de mystique de deux autres qui sont étrangères à l'âme allemande ; d'un côté, il range la mystique de la nature (Leibniz, Lessing, Herder, Goethe, Schelling) (p. 21), la mystique du *Geist*, de la purification, de la « délivrance » (*Erloesung*) (Kant, Schiller, Fichte, Hegel, Beethoven) (p. 24), la mystique romantique du transcendant (*Ueberwelt*) et de l'abnégation du monde (Klopstock, Jean Paul, Hoelderlin, Novalis, Kleist, Eichendorff, Moerike) (p. 26 sq.), espèces de mystique qui sont « pures et critiques » (p. 36), et nettement opposées à la mystique extatique d'un saint Paul, d'un Plotin, du Pseudo-Denys, de Jean Scot Erigène, de Dante, et, à plus forte raison, à la mystique ardente et entremêlée de sexualité de sainte Thérèse d'Avila ou de saint Bernard de Clairvaux, bien que des

exemples de cette dernière se trouvent en Allemagne et même dans le protestantisme (p. 35 sq.). L'esprit allemand se meut « de l'idée comme image par le logos vers l'*Ergon* ou l'œuvre » (p. 37), à l'encontre de l'esprit français, qui est confiné dans la formule aristotélicienne du concept et de l'expérience (p. 39). En général, le classicisme allemand est « une guerre d'affranchissement moral contre le classicisme français et, en même temps, contre le rationalisme (*Aufklaerung*) de la France qui, joints, menaçaient d'étouffer l'être allemand (p. 15). Les alliés de l'Allemagne dans cette guerre sont les Grecs : Héraclite, Platon, Plotin (?), les Stoïciens et Marc-Aurèle, dont Frédéric II de Prusse est le grand disciple (pp. 4, 40 sq.). Entre Grecs et Allemands, il y a « parenté de l'âme dans l'essentiel » (pp. 4, 43). Aristote n'est pas oublié, non plus : « Les plus grands, un Kant et un Lessing, un Goethe et un Hegel, réussirent à réaliser ce qui semble impossible, à savoir, de joindre Platon et Aristote, en regardant en même temps les choses dans leur unité indissoluble d'en haut et d'en bas (*a priori* et *a posteriori*) » (p. 53 sq.). L'âme allemande se saisit donc dans le travail des cinq premières générations de l'époque envisagée par M. Wechssler ; les cinq qui leur succèdent marquent une déchéance, puisque, entre 1832 et 1885, le rationalisme (*Aufklaerung*) bat son plein (p. 8 sq.). C'est Schleiermacher, les Schlegel, Schopenhauer que M. Wechssler en rend responsables. Il y a des réactions contre la petitesse, comme par exemple Bachofen ; mais « l'histoire des Romains de Mommsen reste, malgré toutes ses qualités, attachée à son époque par son libéralisme » (p. 76). L'impressionisme allemand apporte la délivrance du positivisme ; il bat en brèche la citadelle du matérialisme, quoiqu'il ne suffise pas encore à regagner tout le terrain perdu (p. 86 sq.). Il est spirituel aux frais du sérieux, et c'est une autre génération qui restitue à celui-ci ses droits. « Dans ses *Logische Untersuchungen* et le *Jahrbuch fuer Phaenomenologie*, Husserl a déposé ses recherches et contribué à amener le grand revirement. Et dernièrement, dans des conférences sur Descartes, il a tracé les premiers linéaments de sa propre philosophie allemande » (p. 92). Partout, c'est maintenant le renouveau, et vers 1905, une nouvelle classe de jeunesse, fortement influencée par Nietzsche, recouvre les notions de *physis*, sang, peuple, communauté, et, à l'aide du vrai Aristote, on commence à faire un système. « Les nouvelles ontologie, philosophie existentielle, biologie, morphologie, sociologie, anthropologie philosophico-métaphysique, avec la science du caractère, typologie, méthodologie, science de la race, science de l'État, montrent partout le plus sérieux effort d'appliquer la méthode aristotélicienne et sa puissance réglante aux matériaux terriblement accrus » (p. 103). Une dernière génération, celle de 1912, accomplit le grand œuvre : « Patrie et peuple, consolidés et protégés dans l'État unitaire comme unité populaire liée par le sang », voilà l'évangile d'Adolf Hitler qui a su en assurer la réalisation grâce au don très rare de deux facultés qui, d'ordinaire, ne se trouvent pas ensemble dans le même individu : celui de la tactique et celui de la

stratégie (p. 115 sq.). Pour la jeunesse de 1927, il y a encore des dangers : la psychanalyse, la théorie de l'idéologie, l'impressionisme subjectiviste, le nihilisme. Mais l'optimisme paraît malgré tout bien fondé.

N'entrons pas dans la discussion ni du total, ni des détails. Il serait injuste envers M. Wechsler de relever les fautes, les inexactitudes, le manque de précision. M. Wechsler ne veut pas discuter ; il veut édifier.

E. WEIL.

Dans la troisième série de leur « Bibliothèque française de Philosophie » les éditions Desclée de Brouwer et C<sup>ie</sup> font paraître :

Yves SIMON. *Introduction à l'Ontologie du Connaître*. (Paris, 1934, 233 p.). L'auteur a entendu donner une *théorie* de la connaissance plutôt qu'une *critique* de la connaissance. Conçu tout entier sur le plan métaphysique et s'efforçant de dépasser le point de vue de la psychologie, englobant même l'étude de la connaissance angélique et celle de la connaissance divine, cet essai de dogmatique réaliste demeure strictement fidèle aux principes de saint Thomas. Le nom du saint ne figure pas cependant une seule fois dans le corps du texte : il n'apparaît que dans les notes qui sont destinées à indiquer les sources doctrinales et à fournir aux travailleurs des instruments de recherche.

P. Rég. GARRIGOU-LAGRANGE. *Le sens du Mystère et le Clair-obscur intellectuel. Nature et surnaturel* (Paris, 1934, 344 p.). Exposé des solutions que le thomisme donne aux problèmes de notre connaissance naturelle et surnaturelle de Dieu et aux questions relatives à la grâce. On souligne en un contraste harmonieux ce qu'il y a de clair et de logique et ce qui reste de mystérieux dans ces solutions.

Marcel LALLEMAND. *Le Transfini. Sa logique et sa métaphysique* (Paris, 1934, 304 p.). Après avoir donné un exposé particulièrement clair et accessible même au lecteur non-mathématicien de la théorie des nombres cardinaux transfinis selon Cantor, l'auteur critique la conception cantorienne du transfini et, réfutant les doctrines finitistes, établit la possibilité d'un transfini actuel et du transfini successif (éternité du monde).

Chez Pierre Téqui paraît une nouvelle collection dirigée par J. DE MONLÉON et Yves SIMON : « Cours et Documents de Philosophie ». Cette collection entend livrer la pensée de tel ou tel auteur dans sa spontanéité vivante, telle qu'elle s'élabore et s'exprime au cours de conférences d'enseignement. Ont déjà paru :

Jacques MARITAIN. *Sept leçons sur l'Être et les premiers principes de la Raison spéculative* (Paris, 1934, 163 p.), exposé de ce qu'il y a de plus central dans la théorie métaphysique de l'auteur.

G. DWELSHAUVERS. *L'Étude de la Pensée. Méthodes et Résultats*. (Paris, 1934, 228 p.), défense de la méthode d'observation et d'analyse

en matière de psychologie scientifique et exposé des problèmes relatifs à l'unité rationnelle de l'esprit, à la synthèse mentale, à la distinction entre pensée et image, à la pensée implicite et à l'intuition du spirituel.

La suite des *Écrits Spirituels* du R. P. Léonce DE GRANDMAISON (cf. *R. Phil.*, III, pp. 540-541) vient de paraître chez Gabriel Beauchesne. (Paris, 1934, x + 316 pp.). Ce deuxième volume — *Retraites* — est consacré à « la vie apostolique » et à « la vie de foi », et certains des entretiens qu'il rapporte empruntent leur cadre aux *Exercices* de saint Ignace.

Nous accueillons avec joie la publication de la belle revue *Idealismus. Jahrbuch und Bibliothek für die idealistische Philosophie*, que dirige M. Ernst HARMS et qu'édite la maison Rascher et C<sup>ie</sup>, de Zürich. Le premier volume qui vient de paraître (1934, 277 p.) ne renferme pas seulement de nombreux articles originaux, dus à une collaboration internationale et consacrés aux thèmes capitaux du « Moi », de l'« Esprit » et de « l'Absolu », mais encore des notions biographiques (W. Dilthey, F. H. Bradley, F. Ravaisson), de copieuses bibliographies consacrées à Schelling et à Hegel en Allemagne et une foule de comptes-rendus intéressants les domaines les plus divers. Ce plan général doit être observé dans tous les numéros suivants de la Revue : par là *Idealismus* fournira aux métaphysiciens une lecture fructueuse et aux historiens de la philosophie des instruments de travail fort précieux.

*Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. Publié sous la direction de Marcel VILLER, assisté de F. CAVALLERA et J. DE GUIBERT. Fascicule III. *Anglaise (Spiritualité). Ascèse, Ascétisme*. Col. 641-col. 960. Paris, G. Beauchesne, 1934.

Nous avons rendu compte ici même des deux premiers fascicules de ce *Dictionnaire (Recherches Philosophiques, III, pp. 541-542)* et dit l'objet, l'esprit et les mérites de cette vaste et utile publication. Quelques-uns des reproches que nous formulions alors tombent ici. La matière de ce troisième fascicule est heureusement distribuée et la masse des articles de doctrine équilibre celle des nombreuses notices historiques. Par ailleurs, l'article « Ascèse », s'il ne tient peut-être pas encore suffisamment compte des données de la mystique comparative, consacre néanmoins bon nombre de colonnes aux pratiques et aux théories ascétiques de l'antiquité païenne. Les sujets traités offrent la plus grande variété. Un groupe d'articles est constitué par des monographies historiques consacrées à tel ou tel spirituel occidental ou oriental. Je relève parmi les plus importants les articles « Anselme » (Mähler), « Antoine » (Bardy) — tous deux peut-être un peu courts —, « Aphraate » (Hausherr) — excellent, et fruit d'une étude personnelle sur le texte syriaque —, « Arnould ». D'autres articles traitent de divers mouvements spirituels pris dans leur ensemble ou dans leur continuité historique : par exemple, « Pères Apostoliques » (Lebreton), « Apostoliques » (Vernet), « Spiritualité Anglaise »



(Canivez) et « Anglicane » (Harton), et le très instructif et original tableau de la « Spiritualité Arménienne » donné par I. Hausherr. On peut également mettre à part un certain nombre d'articles qui retracent l'histoire d'une théorie ou d'un ouvrage ascétique ou mystique : tels les articles sur « Apatheia » (Bardy) et « Apophtegmes » (Cavallera), ce dernier insuffisant, puisque l'histoire de la tradition manuscrite du texte n'est pas encore débrouillée. Nous trouvons, enfin, des articles plus nettement doctrinaux : « Sanctification des Anormaux » (Tonquédec), « Apostolat » (Cuttaz), « Apparitions (Tonquédec) — qui sera complété par l'article « Visions » —, « Application des sens » (Maréchal), « Aridité » (Daeschler), « Art et Spiritualité » (Léonard) — complet, bien informé et personnel —, « Ascèse » (Guibert et Olphe-Galliard) — inachevé. Signalons quelques taches par ci par là : je ne crois pas que l'interprétation donnée col. 763 de l'« Hymne de l'Âme » des *Actes de Thomas* soit exacte. Il y aurait eu profit à utiliser et citer à l'article « Aridité » le mémoire de P. Alphanhéry sur quelques documents médiévaux relatifs à l'acédia publié dans le *Journal de Psychologie* de 1929. Trop de fautes d'impression et d'accentuation dans les termes grecs de l'art. « Ascèse », notamment col. 939-940. Col. 942, lire Macrobie *Saturn.*, et non *Satire*. Col. 950, « Dyonisios Zagreus » (!). Col. 954, lire ἀποπροηγμένα. Enfin, pourquoi (col. 951) faire vivre aux <sup>ve</sup> et <sup>vi</sup> siècles avant J.-C. les disciples d'Aristoxène ?

i

C. P.

D. DRAGHICESCO. *Vérité et Révélation*. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris, Librairie Félix Alcan, 1934, 2 vol. in-8°, XIV + 1050 p.

Les deux gros volumes de M. Draghicesco témoignent d'une grande bonne volonté. Le dessein en est généreux : les vicissitudes de la Conférence du Désarmement ne sont point étrangères à la conception de cette œuvre, qui voudrait montrer à l'humanité le chemin de sa rédemption (p. vi). L'auteur s'est imposé une somme considérable de lectures, qui entraîne le lecteur dans le tourbillon d'une enquête *de omni re scibili*. On regrettera pourtant que certains chapitres, par exemple celui qui est consacré à la phénoménologie (I, 238 et ss.) soient tout entiers de seconde main. Il semble qu'ici un contact direct avec les textes eût heureusement « informé » la pensée de l'auteur, et peut-être modifié sa façon de philosopher. Car on n'ose vraiment dire que son labeur, certes indéniable, ait abouti à une réussite philosophique ; les doctrines les plus diverses sont confrontées comme des objets, pesées comme des choses, choisies, rejetées ou dosées comme des recettes. Le thème fondamental qui assure le lien assez lâche de la recherche, c'est que « le globe terrestre est comme un œuf immense où Dieu serait contenu en germe dans la substance vive de l'humanité (p. 2) ». L'idée de Dieu est la plus haute expression de l'âme humaine ; en prolongeant à l'infini les facultés de cette âme, on peut anticiper sur le terme de l'évolution progressive dans laquelle est

engagée l'humanité historique : la réalisation de Dieu dans l'humanité, ou pour mieux dire : la déification de l'humanité, et l'avènement de la Cité de Dieu. Que de bonnes âmes fassent éclore leurs rêves à l'ombre de Bergson ou de Vivekananda, on n'y voit nul inconvénient ; mais sérieusement, est-ce un « Dieu » que l'humanité est en train de « couvrir » ?

H. CORBIN.

## NOTULES

S. THOMAE DE AQUINO. *Summa contra gentiles*. Editio leonina manualis, gr. 8°, p. VIII + 582. Romæ, apud sedem Commissionis leoninæ (Herder-Desclée), 1934 [prix : l. 20].

Tout le monde connaît la fondamentale édition « léonine » des œuvres de saint Thomas. Tout le monde la connaît, mais peu de gens possèdent ses magnifiques *in-folios*. Aussi faut-il se féliciter, et féliciter la Commission léonine, de la parution de cette petite édition de la *Somme contre les gentils* (sur laquelle nous reviendrons) qui rend le texte critique de l'œuvre de saint Thomas accessible à toutes les bourses. Formons le vœu que ce début ne reste pas isolé, et que la Commission nous donne également une édition « manuelle » de la *Somme Théologique*.

MAGISTRI ECKARDI, *Opera latina, Super oratione dominica*. Ed. R. KLIBANSKY, cum prae-fatione generali, 8°, p. XVII + 17. Lipsiæ, in ædibus F. Meiner, 1934.

La nécessité de posséder une édition critique des œuvres latines de Maître Eckhart ne fait aucun doute. A vrai dire, elle ne faisait jamais de doute, du moins depuis que Denifle les avait découvertes. Mais il est plus facile d'écrire sur Maître Eckhart que de l'éditer ; et même que de le lire. Aussi a-t-il fallu attendre l'année 1932 et la rencontre du R. P. G. Théry, O. P., avec l'éditeur de Nicolas de Cues, M. R. Klibansky, pour mettre l'entreprise sur pieds. Le premier fascicule contient une importante préface de M. Klibansky et le texte du commentaire (sermon) sur l'oraison dominicale d'Eckhart. Œuvre de jeunesse, dans laquelle Maître Eckhart suit assez servilement saint Thomas (fait, en lui-même, fort important), le sermon ne présente d'intérêt qu'en tant qu'il annonce parfois les thèses hardies que M. Eckhart soutiendra plus tard. Mais il permet de former un jugement sur le caractère de l'édition. Elle se conforme aux principes élaborés et établis pour la belle édition de Nicolas de Cues, c'est-à-dire, nous donne en une triple série de notes : a) l'apparat critique, b) les sources, c) les *testimonia* (notamment les annotations marginales de N. de Cues) et passages parallèles, et peut hautement revendiquer le titre d'édition *critique*. L'édition entreprise sous les auspices de l'Institut historique dominicain de sainte Sabine à Rome, dirigée par MM. Théry et Klibansky avec la collaboration de Dom



Bascour, M. Cartagnoli, les R. P. Dondaine et Laurent et M. Sikes comprendra toutes les œuvres latines de M. Eckardt ainsi qu'un *index* et un recueil de sources biographiques.

Au moment de mettre sous presse nous recevons les *Prologues* de l'*Opus tripartum* (fasc. II) édités par Dom H. Bascour. Nous aurons donc l'occasion de revenir sur cette magnifique édition (v. notre compte-rendu du fasc. I dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 1935.)

BIBLIOTHEK WARBURG, *Vorträge* 1930-1931, 8°, p. XII + 304 + 30 planches, Leipzig, Teubner, 1932.

Le volume XI des *Vorträge der Bibliothek Warburg* est consacré au problème des survivances antiques en Angleterre. Il contient 9 articles, examinant les divers aspects de cette question : M. E. JACOB étudie quelques aspects de l'influence classique dans l'Angleterre médiévale ; M. H. LIEBESCHUTZ, *Le sens du savoir chez Roger Bacon* ; M. J. THOMSON, *Érasme en Angleterre* ; M. W. SCHIRMER-CHAUCER, *Shakespeare et l'Antiquité* ; M. G. FISCHER, *Inigo Jones et le style théâtral de la Renaissance* ; M. E. CASSIRER, *Schaftesbury et la renaissance du platonisme en Angleterre* ; E. WIND, *L'idée de l'humanité et le portrait héroïsé dans la culture anglaise du XVIII<sup>e</sup> siècle* ; M. E. SÉLIN COURT, *Classicisme et romantisme dans la poésie de Walter Savage Landor* ; enfin Sir R. LIVINGSTONE, *La position et la fonction des études classiques dans l'éducation anglaise moderne*. Un double index complète ce beau volume dû — comme tous les volumes de la Bibl. Warburg — à la collaboration de savants anglais et allemands.

Le riche contenu du volume intéressera tout « honnête homme », le philosophe se reportera surtout aux articles de M. Jacob qui suit l'état des études latines en Angleterre depuis les écoles de Jarrow et de York jusqu'à la Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle représentée par la poésie de Lawrence et Durham ; celui de M. Liebeschütz qui présente Roger Bacon sous l'aspect de « pragmatiste religieux » et comme l'héritier du syncrétisme sicilien, donc de l'antiquité (union de la Bible et du Hermétisme, ce qui, à vrai dire, paraît plus suggestif que fondé) ; et celui de M. Cassirer, qui fait suite à son ouvrage bien connu sur l'École de Cambridge et selon qui Shaftesbury est peut-être le seul penseur anglais du XVIII<sup>e</sup> siècle pour qui l'antiquité représente quelque chose (p. 141).

Signalons aussi l'article de M. THOMSON sur *Érasme en Angleterre*.

A. K.

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. Verlaïne. — Hollande, J.-A. Bierens de Haan. — Roumanie, I. Brucar. — Suisse, A. Reymond.

#### IV. COMPTES RENDUS ET ÉTUDES CRITIQUES.

339 ouvrages et articles analysés.

Un très fort volume in-8° raisin..... 60 francs.

II

1932-1933

### SOMMAIRE

#### NOTE PRÉLIMINAIRE.

#### SYMPOSIUM SUR LES TRANSCENDANCES.

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

#### II. PHILOSOPHIE LINGUISTIQUE, PSYCHOLOGIE ET PÉDAGOGIE.

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

#### III. LOGIQUE ET PHILOSOPHIE DES SCIENCES.

Cl. Chevalley, *Rigueur et méthode axiomatique*. — H. Lipps, *Les modalités du jugement*.

#### IV. DOCUMENTS ET ÉTUDES CRITIQUES.

Jean Baruzi, *Le point de rencontre de Bergson et de la mystique*. — Gabriel Marcel, *Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers*. — J. Wahl, *Heidegger et Kierkegaard*. — H. Corbin, *Pour l'anthropologie philosophique : Un traité persan inédit de Suhrawardî d'Alep*.

#### V. LA PHILOSOPHIE A L'ÉTRANGER.

Grande-Bretagne, J. Laird. — Belgique, L. Verlaïne. — Pologne, Th. Goscicki. — Roumanie, I. Brucar.

#### VI. ANALYSES ET COMPTES RENDUS.

247 ouvrages et articles analysés.

Un très fort volume in-8° raisin..... 75 francs.

III

1933-1934

SOMMAIRE

Ch. Lalo, *Albert Späier* (1883-1934). — E. Meyerson, *La notion de l'identité*.

I. SYMPOSIUM SUR LE TEMPS, L'ÊTRE ET L'ESPRIT.

A. Rivaud, *Remarques sur la durée*. — C.-A. Strong, *L'Être et le devenir*. — G. Marcel, *Esquisse d'une Phénoménologie de l'Avoir*. — F.-H. Hallett, *Subjectivité, Médiation, Phénomène et Réalité*. — M. Souriau, *La Matière, la Lettre et le Verbe*. — P. Lachèze-Rey, *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*. — E. Souriau, *Spissitudo Spiritualis*. — J. Wahl, *Sur quelques catégories kierkegaardienues : l'Existence, l'Individu isolé, la Pensée subjective*.

II. VALEURS PRÉALABLES ET MÉTAPHYSIQUE.

P. Masson Oursel, *L'illimité selon le germanisme et selon l'Inde*. — H. Gouhier, *Digression sur la Philosophie à propos de la Philosophie chrétienne*. — A. Späier, *Démon et caractère de Nietzsche*. — H. Corbin, *La Théologie dialectique et l'histoire*.

III. BIOLOGIE, PSYCHOLOGIE, PHILOSOPHIE, LINGUISTIQUE.

L. Verlaine, *L'Instinct et l'Intelligence chez les Oiseaux*. — G. Bachelard, *Le monde comme caprice et miniature*. — H.-J. Pos, *Les Particules, leurs fonctions logiques et affectives*. — E. Minkowski, *La Lutte intérieure*.

IV. LOGIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIE.

E. Dupréel, *La Probabilité ordinale*.

V. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

J. Laird, *Opinions récentes sur Hume*. — E. Carcassonne, *La Bhagavad Gita devant la critique contemporaine*.

VI. LA PHILOSOPHIE A L'ÉTRANGER.

T. Gosticki, *Le développement actuel des recherches philosophiques en Pologne*.

VII. COMPTES RENDUS ET REVUES GÉNÉRALES.

183 ouvrages et articles analysés.

Un très fort volume in-8° raisin..... 75 francs.

Paris-Lille. — Imp. A. TAFFIN-LEFORT. 36-2-35.

OUVRAGES PHILOSOPHIQUES

EXTRAIT DE NOTRE CATALOGUE GÉNÉRAL

Bibliothèque

de

Philosophie

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. 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 au programme des œuvres pourtant capitales, les circonstances leur imposant de songer aux éditions existantes plutôt qu'à l'importance réelle des ouvrages. Les œuvres qu'on ne trouve pas facilement restent en marge de l'enseignement, elles sont donc mal connues.

La BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE veut donc combler une lacune. Les textes qu'elle publie sont choisis de telle sorte qu'ils puissent servir de point de départ pour les éditions complètes. Elle se propose de donner sous une forme simple l'ensemble des œuvres des grands philosophes.

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.

Les textes ont été établis avec le plus grand soin. Ils sont précédés d'instructions destinées à en faciliter la compréhension.

CONDORCET:

*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.*

Texte revu et présenté par O. H. PRIOR, professeur à l'Université de Cambridge.

Un volume. Broché. . . . 20 fr.

COURNOT:

*Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes.*

Texte revu et annoté par F. MENTRE

2 vol. vendus ensemble, br. 60 fr.

DESCARTES:

*Regulae ad directionem ingenii.*

Texte revu, traduction, introduction et notes par G. LEROY.

Un volume. Broché. . . . 20 fr.

*Lettres sur la morale.*

Texte présenté, revu et annoté par J. CHEVALIER.

Un volume. Broché. . . . 30 fr.

RAVAISSON:

*Testament philosophique et fragments.*

Texte revu et annoté par DEVIVATZÉ

agréé de philosophie.

Un volume. Broché. . . . 20 fr.

L'œuvre philosophique de Cournot, peu lue de ses contemporains, connaît aujourd'hui la faveur du public. Elle le mérite par sa solidité, sa pénétration, sa richesse. Cournot est l'un des grands penseurs français du XIX<sup>e</sup> siècle.

C'est une œuvre profonde et sereine, respectueuse des grandes traditions qui font la noblesse d'un pays. L'auteur, attentif aux réalités économiques et sociales a prévu les désordres qui menacent la civilisation toute entière, mais garde sa conviction que « la raison finit toujours par avoir raison ».

Les "Regulae" ont été écrites par Descartes lorsqu'il arrivait à sa maturité; de là leur intérêt. Le but en est tout à fait net et le titre même l'indiquerait suffisamment si Descartes n'avait pris la peine de le souligner à plusieurs reprises: il s'agit d'énumérer les règles à suivre pour diriger l'esprit dans la recherche de la vérité.

Descartes n'a jamais séparé dans son esprit les préoccupations pratiques de la recherche spéculative... Mais toujours circonspect et soucieux de ne rien publier qui ne fut au point, il eut sans doute emporté dans sa tombe le secret de sa morale sans l'occasion de cette correspondance avec la princesse Elisabeth et la reine Christine, qui, par leur fortune et leur esprit comptent parmi les figures les plus intéressantes du XVII<sup>e</sup> siècle.

On lira avec un intérêt passionné cet ouvrage capital et peu connu du grand précurseur de Bergson. D'autant que ce précieux volume est complété justement par la notice que Bergson consacre à l'auteur.

ARNOLD REYMOND  
Professeur à l'Université de Lausanne  
**LES PRINCIPES  
DE LA LOGIQUE  
ET LA CRITIQUE  
CONTEMPORAINE**

Un vol. in-16 broché . . . 25 fr.

BACHELARD (Gaston)  
Professeur  
à la Faculté de Lettres de Dijon  
**LES INTUITIONS  
ATOMISTIQUES**  
(Essai de classification)  
Un vol. in-16 Jésus. Broché 15 fr.

BREHIER (Emile)  
Professeur à la Sorbonne  
**LA PHILOSOPHIE  
DE PLOTIN**  
Un vol. in-16 Jésus. Broché 15 fr.

CHEVALIER (Jacques)  
Professeur à l'Université de Grenoble  
**L'HABITUDE**  
Essai de  
Métaphysique Scientifique  
Un vol. in-16. Broché . . 18 fr.

COMBES (Marguerite)  
**LE RÊVE  
ET LA  
PERSONNALITÉ**  
Préface de M. André LALANDE.  
membre de l'Institut  
Un vol. in-16 Jésus. Broché. 20 fr.

LALANDE (André)  
Membre de l'Institut,  
Professeur à la Sorbonne  
**LES THÉORIES  
DE L'INDUCTION  
ET DE  
L'EXPÉRIMENTATION**  
Un vol. . . . . 20 fr.

Cet ouvrage a pour but essentiel de souligner la signification et la portée des positions initiales prises par la logique moderne.

Monsieur ARNOLD REYMOND qui a été à deux reprises, invité par la Faculté des Lettres de Paris, pour y professer des leçons sur la logique algorithmique, était particulièrement qualifié pour écrire cet ouvrage; il suscitera chez les lettrés français de l'intérêt pour des sujets qui malgré leur aspect formel, touchent au problème même de la vérité.

M. Gaston BACHELARD qui enseigne la philosophie à la Faculté des Lettres de Dijon a écrit plusieurs ouvrages de philosophie scientifique et d'histoire des sciences. Il était donc tout préparé par ses travaux antérieurs pour donner un tableau général des intuitions naïves et savantes de l'atomisme philosophique et scientifique.

On ne trouvera pas dans ce livre un exposé complet de toute la philosophie de Plotin. L'auteur a borné son étude à ce que Plotin appelle d'un nom d'ensemble "l'intelligible"; elle s'arrête là où, selon son expression « s'arrêtent les choses divines », c'est-à-dire à l'âme au-dessous de laquelle il n'y a plus que le désordre et la laideur de la matière.

A cette étude des "choses divines", l'Un, l'Intelligence et l'Âme, M. Emile BREHIER a pourtant laissé le titre de PHILOSOPHIE DE PLOTIN, parce que là est le cœur de la pensée de Plotin. Le type nouveau d'idéalisme créé par Plotin constitue, dans l'histoire de la philosophie, une force indépendante et solide, dont le trait essentiel, qui persiste à travers tous les siècles, est l'affirmation de la complète autonomie de la vie de l'esprit.

C'est sur le problème de l'habitude que s'est opéré le renouveau métaphysique de notre âge, particulièrement en France. Mais il restait à confronter les vues des philosophes avec les immenses acquisitions des sciences physiques, biologiques, psychologiques et morales, à tâcher de saisir exactement le point de contact des divers ordres, matière, vie, esprit, où chacune des sciences spécialisées se cantonne, afin d'en définir les relations, la continuité et la discontinuité, le conditionnement et la subordination, en un mot l'usage et le sens. C'est à quoi s'est efforcé M. Jacques CHEVALIER.

Le talent philosophique et littéraire dépensé dans ce livre est très grand...  
D. M. FESTUGIÈRE.

Ce volume est une excellente contribution à l'étude des rêves. Riche de documents et de faits soigneusement analysés, il permet de mieux fixer la physionomie de notre personnalité inconsciente si peu connue de nous et qui a cependant une part importante à notre vie. Des éléments fort curieux de nos rêves sont décrits avec finesse et précision, par exemple la malice inconsciente qui s'y révèle parfois, les clichés, le dédoublement du moi, les projections de la destinée, le sentiment du *déjà vu*. Les cas étudiés confirment la théorie suivant laquelle le rêve présente une signification symbolique traduisant la personnalité du rêveur.

(Archives de Philosophie)

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

Dans une langue ferme et claire M. Lalande étudie la technique, les principes et le fondement de l'induction. Comment se fait le passage des faits aux lois? Comment l'induction complète-t-elle l'expérimentation? Quels sont les procédés légitimes et les procédés féconds de ces disciples? L'interprétation explicative de la Nature est-elle possible? Jusqu'où peut-elle aller et qu'elles certitudes nous donne-t-elle? Telles sont les principales questions traitées dans ce gros ouvrage.

Etienne GUILLOU.

(Bulletin de l'Alliance Française en Hollande)

EDOUARD LE ROY  
Membre de l'Institut  
Professeur au Collège de France

**LA PENSÉE  
INTUITIVE**  
2 vol. in-16 Jésus, vendus séparément  
Brochés. Le Tome I . . . 15 fr.  
Le Tome II . . . 20 fr.

**L'EXIGENCE  
IDÉALISTE  
ET LE FAIT  
DE L'ÉVOLUTION**  
Un volume . . . . . 20 fr.

**LES ORIGINES  
HUMAINES  
ET L'ÉVOLUTION  
DE L'INTELLIGENCE**  
Un volume . . . . . 20 fr.

PIUS SERVIEN  
Docteur es Lettres  
**LES RYTHMES  
comme introduction  
physique  
à l'esthétique**  
Un volume. Broché . . . 12 fr.  
**LYRISME  
ET  
STRUCTURES  
SONORES**  
Un volume. Broché . . . 15 fr.

Le problème de l'intuition est aujourd'hui au premier plan de l'actualité parmi les philosophes. Mais certains n'y voient que la matière d'effusions lyriques, tandis que d'autres s'en font un objet de scandale intellectuel. Contre ceux-ci et contre ceux-là, le présent ouvrage prétend montrer, dans la voie ouverte par M. Bergson, que l'intuition bien comprise est pensée véritable, ayant sa discipline et sa méthode. Seulement — comme la métaphysique elle-même, qui en constitue l'œuvre principale et en manifeste le rôle nécessaire, — c'est la pensée « au delà du Discours ».

L'auteur s'attache tout d'abord à définir et à étudier l'instrument et la démarche essentielle de la Pensée définitive.

Puis à établir que la pensée intuitive relève d'une méthode proprement dite, régulière et, à sa façon, positive, comparable à celle dont parlent, dans l'ordre de la spiritualité, les maîtres de la vie intérieure.

Un second volume complète ces vues en discutant la discipline de l'invention, le problème de la vérité, enfin la valeur de la pensée intuitive et les moyens de parvenir par elle à un savoir absolument vrai.

Deux thèses corrélatives résument l'essentiel des conclusions obtenues dans cet ouvrage : *la vie est invention et elle est habitude*. Le premier caractère explique les faits de genèse, de création, de progrès; le second, ceux de fixation ou de dégénérescence en mécanisme inertiel, en matière. Tout porte à penser que la vie intrahumaine, dans son état actuel, est presque entièrement réduite en habitudes matérialisées, mécanisées. Mais tout porte à penser aussi qu'il n'en fut pas toujours de même et que l'histoire paléontologique ne se laisse vraiment comprendre qu'à la condition d'introduire le facteur psychique de l'invention.

Ces questions sont étudiées dans une perspective de philosophie idéaliste et de science, étroitement conjuguées. Elles amènent de proche en proche à l'examen des principaux problèmes de la biologie transformiste, pour terminer par ceux du vitalisme et de la finalité.

Ce volume a été signalé par la Commission Nationale française de Coopération Intellectuelle, comme un des 40 ouvrages remarquables, publiés en France en 1927.

L'objet essentiel de cet ouvrage est d'appliquer au problème capital les origines humaines, les principes généraux antérieurement définis à propos de l'évolution animale. Mais ces principes eux-mêmes sont repris, l'application qui en est tentée permettant sur eux un retour de lumière d'où ils sortent mieux éclaircis.

Une large place est réservée dans ce volume aux exposés et discussions des données scientifiques. Mais on n'y perd jamais de vue la philosophie proprement dite. A ce dernier égard, le dessein final est une restauration des idées de finalité et de création dans un cadre de métaphysique idéaliste où elles n'entraînent aucune rupture des principes de l'expérience positive.

... Des œuvres capitales, non seulement pour l'esthéticien mais aussi pour le critique littéraire.  
FR. LEFÈVRE. (*La Voix*).

Il est indéniable que M. PIUS SERVIEN a renouvelé la métrique moderne.

P. COUSSIN. (*L'agrégation*)

Pour mener à bien une étude aussi ardue, et nous en donner le fruit d'une manière aussi simple, sur un ton qui emporte la conviction, il fallait une tête bien construite, une sensibilité remarquable à tout ce qui est l'âme même de toute beauté. De telles recherches vont loin : elles en appellent d'autres et les éclairent par avance.

Ch. GROLLEAU. (*Vient de Paraître*).

M. PIUS SERVIEN propose une très ingénieuse notation chiffrée, qui permet de faire apparaître avec une lumineuse simplicité, la structure de tous les rythmes. L'application qui est faite de cette méthode à Atala, paraît tout à fait heureuse.

## PRINCIPES D'ESTHÉTIQUE

Problèmes d'art  
et Langage des Sciences

Un volume. Broché . . . 13 fr.

Cet ouvrage permet de voir la pensée scientifique s'emparer enfin du domaine de l'esthétique qui semblait lui être à jamais fermé.

C'est la poésie et la science qui sont mises ici réellement en rapport, par le contact de leur esprit et non de leurs mécanismes.

SECOND (J.)

Professeur  
à la Faculté des Lettres de Lyon

## L'ESTHÉTIQUE

### DU SENTIMENT

Un vol. in-16 Jésus. Broché 12 fr.

Le sentiment n'est plus de mode aujourd'hui, « l'art pur » la « poésie pure » ne sont tels, nous assure-t-on que parce qu'ils le prouvent aussi bien dans leur création que dans leur substance. C'est un point de vue. Ce n'est pas celui de M. Segond. Il parle en homme nativement épris des expressions de la beauté et qui a toujours fréquenté les ouvrages des poètes, des musiciens et des artistes, non pour vérifier leurs dogmes ou pour en élaborer mais pour recevoir d'eux des principes d'exaltation spirituelle. Aussi tient-il, et démontre-t-il au cours de ce remarquable livre qu'une « esthétique réelle n'est pas une logique, mais une psychologie du sentiment stylisé ».

(Revue bibliographique belge)

WALLON (Henri)

## LES ORIGINES DU CARACTÈRE CHEZ L'ENFANT

Un vol. in-16, broché . . . 20 fr.

L'étude de l'enfant est une de celles qui se sont montrées les plus fertiles en découvertes, à condition bien entendu, de ne pas se le représenter *a priori* sur le type de l'adulte. Bien des façons de sentir et de penser qui paraissent primitives chez l'adulte et sans lesquelles l'exercice de la sensibilité et de la pensée est communément regardé comme inconcevable, n'existent pas chez l'enfant, à qui pourtant il est impossible de refuser sensibilité et pensée. Mais il a des manières de sentir et de penser encore brutes et dont les complications successives peuvent nous donner la clef non seulement de bien des troubles psychiques observables chez l'adulte, mais aussi de la structure et du dynamisme intimes, qui sont propres à la pensée normale elle-même.

## Recherches

### philosophiques

Ainsi que veut l'indiquer son titre de Recherches, le grand intérêt de ce recueil annuel est d'exprimer les tendances nouvelles, pas encore complètement développées qui se font jour en philosophie non seulement en France mais dans les pays les plus divers.

Par les études originales qu'il contient, par ses comptes rendus et ses revues générales, il constitue un précieux instrument d'information et se place au premier rang des publications philosophiques.

Les « Recherches Philosophiques » publiées sous la direction de A. KOYRÉ, H. CH. PUECH, A. SPAÏER, paraissent tous les ans au mois de Mai en un fort volume de 500 à 600 pages.

Déjà parues : 1<sup>re</sup> année 1931-1932 un vol. in-8° raisin. Broché . . . 60 fr.  
2<sup>e</sup> année 1932-1933 un vol. in-8° raisin. Broché . . . 75 fr.  
3<sup>e</sup> année 1933-1934 un vol. in-8° raisin. Broché . . . 75 fr.

PAUL HAZARD

Professeur au Collège de France

## La Crise de la Conscience européenne (1680-1715)

- 1) Les grands changements psychologiques ;
- 2) Contre les croyances traditionnelles ;
- 3) Essai de reconstruction ;
- 4) Les valeurs imaginatives et sensibles.

2 volumes vendus ensemble, brochés . . . 60 fr.  
1 volume de notes vendu séparément, broché . . . 20 fr.



# RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

publiées par

A. KOYRÉ H.-CH. PUECH A. SPAIER

III

1933-1934

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



# 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, ÉDOUARD LE ROY,  
SYLVAIN LÉVI, L. LÉVY-BRUHL, 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 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

III

1933-1934



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



# SOMMAIRE

Ch. Lalo. Albert Spaier (1883-1934). . . . .	vii
E. Meyerson. La notion de l'identique. . . . .	1

## I

### SYMPOSIUM SUR LE TEMPS, L'ÊTRE ET L'ESPRIT

A. Rivaud. Remarques sur la Durée. . . . .	19
C. A. Strong. L'Être et le Devenir. . . . .	34
G. Marcel. Esquisse d'une Phénoménologie de l'Avoir. . . . .	58
F. H. Hallett. Subjectivité, Médiation, Phénomène et Réalité. . . . .	77
M. Souriau. La Matière, la Lettre et le Verbe. . . . .	89
P. Lachèze-Rey. Réflexions sur l'activité spirituelle constituante. . . . .	125
E. Souriau. Spissitudo Spiritualis. . . . .	148
J. Wahl. Sur quelques catégories kirkegaardiennes : l'Existence, l'Individu Isolé, la Pensée subjective. . . . .	171

## II

### VALEURS PRÉALABLES ET MÉTAPHYSIQUE

P. Masson-Oursel. L'Illimité selon le germanisme et selon l'Inde. . . . .	203
H. Gouhier. Digression sur la Philosophie à propos de la Philosophie chrétienne. . . . .	211
A. Spaier. Démon et caractère de Nietzsche. . . . .	237
H. Corbin. La théologie dialectique et l'histoire. . . . .	250

## III

### BIOLOGIE, PSYCHOLOGIE, PHILOSOPHIE LINGUISTIQUE

L. Verlaine. L'Instinct et l'Intelligence chez les Oiseaux. . . . .	285
G. Bachelard. Le Monde comme caprice et miniature. . . . .	306
H.-J. Pos. Les Particules, leurs fonctions logiques et affectives. . . . .	321
E. Minkowski. La lutte intérieure. . . . .	334

## IV

### LOGIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIE

E. Dupréel. La probabilité ordinale. . . . .	347
--	-----

## V

### HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

J. Laird. Opinions récentes sur Hume. . . . .	363
E. Carcassonne. La Bhagavad Gîtâ devant la critique contemporaine. . . . .	382

## VI

### LA PHILOSOPHIE A L'ÉTRANGER

T. Goscicki. Le développement actuel des recherches psychologiques en Pologne. . . . .	413
--	-----

## VII

### COMPTES RENDUS ET REVUES GÉNÉRALES

#### PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

A. EGGENSPIELER. <i>Durée et instant. Essai sur le caractère analogique de l'être</i> (G. BACHELARD). . . . .	423
S. CARAMELLA. <i>Senso comune, teoria e pratica</i> (M. Souriau). . . . .	425
<i>Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten</i> , t. I (A. Spaier). . . . .	426
H. ADOLPH. <i>Personalistische Philosophie</i> (A. Spaier). . . . .	427

2 1934. 508

## PHÉNOMÉNOLOGIE

W. ILLEMANN. <i>Husserls vor-phänomenologische Philosophie</i> (A. Kojevnikoff)	428
FR. WEIDAUER. <i>Kritik der Transzendental-Phänomenologie Husserls</i> (A. Kojevnikoff)	429
La <i>Phénoménologie</i> . Journées d'Etudes de la Société Thomiste, . . . A. Kojevnikoff	429
G. MISCH. <i>Lebensphilosophie und Phänomenologie</i> (A. Spaier)	431
J. WACH. <i>Das Verstehen in der Historik von Ranke bis zum Positivismus</i> (H. Corbin)	432
FR. BRENTANO. <i>Kategorienlehre</i> (H. Corbin)	433
W. DILTHEY. <i>Von deutscher Dichtung und Musik</i> (H. Corbin)	434
<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i> . H. 2 : Sonderheft zur theologischen Anthropologie (H. Corbin)	434
R. BULTMANN. <i>Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze</i> (H. Corbin)	435

## PSYCHOLOGIE

G. DUMAS. <i>Nouveau Traité de Psychologie</i> . II. Les fondements de la vie mentale. III. Les associations sensitivomotrices (A. Spaier)	440
A. KRONFELD. <i>Lehrbuch der Charakterkunde</i> (A. Spaier)	445
M. COMBES. <i>Le rêve et la personnalité</i> (A. Spaier)	447
<i>Character and Personality. An international Quarterly for psychological diagnostics and allied studies</i> (A. Spaier)	449
M. DORER. <i>Historische Grundlagen der Psychoanalyse</i> (A. Spaier)	450
M. SCHEERER. <i>Die Lehre von der Gestalt, ihre Methode und ihr psychologischer Gegenstand</i> (A. Spaier)	451
F. MICHAUD. <i>Ce qu'il faut connaître de l'homme par l'écriture</i> (A. Spaier)	452
A. PFAENDER. <i>Die Seele des Menschen</i> (A. Spaier)	453
R. MOURGUE. <i>Neurobiologie de l'hallucination</i> (A. Spaier)	455
J. LACAN. <i>De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité</i> (H. Ey)	457
M. PRADINES. <i>Philosophie de la sensation</i> . I. Le problème de la sensation II. La sensibilité élémentaire (A. Gurwitsch)	460

## ÉPISTÉMOLOGIE

A. MAYMONE. <i>Critica dei concetti dinamici</i> (G. Bachelard)	462
M. BOLL. <i>Qu'est-ce que le hasard ? l'énergie ? etc.</i> (A. Spaier)	463
A. EDDINGTON. <i>The Expanding Universe</i> (A. Kojevnikoff)	464
J. JEANS. <i>The new background of science</i> (A. Kojevnikoff)	464
H. WEYL. <i>The open world. Three lectures on the metaphysical implications of science</i> (A. Kojevnikoff)	464

## MORALE

H. REINER. <i>Der Grund der sittlichen Bindung und das sittliche Gute</i> (A. Spaier)	466
R. JUNOD. <i>Frédéric Rauh. Essai de biographie intellectuelle</i> (A. Spaier)	468
P. ARCHAMBAULT. <i>Témoins du spirituel</i> (M. Souriau)	470
E. DUPRÉEL. <i>Traité de Morale</i> (M. Souriau)	471

## LINGUISTIQUE

Bibliographie des ouvrages concernant la philosophie et la psychologie linguistiques parus de 1931 à 1933 (H. Pos)	473
--	-----

## HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Philosophie ancienne et patristique (H.-Ch. Puech)	487
Philosophie médiévale (H. Corbin, H.-Ch. Puech, P. Vignaux)	525
Philosophie moderne (H. Gouhier, M. Souriau, A. Spaier, J. Wahl, H.-Ch. Puech)	528

## DIVERS

J. HUBY. <i>Le discours de Jésus après la Cène</i> (H.-Ch. Puech)	541
<i>Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique</i> (H.-Ch. Puech)	541

## ALBERT SPAIER

1883-1934

Les Recherches philosophiques ont éprouvé cette année une perte cruelle. Albert Spaier, leur fondateur et le dévoué secrétaire de leur rédaction, est mort à Caen le 5 février 1934.

Il était né le 9 juillet 1883 à Jassy. Après des débuts laborieux et très méritoires dans l'enseignement en Roumanie, il entreprit des études de philosophie à la Sorbonne, dans des conditions difficiles, avec une énergie et une intelligence qui témoignaient déjà d'une haute valeur personnelle.

La guerre de 1914 interrompit cette préparation. Engagé volontaire le 25 août 1914 et naturalisé français bientôt après, Spaier reçut deux blessures et fut deux fois cité à l'ordre de son régiment.

La paix revenue, il entra dans l'enseignement universitaire. Après quelques suppléances aux lycées Condorcet et Louis-le-Grand et à celui de La Roche-sur-Yon, il fut reçu premier à l'agrégation de philosophie en 1920. Il professa aux lycées de Laval et de Poitiers avant d'être nommé en 1923 maître de conférences à la Faculté de Caen, où il était professeur titulaire depuis 1927.

Les œuvres maîtresses de Spaier sont les deux thèses qu'il soutint en 1927 à la Sorbonne avec un très brillant succès : *La Pensée concrète*, *Essai sur le Symbolisme intellectuel*, et *La Pensée et la Quantité*, *Essai sur la Signification et la Réalité des Grandeurs*. Ces ouvrages exposent les principes d'un rationalisme élargi, qui se refuse à laisser abdiquer l'esprit humain devant des réalités prétendues irrationnelles, ou des qualités qui seraient rebelles à toutes sortes de mesures.

Sa vive activité intellectuelle s'est dépensée dans des cours très appréciés, dont l'un sur *Quelques aspects de l'Idéalisme* a été publié par la *Revue des Cours et Conférences* en 1930-1931, en des communications à des Congrès de philosophie et de psychologie à Davos, à Bruxelles, à Paris, et dans de substantiels articles. La *Revue Philosophique* a publié de lui dès 1913 *l'Image mentale d'après les Expériences d'Introspection*, en 1922 *les Problèmes métaphysiques*

de la Mémoire, en 1929 des Remarques sur la Maladresse, en 1933 Cruauté, Violence et Colère ; la Revue de Métaphysique et de Morale en 1923 Bonnes Mœurs et Autonomie, en 1928 Pensée par Universaux et Pensée par Individus ; la Psychologie et la Vie deux articles de psychologie appliquée en 1931 et 1933 : La Timidité et Pour écrire plus vite ; sans parler des articles des Recherches philosophiques parus depuis 1931, que les lecteurs de ces lignes connaissent bien.

En 1925 un Mémoire sur Les différents types d'Images mentales et leurs rôles dans la Pensée avait mérité à Spaier le prix Saintour à l'Académie des Sciences morales et politiques.

Spaier savait mettre en de simples études critiques d'amples vues personnelles : ainsi dans les dernières pages qu'il ait publiées de son vivant : Éléments et Formes de la Sociabilité instinctive, dans le Journal de Psychologie de décembre 1933, où l'on sent l'amorce du prochain ouvrage qu'il méditait.

Dans ces travaux si variés se manifeste, avec une science très vaste, un esprit raisonneur et inventif à la fois, à l'aise aussi bien dans les abstractions les plus élevées et les plus subtiles de la métaphysique et de la logique, et dans les observations intérieures les plus pénétrantes et les plus nuancées.

Enfin, à un ami qui n'avait pu participer activement jusqu'à présent, et non sans regrets, aux Recherches philosophiques, il sera permis de dire ici qu'aux yeux de bons juges, l'œuvre la plus remarquable de Spaier, c'est l'organisation originale de ce périodique d'un esprit si vivant, dont il était le principal créateur et animateur. On sait qu'il avait su grouper une brillante équipe de penseurs, pris dans l'élite jeune et active de tous les pays, soucieux d'initiatives plus que de consécérations, et qui ont d'emblée placé cette publication au premier rang de celles qu'on peut lui comparer dans le monde philosophique. Au cours de sa dernière maladie, Spaier corrigeait encore les épreuves de ce troisième volume.

Ce grand travailleur a été enlevé prématurément en pleine activité. Tous ceux qui le connaissaient attendaient encore beaucoup de lui. C'est une perte très sensible pour la philosophie française. Que sa femme et ses deux enfants reçoivent ici un témoignage de la part bien sincère que tous ses amis prennent à leur deuil.

Charles LALO.

## RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

### LA NOTION DE L'IDENTIQUE <sup>1</sup>

Dans l'ensemble de nos travaux nous nous sommes appliqué à montrer que ce qu'il y a de foncièrement caractéristique dans l'action de l'esprit réagissant à l'égard des impressions que les sens lui apportent, doit être conçu comme une identification, une réduction à l'identique du divers qui ainsi lui parvient. Cependant on peut remarquer que nous n'avons nulle part tenté de donner une véritable définition de cette notion même de l'identique, laquelle se trouve ainsi être l'essence de l'*intellectus ipse* leibnizien. Y a-t-il là un défaut de notre méthode de recherche ou d'exposition ? Nous ne le croyons pas. Nos lecteurs savent (cf. C. P., §§ 259, 334 et suiv.) que nous sommes loin d'attribuer, en général, à la définition l'importance qu'on s'accorde souvent à lui reconnaître, le progrès de la pensée s'opérant, selon nous, plutôt par l'exemple. Or, c'est à décrire de quelle façon, dans les domaines les plus divers de l'effort intellectuel, se manifeste cette identification que sont véritablement consacrés les exposés que nous avons fournis. Ainsi, ils ne sont au total autre chose qu'une définition très développée de cette notion de l'identique, telle que la raison, effectivement, la met en jeu. Ajoutons encore qu'au point de vue pédagogique il eût été sans doute peu pratique d'étaler en quelque sorte de manière purement abstraite des complexités indispensables, mais que seule la pratique concrète du raisonnement est susceptible de justifier.

1. M. Émile Meyerson, dont la perte a été si douloureusement ressentie ici, comme dans tous les milieux philosophiques, a laissé un certain nombre d'articles, qu'un petit Comité de publication désigné par lui a été chargé de répartir entre les principales revues de philosophie. Ce Comité, croyant répondre en cela à la pensée de M. Meyerson et sur la proposition de M. Lévy-Bruhl, a eu la très grande obligeance de réserver aux *Recherches* les admirables pages que l'on va lire. Qu'il veuille bien, ainsi que la famille de M. Meyerson, trouver ici l'expression de notre gratitude la plus vive.

LA RÉDACTION.

Nos lecteurs ne s'y sont pas trompés, et l'absence de cette définition ne nous a jamais été reprochée par la critique compétente, parfois cependant (surtout au début de nos publications) plutôt peu favorable à nos principes et à nos résultats. Pourtant, après coup, strictement *a posteriori*, il ne sera peut-être pas inutile de formuler, dans cet ordre d'idées, un petit nombre d'aperçus théoriques, lesquels pourront, le cas échéant, aider à mieux préciser notre manière de voir.

L'identique, en son sens strict, cela est évident, ne saurait être autre chose que ce qui est entièrement *indiscernable*, c'est-à-dire qu'à quelque point de vue que l'on se place, *aucune* distinction ne doit subsister entre les notions que l'on affirme être reliées par ce rapport. Ce n'est pas là, si l'on y prend garde, tout à fait le sens dans lequel Leibniz parle en proclamant le *principe des indiscernables* (qui, on le sait, se trouvait déjà formulé chez Porphyre). Leibniz déclare en effet que l'on ne saurait découvrir deux indiscernables dans le réel, et la manière amusante dont il affirme avoir, par la diversité des feuilles d'un parc, démontré cette vérité aux invités de l'Électrice, confirme qu'il s'agit bien d'objets réels reconnus distincts au préalable. Si l'on entend expliciter la formule de Leibniz, il convient donc d'énoncer : les objets différant de position dans l'espace présentent nécessairement quelque autre propriété qui les diversifie. Si l'on se demande d'où nous vient cette croyance intime — laquelle évidemment précède et dépasse toute constatation expérimentale — on devra, semble-t-il, invoquer la conviction de ce que la notion de l'individuel, comme le dit Aristote, englobe l'infini, et qu'il est donc impossible que, dans l'infinie multiplicité des traits qui le caractérisent, *tout* soit pareil à ce qui se présente ailleurs.

Que si maintenant, dans la formule leibnizienne ainsi précisée, on substitue à l'espace le temps, il vient : un objet ne peut pas être identique à lui-même à deux moments du temps distincts. C'est tout simplement le sentiment que le réel est, de manière continue, modifié par l'écoulement du temps, ou, si l'on veut, c'est le sentiment même de cet écoulement du temps, que la science a précisé par la conception de l'accroissement de l'entropie, conséquence du principe de Carnot.

Constatons maintenant que si l'indiscernable, compris à la

manière de Leibniz (c'est-à-dire discernable *uniquement* par les conditions d'espace et de temps) n'existe pas dans le réel, l'explication scientifique néanmoins le met en œuvre sans scrupule. C'est là, en effet, le véritable fondement de toute conception mécaniste. Les atomes (d'une même espèce s'entend) se ressemblent rigoureusement les uns aux autres ; on a dit avec quelque justesse qu'ils ont l'air plutôt d'objets fabriqués par la main de l'homme que de ceux que crée la nature. On pourrait ajouter que l'outil de l'artisan même ne produit guère cette uniformité : il y faut la machine, la production mécanique. A ce point de vue encore, l'appellation de la théorie *mécanique* paraît donc assez appropriée. Seulement l'uniformité des atomes est encore plus complète que celle de n'importe quel objet fabriqué *en série* par la machine la plus perfectionnée, cette uniformité étant censée absolument parfaite. C'est que, si admirablement agencée que nous nous figurions la machine, ce qu'elle créera présentera cependant nécessairement des *bavures*, alors qu'il n'y en aura aucune, par hypothèse, dans les créations de notre esprit. Cette fois-ci, nous avons donc affaire à de vrais indiscernables (sauf toujours, bien entendu, pour ce qui est censé les distinguer dans le temps et dans l'espace). Mais cet indiscernable, cela est clair, a été projeté par l'esprit dans le réel. On ne saurait en douter quand on se remémore l'histoire des théories atomiques. Quand Newton, dans son *Optique*, exposait que tous les corps devaient être composés de « particules solides, dures, impénétrables, mobiles », quand Dalton adaptait la théorie atomique aux phénomènes chimiques, l'un et l'autre se représentaient certainement les atomes d'une même espèce connue identiques entre eux ; mais, bien entendu, ni l'un ni l'autre n'avaient jamais observé directement une telle particule ; on peut même douter raisonnablement que l'un ou l'autre aient espéré qu'un moment viendrait où une telle observation serait possible. Cependant, on sait que la science a réussi à accomplir ce miracle. Les données expérimentales acquises ne contredisent certainement pas l'affirmation d'identité. La mettent-elles absolument hors de doute ? Quand on réfléchit à l'étrangeté, à l'anomalie que constituerait l'apparition d'un tel identique — lequel serait, semble-t-il, en contradiction avec tout ce que nous voyons la nature créer ailleurs — on est porté à se montrer infiniment exigeant en ce qui concerne les preuves. Là où, comme dans les phé-

nomènes observés par M. Perrin, on étudie plutôt l'action d'un certain complexe de particules, l'uniformité peut évidemment n'être que statistique — on sait de reste à quel point cette notion de la moyenne constante issue du nombre est devenue importante dans la physique de nos jours. Mais même là où l'observation atteint l'élément lui-même, ne se peut-il pas que, vu la petitesse des grandeurs dont il s'agit, les erreurs inévitables des instruments nous dissimulent une diversité foncière ? Sans doute pourra-t-on objecter que tant que rien, dans les constatations faites, n'autorise une telle supposition, nous n'avons aucun droit d'y avoir recours. Cependant, n'est-il pas clair qu'en la passant sous silence nous obéissons au penchant métaphysique qui nous incline à poser une limite définie et définitive à nos recherches, en fixant notre imagination « comme avec un clou », selon la fameuse expression de Leibniz ? Il semble donc que quelque hésitation serait permise à ce propos.

Toujours est-il que l'identique imaginé, en son concept strict, n'est point l'indiscernable de Leibniz, lequel demeurerait discernable dans le temps et dans l'espace, mais un identique plus parfait, c'est-à-dire identique également à ces deux points de vue. Ce qui, à son tour, équivaut à l'affirmation qu'un objet ne saurait être rigoureusement identique qu'à lui-même, à l'endroit et au moment où nous l'observons.

Mais tout cela n'était-il pas, au fond, impliqué par notre définition de l'identique en tant qu'indiscernable ? Car en entendant relier deux notions par la relation d'identité, nous avons, bien entendu, posé cette dualité, c'est-à-dire affirmé qu'elles étaient discernables ; et le fait qu'après coup nous cherchions néanmoins à les considérer comme indiscernables n'est qu'une preuve de plus de cette espèce de syncrétisme ou de flottement de la raison, qui lui permet de concevoir simultanément des notions parfaitement contradictoires — syncrétisme et flottement qui constituent évidemment les conditions mêmes de son cheminement.

Nous pouvons d'ailleurs, à un point de vue un peu plus général encore, comprendre pourquoi il faut que l'identité parfaite entre deux objets constitue une impossibilité. Le positivisme prétend qu'un objet, pour la science, n'est qu'un ensemble de rapports. C'est à tort, car la science, d'accord avec le sens commun, suppose

bien que ces rapports se rattachent à un support, elle affirme l'existence du substrat. Mais il est exact, en effet, que l'objet est *aussi* un ensemble de rapports. Et si l'on admet, comme le font implicitement les physiciens (ou du moins comme ils l'ont fait généralement jusqu'à l'intrusion de l'indéterminé quantique) que l'univers constitue un tout fortement cohérent « comme un océan », selon l'expression leibnizienne, il est manifeste que la nature de chaque détail doit être conditionnée par le grand Tout et doit à son tour le conditionner. Toute chose doit être en relation avec toute autre, et connaître le tout d'un objet équivaudrait, comme on l'a dit, à connaître l'univers entier. Mais s'il en est ainsi, il est impossible qu'un objet ayant changé de place ou de temps demeure ce qu'il était. Il suffit d'ailleurs de considérer les conditions gravitationnelles pour s'en rendre compte. Chez Newton tout déplacement amène instantanément la modification de ces conditions dans l'univers entier. Chez M. Einstein, la ride met du temps à se propager, mais là encore la modification est inéluctable. Ainsi, la situation ne pouvant être strictement la même dans deux endroits ou à deux instants différents, l'identité apparaît *ipso facto* comme irréalisable, comme impossible, comme un concept contradictoire en lui-même.

Mais, se demandera-t-on, s'il en est ainsi, comment se fait-il que cette notion ait pu surgir, et comment la raison parvient-elle à l'utiliser ? Nous avons déjà répondu à cette question dans nos livres et avons également fait allusion à cette réponse dans ce qui précède. L'identique parfait est essentiellement inimaginable, mais aussi ne l'imaginons-nous jamais réellement tel. Toujours notre conception implique une sorte de réserve mentale : les choses seront identiques, mais *néanmoins* discernables. C'est ainsi que, quand nous parlons d'identifier, de rendre identique un divers, ce que nous voulons dire en réalité, c'est que nous entendons le rendre moins divers, plus identique qu'il n'était. L'identique lui-même apparaît comme situé, à la lettre, dans un lointain infini, mais ce n'est qu'en marchant vers cet idéal placé hors de son atteinte que la raison accomplit sa tâche.

L'identique ainsi compris n'est, par conséquent, qu'une notion-limite, et ce terme nous rappelle aussitôt que c'est ainsi également que le mathématicien qualifie cet infiniment petit qui forme la base des mathématiques modernes tout entières. La situation est, en

effet, si l'on y prend garde, assez analogue dans les deux cas. Que l'on nous comprenne cependant : nous entendons parler de la manière dont le mathématicien de nos jours justifie théoriquement nos procédés. Ce n'est pas là une réserve inutile. A l'origine, en effet, comme on le sait, le calcul fut accepté, on peut l'affirmer, à peu près sans justification véritable. Les indivisibles de Cavalieri sont certainement fort peu convaincants, et l'on peut en dire autant des considérations à l'aide desquelles Newton, en ayant recours à des notions de physique, avait tenté de fournir une base théorique ; on sait d'ailleurs que sa méthode fut promptement abandonnée au profit de celle de Leibniz. Or, Leibniz s'était contenté d'exposer brièvement, dans quelques pages des *Acta Eruditorum*, les rudiments de son calcul, en ne s'embarrassant pas le moins du monde de sa théorie. L'Hôpital fut le premier à exposer les choses de manière systématique, mais on chercherait vainement, chez lui encore, des éclaircissements décisifs sur les fondements. Pendant tout le XVIII<sup>e</sup> siècle, la situation, dans ce domaine, fut à peu près celle que nous connaissons en ce qui concerne les imaginaires ; ce qui justifierait la méthode, c'était proprement son succès, comme on le voit du reste par le fameux mot de Fontaine (*C. P.*, § 259). Ce qui veut dire, évidemment, que les objections théoriques subsistaient, objections fort troublantes, on le sait par les noms de ceux qui les ont soulevées (§ 260) ; l'on ne saurait douter, d'ailleurs, que ce furent des difficultés de cet ordre qui motivèrent l'abstention des géomètres grecs dans cet ordre d'idées et qui firent que Pascal, qui avait en mains les éléments essentiels de la découverte, passa à côté, « les yeux fermés par une espèce de sort », selon l'expression de Leibniz (§ 244). Nous n'en sommes plus là, grâce à Lazare Carnot et surtout à Cauchy. L'objection de d'Alembert, disant : « Une quantité est quelque chose ou rien ; si elle est quelque chose, elle n'est pas encore évanouie, si elle n'est rien, elle est évanouie tout à fait » — ne porte plus. Car nous n'avons pas besoin de nous imaginer des rapports entre des quantités évanouies, nous observons simplement un rapport entre des quantités qui diminuent et constatons qu'il tend vers une limite. Et c'est vers une limite également — limite constituée par cet identique parfait, notion contradictoire — que tendent les opérations d'identification de la raison.

Ne conviendrait-il pas cependant, puisque l'opération consistant à atteindre ce but se révèle comme étant chimérique par essence, de remplacer cette notion de l'identique par une autre qui présenterait cet avantage de faire apparaître le cheminement de l'intellect comme moins paradoxal ? Ainsi, dans la phrase du discours commun, nous avons supposé que sujet et prédicat, reliés par la copule, doivent être conçus comme identiques en droit. Ne suffirait-il pas de les prétendre *similaires* ? C'est de cette manière que les choses ont été envisagées bien souvent par les logiciens, et cette interprétation est certainement moins choquante que celle présentée par nous. Eh bien, il est, à notre avis, impossible de s'y arrêter. Il suffit en effet, d'analyser d'un peu plus près n'importe quelle chaîne de raisonnements où l'identification est suffisamment apparente pour s'apercevoir que ce qui y est visé dépasse la simple assimilation. Voici notre exemple accoutumé :  $(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$ . Les termes des deux côtés du signe d'égalité sont-ils *similaires* ? Assurément, puisque ce sont des grandeurs numériques. Mais il va sans dire que cette similitude n'est pas jugée suffisante par la raison, puisque celle-ci cherche à la réduire à l'identité (ainsi que le postule justement le signe d'égalité), et qu'elle y parvient réellement — dans la mesure du possible s'entend — à l'aide de la démonstration. Il en est de même dans l'équation chimique :  $\text{Na} + \text{Cl} = \text{NaCl}$ . Lavoisier démontre qu'il y a *similitude*, puisque le poids reste le même. Cette affirmation met-elle un terme à l'identification ? En aucune façon. Tout au contraire, on met aussi en équation l'énergie, et l'on continue à chercher, de manière à *expliquer* complètement ce qui se passe là, c'est-à-dire à montrer que le changement n'a été qu'apparent, qu'il y a eu préexistence du conséquent dans l'antécédent. Évidemment, cette réduction reste toujours incomplète. Mais aussi cet incomplet est-il toujours ressenti par la raison comme un défaut. Elle le montre en y attachant un *pourquoi*, c'est-à-dire en cherchant à le réduire à son tour. C'est ce que Leibniz a admirablement fait ressortir. En supposant, dit-il, que nous sachions que les particules ultimes de la matière sont des globules, nous demanderions encore pourquoi ce ne sont pas des cubes. Et nous ajouterions pour notre part, que l'on demanderait aussi pourquoi cette matière s'est trouvée ainsi agglomérée, ce qui fait qu'elle ne se disperse pas, de quoi elle est faite, etc., etc. Quelle est la fin de tous

ces *pourquoi* et des réductions qui sont censées les suivre ? On ne peut manifestement leur en assigner qu'une seule, à savoir la sphère de Parménide, l'univers indistinct dans le temps et l'espace, parce que privé de toute diversité ; c'est la négation, la destruction du réel tout entier. Ainsi (comme nous l'avons dit dans le *Cheminement*, § 316), toute limitation imposée à la recherche, dans cet ordre d'idées, n'est qu'une limitation de *fait* ; en *droit* la raison ne l'acceptera jamais, puisque ce qu'elle recherche inlassablement, c'est l'identité parfaite. Et c'est pourquoi le terme de similitude serait ici insuffisant.

Ce que nous venons d'exposer à propos de la différence entre les deux conceptions — celle qui admet la simple similitude et celle qui postule une recherche d'identité — est d'ailleurs bien de nature à faire ressortir ce qu'il y a de particulier dans la méthode dont nous avons fait usage. En effet, si l'on se borne à analyser la phrase commune : *la rose est rouge* ou *Socrate était Athénien*, le premier schéma semble s'adapter aussi bien, sinon mieux, à la marche de la pensée que le second et, étant à la fois le moins ambitieux et le moins extravagant des deux, on peut juger qu'il doit être préféré. Mais si l'on examine la pensée là où elle est un peu plus saisissable, à savoir dans la science, on aperçoit clairement que le similaire ne contente d'aucune manière l'esprit, et que ce que la raison cherche, c'est bien l'identité parfaite. Et si ensuite, après avoir acquis cette connaissance, on fait retour à la phrase commune, on ne peut pas ne pas reconnaître que ce qui s'exprime en elle, c'est la même tendance, quoique, cela va sans dire, manifestée en tant qu'ébauche, sous une forme très rudimentaire — ce qui est précisément cause du fait que l'analyse directe est impuissante à révéler ici la véritable essence de la pensée motrice.

Constatons encore que le point de vue du *similaire* est, de toute évidence, statique. Il montre la pensée en repos : une fois la similitude constatée, il n'y a nulle incitation à la modifier. Cela est conforme à la conception positiviste du savoir, celle qui entend le limiter à la description. Mais ce n'est pas là révéler sa véritable essence, qui consiste au contraire en ce qu'il constitue un dynamisme. En effet, puisque l'intellect recherche sans cesse l'identification, la rationalisation parfaite, il ne peut jamais se satisfaire, jamais atteindre à une véritable quiescence. La science ne ressemble

pas à un temple hellène, qui donne l'impression de quelque chose d'achevé, de complet, de parfait en soi-même ; mais plutôt à une œuvre de l'architecture gothique dont on a pu dire avec raison qu'elle traduit une aspiration insatisfaite, puisque ces artistes, en agrandissant les fenêtres, en amincissant les piliers, tendaient visiblement à réduire de plus en plus la paroi de pierre solide, et que l'idéal eût donc consisté à la faire disparaître complètement.

Ainsi, il est indispensable de maintenir fermement, dans l'analyse de la pensée, cette notion de l'identique strict, en dépit de ce que cet identique demeure entièrement inaccessible, que le concept paraisse contradictoire en son essence, et que, bien entendu, en sa pureté, ce concept ne se rencontre nulle part ni dans la pensée commune, ni dans le savoir physique, dans son sens le plus large, ni dans le savoir philosophique, puisque ce que l'on trouve c'est toujours et partout de l'identique partiel.

Cependant, pourrait-on se demander, ne serait-il pas possible de préciser quelque peu le sens dans lequel cet identique partiel de la raison se distingue de l'identique parfait ? Ce serait là, on le sent, revenir en quelque sorte, par un détour, à cette notion du *similaire* dont nous avons parlé plus haut, et ce que nous avons dit, l'impossibilité de la retenir, implique évidemment l'impossibilité de l'établissement de limitations précises dans cet ordre d'idées. Mais on peut se rendre compte, de manière plus directe, de l'inexistence de telles limitations, ce qui fournit d'ailleurs une démonstration supplémentaire en faveur du rejet du *similaire*.

Revenons au raisonnement mathématique. Nous savons tous que ce qui y domine constamment c'est la notion d'égalité. L'on a essayé, il est vrai, de prétendre le contraire, d'affirmer que la notion du non-égal, la relation pure et simple — telle qu'elle s'exprime par exemple dans cette chaîne : Paul est plus âgé que Pierre, qui est mon aîné, donc Paul est plus âgé que moi — joue dans le cheminement de la pensée, un rôle plus considérable que celle de l'égal<sup>1</sup>. Mais c'est là, nous semble-t-il, une opinion fort difficile à maintenir en face des mathématiques réelles, que ce soient celles de l'époque actuelle ou qu'elles appartiennent à n'importe quelle phase du passé. Il suffit d'ouvrir un livre de mathématiques quel-

1. Cf. D. PARODI. Le cheminement de la pensée, etc., *Revue de Métaphysique*, 39<sup>e</sup> année, n° 3, 1932, p. 413.



conque pour reconnaître à quel point le signe d'égalité y domine dès qu'il s'agit d'établir une liaison entre les symboles. Comme le dit Frege, « le sens de presque toutes les propositions d'arithmétique et de beaucoup de propositions de géométrie dépend, directement ou indirectement, du sens du terme *égal* ». Or ce père de la logistique fait précéder cette déclaration de phrases où il s'étonne que la signification que prend en mathématiques le signe d'égalité — que tout le monde manie en général sans ombre de scrupule — soit fort malaisée à préciser. « Si les opinions des mathématiciens au sujet de l'égalité diffèrent, écrit-il, cela ne signifie rien de moins que le fait que les mathématiciens ne sont point d'accord sur le contenu de leur science,... qu'il n'existe pas de science mathématique uniforme et que les mathématiciens, en vérité, ne s'entendent pas l'un l'autre. » Le témoignage est d'autant plus probant, que Frege, apparemment, trouve cet état de choses tout à fait blâmable ; il ajoute que cette imprécision crée, dans les démonstrations, des lacunes « particulièrement dangereuses ». De manière analogue, M. Peano constate que l'on est obligé de définir, dans chaque cas particulier, ce qu'on entend par égalité, et M. Padoa, cherchant à fixer l'interprétation verbale du signe, trouve, selon les cas, six traductions différentes (*C. P.*, p. 334, 877, 878) : *sera lu, représente, vaut, est, signifie, seulement si*. De toutes façons, l'emploi d'un signe unique, pour des liaisons de pensée à ce point différentes, ne peut qu'apparaître comme une véritable anomalie, et l'on est porté à s'étonner d'autant plus de l'insouciance et de l'assurance avec lesquelles le mathématicien en use, insouciance et assurance qui n'ont manifestement été entamées en aucune façon par les révélations que la logistique a prétendu lui apporter : tout le monde sait que l'influence de cette branche du savoir sur l'évolution réelle des mathématiques a été à peu près nulle. L'ensemble de cette situation ne comporte, semble-t-il, qu'une seule explication, à savoir que la précision n'entraîne pas ici les avantages que l'on serait enclin à lui attribuer à première vue. Toutefois, pour éclaircir davantage la question, il vaudra mieux abandonner pour quelques instants le domaine des mathématiques pures pour pénétrer sur celui de la physique, voire sur celui du sens commun — nous justifierons tout à l'heure l'utilité de cette volte-face.

En montrant, dans nos livres, à quel point l'identification domine

l'ensemble du savoir physique et a conditionné son évolution dans le temps, nous n'avons cessé d'insister sur la diversité des formes qu'assume cette opération : c'est précisément cette diversité qui crée les complexités dont nous avons parlé au début de l'article et qui nous ont fait concevoir qu'une tentative même de définition un peu plus serrée ne ferait qu'ajouter aux difficultés d'intellection. Ainsi le schéma selon lequel la raison réduit le changement à un déplacement spatial — processus dont l'expression la plus nette se trouve dans les théories mécanistes — semble tout d'abord n'avoir pas grand chose de commun avec l'état d'esprit qui crée l'équation chimique ou avec la manière dont naissent et évoluent les principes de conservation. Alors que, d'autre part, la création du genre apparaît comme une opération très différente d'essence et qu'enfin la constitution du monde des objets du sens commun, antérieure à tout raisonnement, échappe, dirait-on, par là même à toute tentative visant à l'intégrer dans cette série. Et cependant, on le sait, ce ne sont là, selon nous, que des manifestations d'une seule et même tendance différant uniquement au point de vue de leur forme. Il y a plus, à l'intérieur d'une même catégorie, cette forme peut varier grandement. Ainsi l'explication du changement par le déplacement n'a pas engendré les seules hypothèses mécanistes, elle a inspiré aussi des théories qualitatives du moyen âge (et jusqu'à celle du phlogistique), et il est manifeste que le mouvement ne joue point, dans les deux cas, tout à fait le même rôle, ni n'est conçu de la même façon. Ne devra-t-on pas juger tout cela fort paradoxal ? Tel a été très certainement, surtout pendant les années qui ont suivi l'apparition de notre premier livre, l'opinion d'un grand nombre de critiques, et ce n'est que très graduellement que nous avons vu notre manière de voir pénétrer dans le public. Cela n'a d'ailleurs rien d'étonnant, car ce qui déroutait tout d'abord l'esprit, c'est ce que nous avons qualifié de flexibilité du principe, lequel, comme nous avons dit dès le début de nos publications (*I. R.*, p. 511), s'accommode aux circonstances et engendre des illusions. Ce principe n'est en effet au fond, qu'une tendance, sans doute fort vigoureuse et même la plus vigoureuse de toutes après celle qui nous ordonne de prévoir pour agir, mais en même temps fort peu déterminée et donc, par essence, multiforme. Rien ne le montre plus clairement que les illusions auxquelles nous avons fait allusion

plus haut. Car c'en est par exemple une assurément que de considérer que, pour la connaissance du réel, la quantité doit primer la qualité — ce qu'elle fait au point d'éliminer complètement de la science tout ce qui concerne celle-ci et d'oser unir par un signe d'égalité les deux termes d'une équation chimique, en semblant affirmer par là qu'il n'y a eu rien de changé, du moment que le poids pendant la réaction n'a pas varié. Nous avons, en analysant le raisonnement fait par Hume à propos du phénomène du choc, montré jusqu'où peuvent atteindre l'imprécision et l'illusion dans cet ordre d'idées et comment ce que l'on est forcé de considérer comme le simple fantôme d'une explication lointaine, fantôme qui se dissipe à mesure que l'on tente de la saisir ou même de l'approcher, suffit cependant pour faire naître des conceptions qu'une critique serrée ne parvient pas à écarter sans peine. Et c'est bien le fait même de sa vigueur qui conditionne l'indétermination, le vague de la tendance. C'est parce qu'elle constitue un besoin permanent et aussi toujours inassouvi, ou du moins toujours incomplètement assouvi, de l'intellect, que la recherche de la cause, de l'explication, de l'identité se manifeste sous des apparences si variées et parfois si inattendues. L'esprit est prêt à saisir à peu près n'importe quoi pour se satisfaire à cet égard, même une chimère — l'on oserait dire un simple prétexte. Et aussitôt la possibilité de faire servir cette circonstance reconnue, cet aspect du réel grandit immédiatement et immensément en importance à nos yeux : ce qui persiste, c'est toujours l'essence, et ce qui varie ne peut être que l'accident.

Que si, maintenant, après nous être rendu compte de la manière dont l'identification s'accomplit en dehors des mathématiques, nous revenons à celles-ci, nous constaterons que la situation, tout en étant moins apparente — c'est bien pourquoi nous avons préféré nous écarter à ce propos quelque peu de ce qui pouvait paraître la voie du raisonnement la plus directe — y est néanmoins, tout au fond, analogue. Sans doute les modalités des preuves y sont-elles infiniment moins variées ; c'est que les mathématiques ne traitent que d'un des aspects du réel, aspect dont nous saisissons de manière immédiate la nature particulière : c'est ce que nous qualifions justement de son aspect mathématique. Mais qu'il y ait pourtant des modalités, que la forme de l'application n'y soit point toujours et

partout absolument la même, c'est ce que nous garantissent les observations de Frege, de M. Peano, de M. Padoa. En cherchant à imposer au signe d'égalité une signification rigoureusement uniforme, ce qu'ils ont constaté, c'est précisément la difficulté de faire rentrer la pratique des mathématiciens dans le lit de Procuste d'un tel schéma.

Ne pourrait-on, néanmoins, songer à serrer le problème d'un peu plus près ? Il serait, dirait-on, loisible de réunir les modalités d'identification connues, de les classer méthodiquement et il ne serait peut-être pas impossible, dès lors, de tirer de cette étude des prévisions concernant les voies que la raison suivra dans l'avenir. Il nous semble cependant qu'il suffit de réfléchir à la nature du travail que la raison accomplit en cette circonstance pour reconnaître qu'un tel espoir serait parfaitement chimérique.

On sait que Gaston Milhaud a beaucoup insisté sur le libre mouvement de la pensée, son activité spontanée et créatrice, à laquelle il ne faut point craindre de reconnaître « quelque degré de contingence et d'indétermination » (cf. *C. P.*, §§ 181, 386). Pour nous, au contraire, cette liberté est bien moindre, l'activité de l'intellect se trouvant enserrée entre des barrières qui sont constituées par le point de départ — dans le divers de la sensation — et le point d'aboutissement — dans l'identique de la pure raison. Ou plutôt, puisque ce dernier point se trouve invariablement situé dans l'infini, ce qui limite l'arbitraire de l'effort de la raison, c'est le fait qu'il est immanquablement dirigé vers ce but inaccessible. Toutefois, nous venons de le redire, il ne s'agit que d'une direction *grosso modo*, et le chemin précis reste indéterminé. C'est là, dans le choix de cette voie, que la raison manifeste son libre-arbitre. Comment s'y prend-elle pour s'approcher du but ? C'est son secret le plus profond, celui qu'elle ne s'est certainement pas laissé dérober jusqu'à ce jour et que — tout nous en persuade — l'on tentera vainement de lui dérober à l'avenir. Ce n'est pas que les tentatives dans cet ordre d'idées aient manqué. Il y eut même des moments où l'on crut véritablement tenir le mot de l'énigme. Tel était manifestement le sentiment au moyen âge, où la logique d'Aristote passait généralement pour représenter l'« ars inveniendi ». Telle était aussi la prétention de la logique baconienne, et, plus près de nous, l'œuvre de J. S. Mill fut célébrée comme remplissant enfin ce programme.

Enfin, à l'époque actuelle, la logistique s'y est essayée à son tour. Quand Couturat et M. Russell déclaraient que la logique nouvelle prêtait des « ailes » à la pensée (alors que l'ancienne logique l'avait « enchaînée ») (cf. *C. P.*, § 14), ce qu'ils entendaient affirmer par là c'est évidemment que la voie par laquelle la raison devait s'attaquer au réel était désormais toute tracée. On sait dans quelle faible mesure l'évolution réelle du savoir a répondu à cette attente. C'est que le problème est véritablement insoluble et restera sans doute tel en toute éternité. C'est ce que Pascal a admirablement senti, en parlant de « l'esprit de finesse ». Sur ce terrain il s'agit bien moins de règles à suivre que de divination : il faut, quasiment d'instinct — d'un instinct sans doute aiguisé par le savoir, par la connaissance du comportement du réel — deviner par quel coin il sera possible de s'attaquer aux phénomènes, d'y faire entrer de l'identique ou — ce qui n'est qu'une expression un peu différente de cette manière de voir — de les contraindre à rentrer dans le cadre de l'identique en accommodant par la violence, selon l'expression de Platon, « la nature de l'Autre, nature rebelle, à celle du Même ». A quel point tout est peu prévisible dans cet ordre d'idées, c'est ce dont un coup d'œil rapide sur l'histoire des sciences suffit, semble-t-il, à nous convaincre. Quand il fut reconnu qu'il y avait des phénomènes — nous les appelons actuellement *chimiques* — où la matière semblait changer brusquement et de manière permanente de qualités, qu'y avait-il de plus naturel, de plus indiqué par le bon sens le mieux assuré que de suivre ces qualités mêmes en leurs avatars ? Et qui eût pu deviner alors que cette « voie royale » ne mènerait qu'à une impasse, et qu'au contraire en abandonnant ce qui paraissait l'aspect le plus essentiel des phénomènes au profit des considérations de poids, qui ne pouvaient qu'être jugées tout à fait secondaires, on ouvrirait la voie à une pénétration large et profonde dans le réel ? Et de même qui eût pu concevoir qu'une circonstance estimée tout à fait accessoire — à savoir la production de la chaleur dans les réactions chimiques — permettrait de mettre en équation ce qui nous apparaît à l'heure actuelle comme un des aspects les plus importants du phénomène, son aspect énergétique ? Rien ne serait plus aisé que de multiplier ces exemples : l'évolution du savoir, en toutes ces branches, est faite proprement de ces surprises.

Mais peut-être ferons-nous mieux comprendre de quoi il s'agit

en constatant que l'obstacle auquel se heurte la prévision dans ce domaine est double. Car, d'une part, le réel, s'il se montre par endroits accessible à la raison, rationnel ou du moins rationalisable, se révèle aussi, par d'autres côtés, rebelle, irrationnel, et ces deux éléments sont entremêlés en lui de manière si intime qu'aucun effort de la raison ne peut nous indiquer d'avance où nous rencontrerons l'un ou l'autre. C'est là néanmoins ce que le chercheur s'applique à discerner. Mais il y faut le concours de l'expérience, et l'on peut dire que ces efforts tendent précisément à déterminer les limites qui séparent l'un de l'autre. Et c'est ainsi qu'il a parfois des surprises agréables — comme quand une notion née de considérations purement aprioriques, celle de l'atome, prend tout à coup, par la voie des observations et des raisonnements fondés sur le mouvement brownien, etc., l'aspect d'un réel quasi tangible. Alors que, plus fréquemment, hélas, la surprise est tout à fait pénible, puisque, dans les phénomènes que l'on croyait parfaitement connaître, se découvrent des anomalies profondes qui révèlent des séries énormes de constatations énigmatiques : c'est ce qui a eu lieu pour le rayonnement noir d'où est sortie toute cette physique si troublante des quanta. Toutefois, ce mystère de l'opacité foncière du réel n'est pas le seul que le savant trouve en face de lui. Car il y a encore, d'autre part, cet autre mystère, tout aussi profond, de notre intellect. La raison, cela est certain, ne se connaît point elle-même, par suite du simple fait qu'elle ne saurait s'observer elle-même. Tout ce qu'elle sait de son propre fonctionnement, elle ne peut que le *conclure*, par l'analyse de ce qu'elle produit — de manière inconsciente, cela va sans dire — dans le langage (comme l'ont fait Aristote et les longs siècles qui l'ont suivi, en posant les fondements de la logique classique) ou dans la science. Or, en examinant l'évolution du savoir scientifique, nous avons reconnu qu'elle nous révèle l'existence, dans la raison, d'éléments que les méthodes d'examen pratiquées par les logiciens n'avaient point permis de soupçonner : tel est le cas, notamment, des notions de la géométrie non-euclidienne et des explications des phénomènes physiques à l'aide de ces notions.

Il est au plus haut degré remarquable qu'au moment où la question de ces explications s'est posée pour la première fois, de manière encore tout à fait hypothétique, des esprits d'une grande vigueur et ne reculant devant aucune hardiesse n'aient point hésité

à les déclarer impossibles d'essence. Et le fait qu'un de ces hommes ait été Henri Poincaré démontre à l'évidence qu'il ne pouvait s'agir en l'espèce d'un défaut d'intellection mathématique (l'autre étant Lotze, il est démontré également que la faiblesse de l'intellection philosophique n'y était pour rien). Mais c'est que ces éléments inconnus, ces replis de la raison — comme d'ailleurs tout ce qui concerne son essence intime — n'apparaissent au grand jour qu'à la suite de sollicitations sérieuses, c'est-à-dire au moment où elle se heurte, dans sa marche, à un obstacle concret : la raison, avons-nous dit, refuse bien souvent d'opérer à l'essai.

C'est ce qui nous persuade que le classement et l'analyse minutieuse des voies que la raison a suivies dans son effort d'identification ne pourraient présenter qu'une utilité plutôt limitée. Y réussit-on d'une manière très complète — et il est pour le moins douteux qu'un tel succès soit possible — que l'on ne serait certes point assuré que le lendemain, à propos d'un problème nouveau, l'effort explicatif ne présenterait pas un aspect tout à fait inattendu du fonctionnement de l'intellect. Sans doute aurait-on tort d'affirmer qu'un tel travail de classement et d'analyse serait *entièrement* vain : rien ne l'est de ce qui a trait à la connaissance de ce grand mystère de l'essence de notre esprit. Nous avons d'ailleurs nous-même, en étudiant dans un de nos livres les *modalités de l'explication spatiale* (E. S., chap. VIII) présenté une série de réflexions que l'on pourrait à la rigueur considérer comme constituant au moins une amorce d'un travail de ce genre. Mais nous l'avons fait justement pour faire ressortir la variété des ressources que la raison est susceptible de mettre en œuvre dans ce cas et en nous gardant bien, par conséquent, de vouloir réduire ce processus d'identification à un type uniforme. Cependant il s'est trouvé un critique particulièrement peu compréhensif — et dont l'intellection incomplète a peut-être été favorisée en l'occasion par sa qualité d'étranger et une entente imparfaite du français — pour le tenter, à l'aide du symbolisme logistique. Il va sans dire que la réduction s'est révélée impossible. Sur quoi le critique, sans faire attention, si peu que ce soit, à ce sur quoi nous n'avions cessé d'insister au sujet de la flexibilité extrême de la notion de l'identification, de la multiplicité de ses aspects, de la bonne volonté inlassable dont la raison fait preuve à cet égard et des illusions qu'engendre ce comportement, du choix quasi arbi-

traire qui caractérise cet effort de l'intellect, etc., etc., — nous a accusé tout bonnement d'avoir manqué de précision en introduisant le concept. Pour nous, tout au contraire, ce qui a été fourni ainsi constitue simplement une preuve nouvelle — une preuve par l'absurde en quelque sorte — que la situation est bien telle que nous l'avions dépeinte. Vouloir enserrer cet effort perpétuel de la raison entre des barrières constituées par des règles strictes, serait mettre à nu le secret intime de l'intellect créateur et rendre en quelque sorte machinal le progrès de la pensée. Or, tout nous montre, au contraire, que c'est là une entreprise essentiellement chimérique. Et le fait que l'on ait voulu se servir, en l'espèce, du symbolisme logistique, n'est assurément que la conséquence naturelle des prétentions dont nous avons parlé plus haut et qui constituent la forme la plus récente de l'aspiration à l'*ars inveniendi* dont on s'occupait tant au moyen âge.

Ainsi, nous le répétons en guise de conclusion du présent exposé, l'identique visé par la raison est bien au fond l'identique le plus absolu qui se puisse concevoir, l'identique indiscernable, mais tout en y aspirant sans cesse et de toutes ses forces, elle le sent parfaitement placé hors de son atteinte et se trouve toute prête à se contenter de n'importe quelle avance, fût-elle la moindre, qui est susceptible de lui paraître comme une approche vers cet inaccessible. Tout ce qui rentre dans cette catégorie apparaît et apparaîtra toujours sans doute comme une identification, comme une explication. Et c'est pourquoi la voie par laquelle elle cheminera en définitive reste, par essence, imprévisible.

Émile MEYERSON.

# I

## SYMPOSIUM SUR LE TEMPS, L'ÊTRE ET L'ESPRIT

---

### REMARQUES SUR LA DURÉE

PRÉSENT ET ÉTERNITÉ. — Nous oublions souvent que le sentiment de la durée n'est pas, en nous, quelque chose de primitif. Notre vie est faite d'une série de « présents » qui empiètent les uns sur les autres, mais dont chacun, pendant qu'il est là, renferme tout notre univers. Nous ne vivons pas dans le temps, mais dans l'instant, et l'oubli de la durée est d'autant plus complet que nous nous donnons plus entièrement à notre action ou à notre pensée. Alors, nous ne songeons pas aux heures qui passent, à l'avenir, au passé. Le présent nous prend tout entiers, et il est long ou bref, suivant la nature de nos émotions ou de nos désirs. Pour devenir conscients de sa longueur ou de sa brièveté, il nous faut, brusquement, cesser de penser ou d'agir, donner à la réflexion l'effort que nous donnions à la vie. Alors nous replaçons dans notre histoire et dans l'histoire du monde l'épisode que nous venons de vivre ; nous revenons de l'état de contemplation ou d'activité pures, à cette situation ambiguë, où le présent rendu fugitif s'intercale dans la chaîne ininterrompue des temps. La vie ordonnée, mesurée, nous ressaisit après chaque moment d'évasion : elle insère sans répit dans la trame indéfinie de la durée tout ce qui se passe en nous et dans l'univers. Quand les psychologues croient évaluer, en mesurant les oscillations de l'attention, la durée du présent, ils ne font que mesurer des signes corporels, indépendants, comme nous le verrons, des états internes qu'ils voudraient saisir. J'ai beau me dire, quand je m'éveille de ma rêverie, que quelques secondes seulement ont passé depuis qu'elle a commencé : elle

ne m'en paraît ni plus courte ni plus pauvre d'avoir duré si peu.

Le temps que mesurent les pendules n'est pas composé de la somme de mes présents successifs. Cette somme ne peut pas être faite, parce qu'elle additionnerait des éléments qui ne peuvent pas être comparés. Ce visage que j'ai aperçu un instant fugitif, ce paysage que je viens de traverser, ce chant qui, tout à l'heure, se modulait au loin, le mouvement que je viens d'accomplir, la pensée qui a surgi dans mon esprit, l'émotion qui m'a fait tressaillir, rien ne peut faire, rien ne fera jamais que je ne les aie pas vus, entendus, effectués, pensés, ressentis. Chacun de ces événements est réel, et par là-même irréparable, ou, en un sens, indestructible. Il a fallu, pour que son caractère fugitif, éphémère, m'apparût, qu'une autre sensation, un autre événement aient pris sa place dans ma conscience. Pas plus que la ligne ne peut être composée de points, la durée ne peut être faite d'instantanés présents. Quand on passe du présent au temps, on entre dans un ordre différent, où les mêmes lois cessent de s'appliquer. Le présent, par lui-même, implique l'abolition du temps. S'il peut être expliqué par une analogie, il faut le comparer non pas à la durée, dont il n'est pas un élément, mais à l'éternel. A chaque instant, notre perception, quand nous nous y abandonnons franchement, quand nous cessons de calculer, de raisonner, nous transporte dans le domaine de l'éternité. Seule la réflexion nous donne conscience du caractère précaire de notre vision immédiate. Si nous avions la force de nous installer courageusement dans ce présent qui nous est donné, de le prendre tel qu'il est, nous serions délivrés à la fois de la nostalgie du temps passé, du regret, de la crainte, de l'espérance, de l'obsession de l'avenir.

LE DERNIER PRÉSENT. — Mon présent actuel, ce présent qui n'est déjà plus quand je veux en sortir, pour le décrire, est le dernier de tous les présents possibles. Son existence annule à la fois les présents qui l'ont précédé et ceux qui vont le suivre. Seul il est là, et rien n'est là que lui seul. Aucun événement passé ne peut jamais reparaître, se reproduire tel qu'il était quand il s'est produit. Aucun événement futur ne peut être donné dans la forme, sous l'aspect qu'il prendra quand il se produira réellement. Il n'existe ni perception du passé, ni perception de l'avenir. L'idée souvent

caressée par les philosophes et les romanciers d'un déplacement dans le passé ou vers le futur ne peut répondre à rien de réel. Le présent, mon présent actuel barre inexorablement la route du passé et celle de l'avenir. Avant lui il n'y a rien, après lui, il n'y a rien qui puisse être actuellement perçu. La science peut bien « prévoir », en un certain sens, les événements futurs, « reconstituer » dans une certaine mesure les événements passés. Mais cette anticipation, cette restauration n'ont rien de commun avec une perception. La prédiction la plus exacte d'une éclipse, d'un phénomène physique, d'une réaction chimique nous mettent en présence, non des réalités perceptibles, mais de symboles abstraits. Chaque lecture, chaque représentation de la même pièce est une lecture, une représentation nouvelle ; rien n'arrive jamais deux fois.

D'autres êtres, d'emplacements différents, peuvent bien percevoir des faits qui me sont invisibles de ma position actuelle. Mais ces faits ne sont pas futurs, même si je ne peux, de ma place, les voir que dans dix ans. Quoi que j'imagine, je ne puis pas concevoir, dans tout l'univers, des êtres qui auraient un présent « plus récent » que le mien. L'immense armée des êtres est parfaitement alignée : elle est alignée sur mon présent, ou plutôt mon présent est aligné sur le présent universel. Aucun être, quel qu'il soit, ne devance la marche commune. Aucun n'anticipe sur mon avenir, aucun n'est en retard. Tous vont, d'un même élan, vers l'avenir qui n'est pas, s'éloignent, d'un même élan, du passé qui n'est plus. Un esprit infiniment plus puissant que le nôtre ne pourrait pas plus que nous-mêmes percevoir le futur. S'il y a, comme il nous semble naturel, un présent d'univers, ce présent barre, ferme, pour l'univers entier, la perception de l'avenir. Il y aura des états du monde qui ne sont actuellement perceptibles, en apparence, pour aucun esprit si parfait qu'il puisse être. La notion même d'une éternité, formée de l'addition du passé, du présent et de l'avenir paraît contradictoire. Il n'y a pas d'autre éternité que celle qui se confond avec la présence de l'être, appréhendé hors du changement.

PRÉSENT ET MÉMOIRE D'UNIVERS. — Ces remarques nous ont éloignés, en apparence, de la notion du temps que nous nous proposons d'éclaircir. Elles nous laissent en face d'un présent qui

n'a pas de durée, qui ne se développe pas dans le temps. On peut supposer que chez les plus simples êtres doués de perception, il n'y a rien de plus. Si ces êtres ont une conscience, cette conscience ne connaît ni regret, ni inquiétude. Elle prend le réel tel qu'il se présente, sans souvenir, sans anticipation. Si passagère que soit leur existence, leur perception se meut dans l'éternel. Pour tous les autres le problème se complique : l'espace et le temps interviennent et, avec eux, sous plusieurs formes trop souvent confondues, la mémoire.

Le plus simple et le plus vide de mes états présents semble fait d'éléments assez hétérogènes. Il y a d'abord l'ensemble de mes états corporels et mentaux, en tant qu'ils sont « contemporains » de ma perception présente. Certes, je n'ignore pas qu'il faut un temps appréciable pour amener à ma conscience la perception d'un changement produit dans un de mes viscères. On a pu mesurer la vitesse de « l'influx nerveux » et cette vitesse est relativement très faible. Mais les distances sont si petites que l'écart entre l'excitation et la perception ne dépasse guère quelques dixièmes de seconde. Nous pouvons grossièrement tenir pour parties de mon présent les différents phénomènes que je perçois en ce moment dans mon corps propre. Cependant, en toute rigueur, ces phénomènes sont déjà espacés, échelonnés dans l'espace et dans le temps et ils feraient partie réellement de plusieurs « présents » différents.

A son tour, mon univers visuel est fait d'une sphère qui comprend à la fois des objets proches de mon œil et des objets éloignés. Pour me venir des plus rapprochés, la lumière, sans laquelle je ne verrais rien, met un temps appréciable, encore que très petit. Mais, au fur et à mesure que la distance augmente, le délai employé par la lumière pour me parvenir devient plus grand. La lumière, venue d'astres lointains a mis des années, des centaines, des milliers d'années à m'atteindre. Le présent que je perçois est fait d'une infinité d'états de l'univers qui ne sont pas réellement simultanés. Chacun de mes regards implique un plongeon d'autant plus profond dans le passé, que les événements perçus sont plus éloignés de moi dans l'espace. Rien de futur n'est compris dans ma perception visuelle présente, mais tous les âges du passé viennent s'y ranger. Pourtant, à chaque instant, je pourrais, en théorie, reconstruire une simultanéité « réelle », faite de tous les présents visibles

effectivement contemporains de mon présent. Mais le propre d'une simultanéité de cette sorte, d'une simultanéité « vraie », c'est qu'elle ne peut, dans aucun cas, faire l'objet d'une perception. Il est vain de supposer, comme on serait tenté de le faire, une perception immédiate qui s'effectuerait sans l'entremise d'un milieu se déplaçant à vitesse finie. Dans ce cas, ce n'est pas seulement l'état présent réellement de chaque objet éloigné qui parviendrait à mes organes : c'est l'ensemble infini de tous les états successifs d'un même objet qui viendrait, en un seul instant indivisible, gonfler mon présent de toute la richesse inépuisable du passé. Une perception de cet ordre n'est pas seulement inimaginable, mais inconcevable. Il semble donc qu'une sorte de nécessité psychologique et logique oblige à répartir dans l'espace, à échelonner dans le temps, la multitude des états de l'univers dont se forme mon présent. Mais l'espace supposé supprimé, le temps, l'échelonnement des états les uns après les autres s'évanouit en même temps que la perception. Le paradoxe de la perception, c'est qu'elle compose du présent avec du passé, et qu'elle unit indissolublement, dans chacun de ses actes distincts, les données de l'espace et du temps.

Ces constatations n'ont rien que de banal. Elles ne sont pas superflues, nous le verrons plus loin, pour couper court aux velléités idéalistes. Mais elles nous contraignent à poser un problème imprévu. Nous ne percevons les objets que parce qu'ils exercent une action sur nos organes sensoriels. L'astre lointain que je perçois impressionne ma rétine par l'entremise des ondes lumineuses qu'il m'envoie. Mais il n'y a rien dans ces ondes qui rappelle l'objet qui les a émises, réfractées ou réfléchies. Le faisceau lumineux n'enferme pas, en chaque point de sa trajectoire, une « image » analogue à celle qui va se peindre dans mes yeux. Aucun « simulacre » ne voltige dans l'espace entre l'objet et les organes des sens. Des deux comparaisons classiques faites pour expliquer la perception, par Épicure et par les stoïciens, seule, la seconde, celle du bâton, reprise par Descartes, semble avoir quelque analogie avec les faits qu'elle veut représenter. Toujours, par un intermédiaire, qui annule, dans une certaine mesure, l'effet de la distance, mon appareil sensitif est mis en contact direct avec un objet. Nulle part, sinon dans le détecteur organique interposé, il n'y a d'image de



l'objet. Pas davantage, les ondes de la T. S. F. ne transportent dans l'éther, la mélodie que les lampes chantantes vont faire résonner. C'est dire que, dans le cas de la perception, le passé lui-même, un présent actuellement aboli, va s'insérer dans mon présent, grâce au mécanisme des ondes de transmission à vitesse finie. Ce mécanisme, en bourrant continuellement le présent avec du passé, en retardant le contact avec le passé, introduit comme un équivalent d'une mémoire d'univers.

Considérons maintenant l'un quelconque des états que la perception rassemble dans notre présent. Les objets qui nous sont ainsi rendus présents sont de nature différente. Les uns font partie de beaucoup de nos présents successifs. Nous les retrouvons d'un présent à un autre sans changements notables. Nous croyons, nous savons que ce sont les « mêmes » objets. Le décor de notre vie ne change pas dans toutes ses parties avec une égale rapidité. D'autres objets sont fugitifs, n'apparaissent qu'un instant, pour s'évanouir aussitôt. L'expérience humaine a discerné, au cours des âges, les objets permanents et les objets fugaces : elle a subordonné les seconds aux premiers et organisé, autour de ce qui demeure, l'ensemble de nos connaissances. Cette organisation est essentiellement relative. Vus de près, analysés en détail, les objets permanents n'échappent pas eux-mêmes à la loi du changement. Mais, la permanence au moins apparente de certains objets assure la cohérence de notre présent, et elle renforce les effets de ce que nous appelions à l'instant une mémoire d'univers.

Nous pouvons, de diverses façons, diminuer cette stabilité. Si je me déplace avec une grande vitesse, le nombre des repères fixes diminue et il me devient de plus en plus difficile de distinguer ce qui demeure. Plus le décor environnant, grâce auquel je m'intègre dans l'univers, vient à se réduire, moins ma perception est assurée. Si les repères relativement solides disparaissaient, rien ne subsisterait plus en moi de perceptible et le temps s'évanouirait avec l'espace. Certains excitants tels que l'opium et le haschich produisent un vertige mental analogue : les théories de la relativité maniées par des physiciens novices mènent au même résultat.

De toute manière, l'existence constatée de milieux transmetteurs à vitesse finie, et l'inégale vitesse de développement des objets qui nous entourent, introduisent dans notre plus simple

perception du présent, des éléments qui appartiennent au passé. Le présent vrai n'existe que pour une portion exigüe de nous-mêmes. Pour tout le reste, il est déjà constamment mêlé de passé.

PRÉSENT ET SOUVENIR. — Le passé entre également dans notre perception sous une autre forme. Non seulement certains des objets que nous percevons provoquent en nous la curieuse impression du « déjà vu », qui nous les fait reconnaître, mais, nous avons pour ainsi dire la faculté de nous promener dans le passé. Toutefois, entre notre mémoire humaine ou animale et ce que nous avons appelé une mémoire d'univers, il y a semble-t-il, une différence essentielle. Les objets, les états extérieurs disparus ne laissent pas, le plus souvent, de « traces » ou d'images. Nous les percevons, dans leur passé réel, par l'entremise des ondes intercalées. Au contraire, nous ne percevons jamais nos états antérieurs passés, mais les traces que ces états ont laissées dans notre organisme. Les psychologues ont souvent douté de la réalité de ces traces, admises par les plus anciens observateurs grecs. Aujourd'hui, l'analogie des machines que nous savons construire nous permet d'affirmer leur existence. La lumière est venue frapper une plaque enduite de gélatino-bromure d'argent : elle y laisse une trace qui peut être découverte à l'aide d'un révélateur approprié. Un son a mis en action la membrane du phonographe ; une aiguille a gravé les traces de ces vibrations dans la cire : une autre aiguille passant dans les sillons imprimés sur le disque fera vibrer une seconde membrane dont les mouvements produiront dans l'air une mélodie semblable à la mélodie primitive. Nous construisons quantité de mécanismes de ce genre, tous capables d'annuler partiellement le jeu des conditions de temps et d'espace.

Or, il n'est pas douteux que les organismes vivants soient capables de fixer pareillement les traces du passé. La machine organique a des complications et des délicatesses qui surpassent celles de tous nos appareils artificiels. Nous ne savons encore à peu près rien des dispositifs électro-chimiques dont elle fait usage. Mais nous soupçonnons que des millions de traces différentes peuvent s'imprimer dans nos membres, dans nos organes sensoriels, dans nos centres nerveux, s'y conserver, s'y classer, s'y distribuer infiniment mieux que dans nos répertoires artificiels les plus parfaits. Sans ce

mécanisme de traces et d'enregistrement, sans la superposition constante des « images » suscitées par ces traces et de la perception du présent, il n'y aurait que du présent et de l'éternel. Ce que nous appelons la durée, exige l'existence d'un système de traces organiques.

Nous sommes toujours portés, en raison du caractère grossier et primitif de nos enregistreurs mécaniques, à déclarer impossible l'existence d'un système de traces assez subtil et assez complexe pour rendre compte de la mémoire. Nous refusons de faire à la nature un crédit suffisant. C'est que, presque toujours, le débat entre philosophes a été dominé par le souci d'exclure les interprétations « matérialistes » ou de les confirmer. Mais la question était mal posée. Pas plus que la présence indubitable des organes perceptifs n'explique la présence du réel à la conscience, ou la perception, pas davantage l'existence de traces matérielles n'explique le fait du souvenir. Percevoir, c'est, disions-nous entrer en contact avec une réalité extérieure, avec les objets eux-mêmes, présents ou passés. Se souvenir, c'est faire surgir une perception de réalités passées, à l'aide de traces gravées en nous. Mais pas plus que l'organe, l'appareil détecteur n'est l'objet même, ou l'onde qu'il nous rend présents, pas davantage la trace n'est identique à la perception qu'elle nous permet d'évoquer. Objet et trace appartiennent à un système : perceptions et souvenir appartiennent à un autre système et, quoi que nous puissions prétendre, le passage d'un système à l'autre, du mécanisme ou de l'objet à la conscience, ne nous est pas intelligible. Contentons-nous de constater le fait : grâce à la présence de traces organiques, nous pouvons dans une certaine mesure, percevoir le passé. Cette perception, à la différence de la vue des objets éloignés, ne porte plus sur les choses elles-mêmes, mais sur des images des choses. De même, ce qui chante dans un récepteur de T. S. F., ce n'est pas l'archet du violoniste, mais la lampe détectrice derrière son amplificateur.

Or la durée naît en nous, de la juxtaposition des traces ou des images et des présences : elle comporte une partie « réelle », le présent immédiat et le passé d'univers directement perçus, et une partie feinte, le passé enregistré et déposé dans l'organisme. Seul l'acte perceptif reste de même nature essentielle, qu'il s'agisse de l'appréhension du présent ou du souvenir du passé. Mais le temps,

la durée sont faits de l'union de ces deux termes hétérogènes, dans un même acte qui implique à la fois souvenir et perception. L'étonnante souplesse des enregistreurs organiques permet d'ailleurs des transpositions, des adaptations, des combinaisons innombrables de chacune des « images » fixées dans la matière, au cours de notre développement. Elle implique des appareils délicats et fragiles, susceptibles de se dérégler, toute la série des troubles constatés dans l'appréhension de la durée.

FORMATION DE LA NOTION DE TEMPS. — La machine organique est construite dans l'espace. Si subtile qu'en puisse être la mécanique, elle n'en est pas moins soumise à la condition générale du mécanisme, qui exige la distribution spatiale de ses éléments constitutifs. Le nombre des éléments présents « à la fois » dans un mécanisme est étroitement limité par les liaisons qui en rassemblent les parties. Peut-être, en droit, une puissance perceptive pourrait-elle s'affranchir de ces conditions, comme la pensée pure ou la mémoire pure des philosophes. Elle y est assujettie en fait, parce que, pour notre expérience, toute conscience suppose un organisme, sans lequel il nous est impossible de l'imaginer. Le champ de notre conscience du passé, celui de notre conscience du présent sont ainsi rétrécis de mille manières, par ces nécessités mécaniques. Aussi est-ce seulement par métaphore que nous pouvons parler de « revivre » le passé. L'image intérieure restaurée par la mémoire est bien différente de l'objet réel. S'il s'agit d'un souvenir visuel, il est éclairé par une lumière indécise, entouré d'un halo de brume impénétrable : l'image vacille sous le regard ; elle ne parvient jamais à une précision complète ; si, un instant fugitif, elle paraît devenir entièrement distincte, c'est pour se brouiller, se déformer, s'effacer presque aussitôt. La situation est un peu plus favorable en ce qui touche les souvenirs moteurs et auditifs. Ici la mémoire musculaire vient au secours de la mémoire auditive et permet, en quelque sorte, de la stabiliser. Chaque souvenir évoqué est, à proprement parler, une perception nouvelle, et, si grands que soient mes efforts pour le garder inaltéré, il se modifie lentement soit que les traces se dégradent peu à peu, soit que les dispositions présentes dans lesquelles je l'accueille aient changé depuis la dernière évocation.

Mais surtout, en tant qu'elle intercale le souvenir dans le présent, la mémoire ne fait pas naître immédiatement en nous le sens de la durée. Elle ne place pas d'emblée le souvenir évoqué dans la trame de nos états passés ou des états passés de l'univers. Pris en lui-même, appréhendé quand il surgit en nous, le souvenir, comme la perception, est en dehors du temps. Sa présence nous avertit seulement que l'état actuel n'est pas le seul état, que d'autres états ont été donnés avant lui, peuvent reparaître eux aussi, interférer avec le présent. Il faudra, pour faire naître la durée, un long travail de sondages successifs, de répétitions, un grand effort de l'esprit, construisant peu à peu, avec notre présent et avec nos souvenirs, un système homogène, pour relier le dernier présent au passé le plus reculé, par une chaîne continue d'états intermédiaires évoqués ou supposés. Notre contact avec le passé intérieur est essentiellement discontinu. Dans le grand espace noir du passé, des vapeurs lumineuses surgissent çà et là, suivant le caprice de nos mécanismes reproducteurs. L'intelligence intervient alors, pour ajuster les uns aux autres ces fragments détachés, pour remplir les intervalles qui les séparent.

Tout semble se passer comme si, le long du réel, des appareils organiques, unis d'une manière que nous ignorons à la faculté de percevoir, venaient se disposer. La perception s'exerce à la fois sur les objets par le mécanisme des ondes interposées, et sur les traces grâce à la mémoire. Opérant à la fois sur la perception présente et sur le souvenir, la pensée humaine reconstruit un univers durable, où viennent prendre place tous les événements passés présents et futurs.

Ce travail a pris deux formes différentes, suivant qu'il était accompli par la sensibilité ou par l'intelligence, par les éléments émotifs ou par les éléments intellectuels de notre vie mentale.

Soudant au présent des souvenirs choisis, la passion et le désir emplissent notre cœur d'angoisse, de regret, d'impatience, font paraître désespérément longs les jours vides, abrègent les heures pleines, nous donnent ce sentiment irrégulier, chaotique, de la durée si souvent dépeint par les écrivains romantiques. Rompant l'union qui attache l'homme à l'univers, ils l'obsèdent de son propre rythme intérieur, l'empêchent de s'adapter aux choses et usent, épuisent sa vie en efforts inutiles. — La pensée, au contraire,

d'accord avec la pratique, s'applique depuis des millénaires, à ordonner l'expérience, à mettre en harmonie la perception et le souvenir, à unifier l'ensemble des choses. Ce qu'un grand philosophe appelle « durée » par opposition au temps mesurable, ou qualité pure par opposition à la quantité, c'est tantôt, suivant les textes, le sentiment instable né de nos désirs et de nos regrets, tantôt, cette présence intemporelle de l'éternel que nous avons cru constater dans le plus simple des actes de perception. Ce qu'il nomme le temps, c'est la construction abstraite qui a systématisé en un seul tout, notre présent et le système de nos souvenirs.

Au dernier degré de cette construction apparaissent le temps et l'espace de notre géométrie. Tous les événements semblent alors se dérouler sur le fond uniforme du temps homogène. Ce temps est le même pour tous les êtres : il ne comporte qu'un présent unique, et, en arrière de ce présent, l'échelonnement régulier des passés. Sa direction est invariable : il est orienté vers le futur et ne saurait rétrograder. Ce temps uniforme ne coïncide ni avec la durée de notre expérience interne, ni avec les événements extérieurs. Il implique par lui-même une mesure, et il ne peut être mesuré que par l'intermédiaire de l'espace. Dans ces conditions, il a pu paraître opportun de séparer le temps des objets qui s'y développent, de voir en lui une manière humaine de considérer les choses, une détermination originelle, encore qu'inintelligible de notre sensibilité. Dans les choses elles-mêmes, il n'est plus rien resté d'analogue à ce que notre perception y découvre, rien qu'un changement ou une multiplicité confuse qui les rend à tout jamais impénétrables à la pensée. Cette solution qui a séduit tant de philosophes, depuis Kant, ne va pas sans difficultés graves. L'adaptation finale de la réalité à notre perception demeure inexplicable. Nous sommes amenés par degrés à une interprétation idéaliste de la nature et la réalité de l'univers se trouve atteinte, malgré nous, plus que nous ne le voudrions. Rien de plus obscur, par ailleurs, que cette notion idéaliste du temps.

La conception kantienne, qui veut un temps « homogène » revient à supposer une vitesse uniforme du temps. Elle table donc indirectement sur la mesure du temps, telle qu'une expérience séculaire l'a fixée, sur une vitesse d'écoulement définie par certains faits périodiques. Pour arriver à la notion du temps, telle qu'elle figure dans

nos calculs, il a fallu combiner laborieusement la révolution apparente du soleil sur l'écliptique, le mouvement de la lune, l'alternance des jours et des nuits. Il a fallu projeter sur un cadran la marche de la lumière du soleil, en diviser la trace en parties égales, diviser ces parties elles-mêmes en éléments plus petits. Quand il s'est agi de mesurer des durées plus petites ou plus grandes que celles de notre expérience usuelle, d'évaluer des vitesses ou des lenteurs exceptionnelles, il a fallu faire appel à d'autres unités, à d'autres mesures ; il a fallu, par une extrapolation hardie, introduire dans notre appareil métrique des millièmes, des cent millièmes de seconde, des années de lumière, des parsecs, toutes unités de mesure qui ne correspondent plus à aucune perception possible. Les opérations mathématiques n'ont plus rien de commun avec la réalité psychologique. Elles attestent seulement que la gamme de nos vitesses familières est trop courte pour s'accorder avec une expérience élargie.

VITESSE ET DURÉE. — Revenons ainsi, par un détour, à cette notion de vitesse qui semble unir, d'une manière incompréhensible, l'espace et le temps. Notre mécanique compose la vitesse grâce à cette union. Elle tient la vitesse pour une réalité dérivée. On peut se demander si, de cette façon, elle ne substitue pas une idée abstraite aux données irréductibles de l'expérience. La vitesse ne serait-elle pas antérieure logiquement et réellement à l'espace et au temps avec lesquels on se flatte de l'engendrer ? Nous avons en nous-mêmes, antérieurement à toute mesure précise, comme une appréhension immédiate des différences de vitesse. Nous les percevons quand le rythme de nos états se précipite ou se ralentit, dans les objets extérieurs quand leur mouvement, leur élan est comparé avec notre mouvement propre et notre élan. La succession fiévreuse ou ralentie de nos états intérieurs nous est sensible, semble-t-il, d'une manière directe. Au moment même où nous espérons nous fixer dans le présent, une impatience nous emporte vers l'avenir : à chaque instant, notre effort pour jouir de ce qui nous est donné est contrarié par un désir d'évasion, parfois si impérieux que nous ne savons pas lui résister. Le présent qui s'immobilisait est entraîné lui-même par la violence de notre course intérieure. Par analogie, nous concevons que chaque être a sa vitesse propre. Les uns, minéraux inertes, particules élémentaires, végétaux, semblent évoluer

avec une extrême lenteur, ne consommer qu'au compte-gouttes leur propre substance. D'autres au contraire se développent avec rapidité, accumulant, tassant les états différents avec tant de précipitation qu'à peine nous pouvons les distinguer. Cette densité plus ou moins grande, ce tassement plus ou moins compact des phénomènes en nous et hors de nous ne serait-il pas, pour employer une expression fameuse, une donnée immédiate, antérieure à la fois à l'espace et au temps ? Nous constatons ainsi des différences de vitesse graduées à l'infini entre la vitesse de la lumière et l'inertie totale de certains corps d'apparence inaltérable. La vitesse qui unit l'espace et le temps, serait de la sorte la manifestation même de l'être, dans ce qu'il a de plus essentiel. L'espace et le temps, ne viendraient qu'après elle, produits tous deux d'une analyse en partie artificielle et détachés des choses par abstraction.

Cependant, il existe dans la nature, une force dont la propagation semble instantanée et pour laquelle distance et durée paraissent s'abolir également. Nous ne connaissons pas de délai de transmission pour la gravitation, qui, entre toutes les propriétés que nous connaissons, est la seule qui échappe à la condition universelle de la durée. Peut-être nous est-il permis d'en imaginer une raison : l'échelonnement des vitesses dans la nature est compensé, dans une large mesure, par la liaison universelle des phénomènes, dont la gravitation semble l'instrument le plus manifeste. Des milliards et des milliards d'êtres de toute sorte, de toute dimension, emboîtés les uns dans les autres, ajustés les uns aux autres, évoluent sans relâche, chacun à sa vitesse propre. Mais tous ces changements, de rythme différent, s'accordent finalement les uns aux autres. Cette harmonie, cet accord des vitesses, que ce soient les vitesses spatiales ou les vitesses psychologiques, est un fait qu'il nous faut constater. Peut-être la transmission instantanée des forces de gravitation est-elle le lien caché qui permet cette harmonie. L'accord final de toutes les vitesses, de tous les volumes, l'équilibre final de tant de vies différentes se traduit par l'homogénéité apparente de l'espace et du temps. Sans cet accord, il n'y aurait pas de perception, mais il n'y aurait pas non plus d'univers. En un sens, il est vrai de dire que le temps et la durée sont des constructions de notre esprit. Mais cette construction ne serait pas possible sans l'harmonie générale qui assemble visiblement en un tout les événements de l'uni-

vers. La perception du présent intègre pour nous, dans une appréhension unique, notre présent borné et une partie du passé universel. Elle rétablit ainsi, dans une certaine mesure, l'accord que la limitation originelle de chaque acte perceptif semblait détruire. Le souvenir, qui mêle à notre présent les images innombrables du passé, enregistrées dans nos machines organiques, accroît de son côté, la portée de notre perception. Le présent, nous impose, à chaque moment, une vision globale de l'être total. Le souvenir ajuste sans relâche à ce présent chargé du passé de l'univers, des traces de notre propre passé. Notre erreur est peut-être, de vouloir, avec ces deux éléments, reconstituer un temps universel, fait de l'addition de ce qui est donné et de ce qui n'est plus donné. Nous sommes ainsi portés à rechercher l'éternel où il n'est pas, sous la forme d'une somme d'éléments qui ne peuvent pas être assemblés. Mais la disparition des appareils organiques rendrait la perception, impossible. Pas plus que le vrai « présent d'univers » ne peut entrer dans une perception, la totalité des états des choses ne peut être donnée pour une pensée. Nous n'avons sans doute pas d'autre vision de l'éternel que celle que nous pouvons extraire du présent lui-même, quand, nous absorbant en lui, nous cessons de le comparer avec nos souvenirs.

Si ces remarques sont acceptables, il est vrai que la durée est, en un sens, la substance même des choses et n'en peut être détachée. Cette durée dans son essence, n'est pas un effet de la perception. Elle est l'être lui-même, antérieur à la perception. La perception, la mémoire, les fonctions spirituelles se sont, en quelque sorte, greffées sur elle, et remontant à leur manière, le cours de son développement elles sont parvenues, tant bien que mal, à souder artificiellement les uns aux autres ses états différents. La pensée, la conscience ne font d'abord que s'appliquer le long de l'être réel et le constater. Constatation incomplète, précaire, associée au fonctionnement de mécanismes sujets à se déranger. Cette conclusion rend à la durée une réalité « objective ». Elle la ramène aux différences de vitesse primitive ou d'élan interne des différents objets de l'univers. Elle impliquerait un accord final de ces différences, et, pour ainsi dire une durée globale d'univers, aussi complètement inaccessible à notre expérience que le présent d'univers, dont il était question plus haut.

Mais, à vrai dire, cette durée d'univers ne serait peut-être elle-même que ce présent absolu, dans lequel notre perception et notre action, nous introduisent, nous l'avons vu, avant que nous ayons pris garde à la fuite du temps, ni songé à la mesurer. Présent fait de toutes les vitesses compensées, de tous les états répartis dans l'immensité de l'espace, et dont nous avons parfois, comme une vision évanescence, quand nous consentons à prendre la vie telle qu'elle s'offre, sans tenter de scruter son mystère.

Ainsi, de la pulsation universelle des choses, notre esprit n'a qu'une connaissance imparfaite et mutilée. Vision relative à sa position propre dans l'ensemble des choses, aux dimensions de la partie de l'univers qu'il peut observer, à la vitesse de ses déplacements et de ses états internes, à la perfection des mécanismes enregistreurs qui inscrivent en lui les traces de son passé. L'éternel se mêle ainsi, constamment, à la durée. Par l'étroite fenêtre qui s'ouvre à lui, tantôt notre esprit porte son regard sur les mécanismes qui lui assurent la précarité des choses, tantôt sur l'horizon plus lointain où tout semble repos, constance, immobilité. Ainsi, par les portières d'un wagon, les premiers plans défilent en désordre, tandis que l'horizon paraît stabilisé. Le bonheur terrestre de l'homme consiste, sans doute, à reposer sa pensée sur les éléments d'éternité que la perception lui apporte, mais que l'expérience et le désir ne cessent de lui disputer.

Albert RIVAUD.

## L'ÊTRE ET LE DEVENIR

### Thèses de philosophie naturelle.<sup>1</sup>

Qu'est-ce que le devenir ? Quel est son rapport à l'être ? A ces questions, le sens commun a une réponse claire : pour qu'il y ait devenir, il faut que quelque chose existe, et puis change, se change en autre chose. Une semence devient une plante, un enfant devient un homme, un liquide devient un gaz. Le devenir est une relation entre deux êtres. Être est la conception plus fondamentale.

Mais alors nous trouvons que, dans ce que nous avons appelé être, il y a une quantité indéfinie de devenir. Le liquide consiste en molécules, la molécule en atomes, l'atome en protons et électrons, et tous ces éléments sont en mouvement continu. Sans doute, réplique le sens commun, mais, pour se mouvoir, un élément doit être d'abord dans une place, et puis changer de place. Être dans une place, dans beaucoup de places, est indispensable à ce devenir et plus fondamental que lui.

Pour qu'il y ait devenir, il faut un laps de temps, fût-il minime. Quand le mouvement ou le changement est continu, ce qui se meut ou qui change ne peut être dans une place ou dans un état que pour un instant. Y a-t-il donc vraiment des instants ? Quelle serait alors leur relation à la durée ? Notre problème se transforme en celui de l'analyse du temps.

Changement de place. Il est impossible sans un groupe, aussi petit qu'on voudra, d'éléments dans l'espace. La place est relative, l'arrangement des éléments devient un autre. Mais quelle est la grandeur de l'élément ultime qui, dans ce réarrangement, ne devient pas autre et change seulement de place ? Cet élément doit

1. Quelques lignes tirées d'une lettre adressée par l'auteur à la Rédaction peuvent aider à situer cet article riche et dense comme une *Monadologie* : « C'est un résumé de ma philosophie... Je devrais peut-être vous dire que je suis arrivé à l'âge de 70 ans et qu'il est presque temps que je dise adieu à la métaphysique. Cet essai est donc en quelque sorte mon testament où je lègue mon peu de propriété à qui de droit ».

être extrêmement petit. N'a-t-il que la grandeur d'un point ? Notre problème inclut celui de l'analyse de l'espace.

Instants et points. Nous n'avons jamais vu ni touché rien de si petit. Avons-nous raison de les affirmer par inférence ? C'est aller derrière les données de l'expérience et diviser les objets jusqu'au bout. Nous n'avons raison de le faire que si les données de l'expérience suggèrent et même exigent une telle inférence. Comment donc l'apparent — ce que l'expérience nous montre — se rapporte-t-il au réel ? Et quelle est la nature du réel, de ce qui se meut dans l'espace et le temps ? Impossible de répondre sans discuter la nature de la connaissance.

Et ceci nous rappelle qu'il y a des cas de devenir qui semblent ne pas être des changements de place. Qui dit connaissance dit conscience. La conscience, paraissant et disparaissant, est parmi les choses qui deviennent. Quelle est donc la relation de ce devenir au devenir matériel ?

Enfin, avec la conscience vient la volonté, qui est aussi un cas du devenir. Son devenir se dit communément libre. Comment cette liberté se concilie-t-elle avec la nécessité du devenir matériel ?

Ce formidable problème comprend en soi toutes les principales questions de la philosophie — pour ne pas parler de sa connexion étroite avec les théories et les faits scientifiques. A ce dernier égard il nous faudra être prudents. Avouons franchement que ce que nous dirons sur la grandeur des plus petits éléments, ou sur les conditions de la conscience, pourra appeler des corrections lorsque la physique, la biologie, ou la psychologie auront parlé plus clairement. La philosophie doit prendre ses faits dans la science ; sa tâche modeste est d'essayer de clarifier nos idées.

Il apparaîtra peut-être que notre problème est un bon moyen d'attaquer l'énigme fondamentale de l'un et du multiple. Commençons par en bas, et procédons par synthèse. C'est une synthèse provisoire des faits naturels, y compris ceux de l'esprit, que nous voudrions réaliser.

### I. ANALYSE DU TEMPS.

Ce qu'il y a de plus petit n'apparaît pas dans l'expérience. Il suffit de considérer les travaux de la physique actuelle pour le

reconnaître. Personne n'a jamais vu un proton ou un électron. Nos organes des sens, la structure de notre cerveau, ne sont pas propres à révéler l'ultra-microscopique ; ils servent seulement aux besoins de la vie. Néanmoins, des atomes qu'on peut compter et dont on peut calculer la vitesse doivent être réels. Il y a donc une différence entre le réel et l'apparent — quelle que soit d'ailleurs la nature de ce dernier.

Remettons à plus tard la question, hérissée de difficultés, de la connaissance ; nous savons au moins que, au delà de ce que nous pouvons voir et toucher, il y a des choses beaucoup plus petites, et que nous avons raison de les inférer de nos observations. L'intellect a le droit de diviser. De pratiquer des divisions dans l'espace et dans le temps. Mais jusqu'où peut-il légitimement pousser la division ?

Prenons d'abord le temps. Le plus clair ici, c'est que nous vivons dans le présent, et que tout ce qui existe n'existe que dans le présent. Le passé est un temps qui a été présent, le futur un temps qui sera présent. Qu'est-ce alors que le présent ?

Le présent de notre expérience, le présent qui est une donnée de la conscience, est un petit laps de temps de la longueur d'une fraction de seconde. Sa première partie est déjà passée au moment où nous le percevons ; cette partie n'est pas tant une donnée de la perception qu'une donnée de la mémoire, de la mémoire primaire. Mais alors il n'est pas le vrai présent, celui qui s'oppose au passé et qui n'est pas encore passé mais seulement présent. La petite durée appartient au domaine de l'apparent, qui « contracte » ou simplifie les choses pour les besoins de la vie ; c'est un présent « spépieux », et nous devons chercher le vrai présent en allant derrière celui-ci, en le divisant. Mais jusqu'où ?

Je ne vois de possibilité d'arriver au vrai présent, au présent qui soit exempt de durée, qu'en allant jusqu'au bout — jusqu'à l'instant. Le vrai présent serait-il un instant ? Le temps réel consisterait-il en instants ?

On essaie d'éviter cette conclusion en suggérant que le présent peut être une durée infiniment petite. Un instant sans durée, dit-on, serait si petit qu'il ne pourrait rien contenir de réel ; le mouvement, le changement, disparaîtrait de la réalité. A cette suggestion il faut répondre que toute durée, même une durée infiniment

petite, doit contenir plus d'un présent ; elle doit consister en au moins deux présents, qui ne sont pas réels à la fois. La suggestion est donc inadmissible ; elle porte en soi une contradiction. Le vrai présent doit être réel en une fois. Il ne peut donc être qu'un instant ; le temps doit consister en instants.

Mais comment fait-il alors pour s'écouler ? Notre conclusion paraît briser le temps, ce courant en apparence si continu, en un nombre indéfini, peut-être infini, d'instant, sans liaison les uns avec les autres ; ce qui contredit une donnée de l'expérience, qui ne peut pas être sans valeur réelle, ou plutôt un caractère de toute donnée, à savoir l'écoulement, la continuité temporelle. Ne sommes-nous pas allés trop loin ? De plus, si le temps consiste en instants dont un seul est réel à la fois, cet instant réel doit être suivi (et qu'est-ce qu'être suivi ?) d'un autre instant qui en soit le plus proche. Un instant peut-il être le plus proche d'un autre ? et comment peut-il l'être ? Autant de difficultés auxquelles il faut répondre, pour maintenir l'analyse.

Ne renonçons pas à l'idée si claire et distincte que le présent ne peut être qu'un instant. Trouvons réponse aux difficultés.

Nous avons parlé du temps, comme s'il pouvait y avoir un temps ne contenant rien, un temps vide. Ce n'était pas notre intention véritable ; nous voulons autant que possible rester en contact avec la science actuelle, qui rejette l'idée que le temps serait un réceptacle indépendant de son contenu. Mettons donc que dans chaque instant il y a l'univers entier ; ou plutôt invertissons les termes, et disons que l'instant est dans l'univers, comme sa dimension temporelle (si on peut appeler un instant une dimension). Tout l'univers est contenu dans, ou existe à, chaque instant — l'instant n'est pas vide, loin de là, et il peut très bien contenir l'univers, puisqu'il doit le faire pour que l'univers existe dans le temps, qui consiste en présents.

L'instant contient l'univers *actuel*. Mais l'univers actuel n'est pas tout ce que contient l'instant ; autrement il n'y aurait pas de suite. Il y a une suite (l'expérience nous le prouve) : alors il y a, dans l'univers de chaque instant, quelque chose de plus que son être actuel, à savoir, son être futur sous forme de puissance ; et en première ligne, toujours sous forme de puissance, son être à l'instant qui sera le plus proche à venir.



Qu'est-ce que l'être en puissance ? Je ne sais pas. Je me borne à enregistrer des faits — les faits comme ils doivent être, pour qu'il y ait écoulement ou suite. Au fond de nos analyses nous nous heurtons toujours, il me semble, contre des faits bruts, que nous ne pouvons expliquer, mais seulement accepter (mais il faut aller jusqu'au fond pour les rencontrer). Oh ! je peux dire ce que j'entends par puissance. C'est la condition d'une suite, ce qui rend celle-ci inévitable. (Si le vrai présent était une durée infiniment petite, il n'en contiendrait pas moins le futur sous forme de puissance.)

La puissance de ce qui existe à un instant est un fait qu'il faut admettre pour comprendre la nature du temps. Cette puissance est aussi un pouvoir. J'entends par pouvoir ce qui fait que, dans la suite, il y a du changement. Le pouvoir des choses qui existent à un instant est un fait qu'il faut admettre pour comprendre la nature du changement. Je me fie à mes instincts en admettant ces faits, comme je me fie à eux en admettant qu'il y a quelque chose hors de moi. La philosophie ne peut pas désavouer les instincts, ou elle n'aurait plus de base du tout.

On dira peut-être que je réintroduis une notion de cause trouvée inutile par la science. Nous entendons souvent dire aujourd'hui que la science n'a pas besoin de l'idée de force, qu'elle décrit les successions des événements. — Comment me défendre ? Je n'ai pas nié les successions ni les succès de la science ; mais, en philosophe, j'ai tenté de dire ce que c'est qu'une succession. Je trouve qu'en cette matière Hume n'a pas poussé son doute assez loin. Puisque, pour qu'on puisse percevoir une succession d'impressions, il faut que la première impression soit déjà passée, c'est-à-dire n'existe plus, Hume aurait dû douter non seulement de la causalité, mais aussi du temps ; il aurait dû dire qu'il n'y a pas de temps. L'habitude, à laquelle il réduit toute connaissance d'une cause, n'est-elle pas un bel exemple de causalité ? D'ailleurs, ce n'est pas seulement l'habitude, fondée sur un certain nombre d'expériences, qui nous pousse à reconnaître la causalité, mais nous naissons avec un instinct adapté aux modes d'action de la nature qui nous environne et lui-même fondé sur eux ; l'antilope qui s'enfuit en voyant un tigre reconnaît la réalité de la relation de cause à effet.

Cette relation est donc aussi ultime que le temps. Temps et cause peuvent très bien être deux aspects de la même relation réelle.

Nous avons dit que la puissance est aussi un pouvoir. Mais il sera commode de distinguer verbalement puissance et pouvoir, et de dire que la puissance est ce qui fait que les choses continuent, ou se créent de nouveau, et le pouvoir ce qui fait qu'elles changent.

Voilà un choix difficile qui vient de se présenter. Nous avons dit que ce qui existe à un instant n'est pas simplement actuel, mais contient une puissance, et qu'en s'actualisant cette puissance produit ce qui existe à l'instant suivant, l'actualisation étant ainsi le lien temporel entre les deux instants du réel. Sans cela, pas de lien, pas de temps, mais seulement un agrégat d'instants. Admettant cette analyse, faut-il dire que l'ancien être instantané, alors qu'il produit le nouvel être instantané, *continue*, et reste ainsi le même ? ou dire qu'il *crée* le nouvel être, qui serait alors un être différent ?

Examinons les raisons qu'on pourrait alléguer en faveur de l'un et l'autre choix. 1<sup>o</sup> Au présent instant, le futur n'existe pas ; même le plus prochain futur, l'être qui sera à l'instant suivant, n'existe pas à l'instant présent. Alors, pour arriver, il doit être créé. C'est un miracle. Mais l'existence de n'importe quoi est un miracle — quelque chose qu'on ne peut pas expliquer, et qu'on doit accepter. Création, donc. — Mais cette création n'est pas semblable en tout à la création littéraire, ni à la création du monde par le bon Dieu, puisque dans ces exemples les deux créateurs subsistent à côté de leurs œuvres, tandis que l'être instantané antérieur périt en créant l'être instantané suivant. La chose s'accomplit plutôt comme la croissance d'une plante. Alors c'est une création d'une espèce toute particulière. C'est une création qui ne fait qu'assurer une continuité de l'être qui crée. — 2<sup>o</sup> Mais alors, pourquoi ne pas dire que cet être *continue* ? Ce mot implique que ce qui existe dans les deux instants est le même. Le même, hormis le temps (le nouveau temps, au moins, est créé). Admettons-le. Mais de cette identité on pourrait vouloir tirer des conséquences. Si le nouvel être instantané est identique à l'ancien, n'est-il pas éternel ? Plus encore, n'est-il pas hors du temps, et employé seulement à le créer ? — Gardons-nous de passer trop vite à de tels extrêmes. L'être n'est pas tant que cela hors du temps. Bien que contenant en puissance la vie éternelle, il n'existe actuellement qu'à cet instant-ci, à chaque instant. Il est si lié au temps qu'il crée, qu'il est effectivement et à toute fin utile dans le temps, emprisonné en lui. Sa puissance

est limitée à produire un prochain instant, qui contiendra une puissance semblable, et ainsi de suite à l'infini.

Était-ce vraiment une alternative sensée, celle que nous venons de discuter ? Je n'en suis pas bien sûr ; j'ai le sentiment d'être arrivé aux limites du pensable, et d'opérer avec des conceptions vagues et flottantes. Création et continuation sont peut-être deux manières également admissibles d'exprimer le même fait miraculeux, dont il faut seulement se garder de tirer des conséquences téméraires. Nous n'en tirerons pas dans ce qui suit. Nous voudrions nous en tenir étroitement aux faits tels que les constate la science, qui, confessons-le humblement, est plus sûre que toute métaphysique.

Et pourtant notre discussion nous permet d'aller un peu plus loin. Puisque le nouvel être instantané était contenu en puissance dans l'ancien être, il est le même, non dans le sens d'une identité stricte, mais dans celui d'une dérivation. Rendons-nous clairement compte que nous traitons ici d'une relation ultime, relation que nous apprend l'expérience à n'en pas douter, mais qui est unique et non susceptible d'être analysée en éléments plus simples. Nous avons analysé le temps en instants, mais nous n'avons pas analysé cette relation de dérivation ; nous l'avons laissée subsister. Nous en avons besoin comme lien.

Enfin, remarquons que ce lien que nous avons appelé dérivation, ou actualisation de la puissance, n'est pas un événement qui s'insère entre les deux instants du réel. C'est l'arrivée immédiate du deuxième instant. Il n'y a pas d'instant intermédiaire. Ces instants sont donc, pour ainsi dire, en apposition temporelle. Voici justement ce qui fait la continuité du temps, son écoulement sans rupture. Tout événement a une durée, et consiste en au moins deux instants du réel, qui n'existent pas à la fois.

Ce qui précède peut suffire comme analyse du temps.

## II. ANALYSE DE L'ESPACE

Puisque nous avons analysé le temps en instants joints par des liens d'actualisation, il est naturel de s'imaginer que l'espace peut être analysé en points. Rien, il est vrai, ne garantit la correction de cette analogie, si ce n'est que, tout d'une haleine, nous parlons de points et d'instant, et que les uns et les autres paraissent

avoir le même rapport mathématique aux grandeurs finies. Bâtir sur une telle analogie est peut-être s'exposer à de grosses erreurs.

Mais quelle est l'autre alternative possible ? Que l'espace consiste en petites étendues, se répétant à l'infini. Ces étendues seront occupées par quelque chose — nous ne voudrions pas admettre un espace vide, s'il est possible de l'éviter ; ce serait un réceptacle, et nous voulons éviter l'espace-réceptacle comme nous avons évité le temps-réceptacle ; la science traite l'espace comme dimension de la matière ou, au moins, de quelque chose de réel. Or, une portion de l'espace, même infiniment petite, si elle est encore étendue, serait divisible ; ce qui est dans cette petite portion d'espace aurait des parties, indépendantes les unes des autres, parties qui pourraient se séparer et voyager en des directions différentes. En un mot, *ce qui est divisible est déjà en soi divisé*. De quoi il paraît s'ensuivre que ce qui n'est pas divisible, l'élément ultime qui se meut, ne peut être plus gros qu'un point.

Raisonnement tout conceptuel, avouons-le, et fort douteux. N'est-il pas possible, en effet, que les éléments ultimes du réel occupent de petites étendues, et que leurs parties ne puissent se séparer pour des raisons physiques ; qu'il y ait donc des granules ou atomes au sens littéral de ce mot ? C'est une question que seul le progrès de la physique peut trancher. — Toutefois même ces granules *auraient* des parties, et seraient divisibles conceptuellement, et la division n'aurait de fin qu'en arrivant à des points. Essayons-le donc avec des points.

L'espace peut-il se concevoir comme un ensemble de points ? J'avoue que j'ai la plus grande difficulté à imaginer comment des points pourraient se combiner de manière à former un tout continu à trois dimensions ; encore une fois, j'ai le sentiment d'opérer avec des conceptions peu nettes. Ce n'est pas la contiguïté de deux points qui me trouble ; un point peut très bien être à côté d'un autre, si ces points sont occupés. La difficulté qu'on trouve communément dans la conception de deux points contigus provient de ce qu'on les conçoit comme vides ; car alors ils se fondraient en un seul point. Quand une ligne coupe une autre ligne en un point, ne doit-il pas y avoir de chaque côté un autre point qui soit le plus proche du point d'intersection ? C'est comme l'instant, qui peut très bien être suivi par un autre instant. — Mais combien de points

y aura-t-il autour de chaque point, et qui en soient les plus proches ? Leur nombre doit être non seulement infini, mais, vu les trois dimensions de l'espace, infiniment infini. Voilà ma difficulté. Et pourtant, je ne peux me représenter ce qu'il faut entendre par *un seul endroit* qu'en le concevant comme un point.

Posons donc, avec Leibniz — quitte à être réfutés par des penseurs plus corrects ou plus versés dans les mathématiques — que les éléments du réel occupent des points. Que sont ces éléments ?

Ils agissent — c'est-à-dire, produisent des changements. Dès lors, nous pouvons les appeler des *énergies*. On dira peut-être que l'énergie est un rapport entre éléments. Mais puisque chaque élément coopère et fournit sa quote-part à l'action, on a aussi le droit de l'appeler une portion d'énergie. En chaque point de l'espace il y a donc une portion d'énergie. C'est le *pouvoir* dont nous avons parlé en analysant le temps.

Est-ce que la quantité de pouvoir ou d'énergie qu'ils contiennent diffère d'un point à un autre ? Nous en venons ici à la question de la variété dans la nature. L'expérience nous montre très clairement que la nature est diverse et variable. On peut concevoir le fondement de cette variété de deux manières. Ou bien il y a un espace vide, dont certaines parties seulement sont occupées, et où les éléments sont plus ou moins rapprochés les uns aux autres, *densité* variable de la matière — mais ce serait là l'espace-réceptacle que nous voulons éviter. Ou bien il faut admettre qu'il peut y avoir plus d'énergie en un point qu'en un autre, que l'énergie contenue dans les points peut différer d'*intensité*. Nous sommes forcés d'adopter cette dernière conception. Par exemple, il y a probablement plus d'énergie en un point du soleil qu'en un point de l'espace interstellaire. Et en effet, l'énergie coule de point en point, s'accumule ici, se partage là, quittant un point qu'elle a occupé, de manière à laisser ce point presque vide. La conception du plein, celle de Descartes, ne diffère donc pas si radicalement de la conception du vide dans Lucrèce. On ne peut expliquer la variété de la nature sans attribuer à certaines parties de celle-ci une relative vacuité.

Maintenant que nous avons les points, et ce qu'ils contiennent, il s'agit de les lier les uns aux autres — de dire ce qu'est l'espace, comment ils peuvent constituer l'étendue. Évidemment l'espace n'est pas simplement un agrégat de points. Et nous voudrions les

lier par le moyen de ce qui se trouve dans les points, ainsi que nous l'avons fait pour le temps.

Voilà une exigence difficile à remplir. Car nous avons dit que l'univers n'existe qu'à chaque instant ; et dans un instant il ne peut y avoir d'action. Les éléments coopèrent-ils ? Sans doute ; mais ils ne le font que dans la transition d'un instant à l'instant suivant.

Tirons la conséquence qui s'ensuit. Dans l'instant, les éléments qui occupent des points, et qui diffèrent entre eux par la quantité d'énergie, ne sont pas liés les uns aux autres. Ils ne forment qu'un agrégat. Il n'y a pas d'espace continu dans l'instant. --- Mais comment, alors, peut-il y avoir un espace continu ?

Une possibilité se présente à l'esprit. Nous nous rappelons que la science courante parle d'espace-temps. Ces liens, qui ne peuvent pas exister dans l'instant, se forment peut-être dans la transition d'un instant à l'instant suivant. Car le changement est un fait. Nous avons dit que l'énergie coule de point en point, qu'elle se redistribue dans la transition entre deux instants : cela constitue un lien entre les points. On peut supposer que, quand un point contient plus d'énergie qu'un autre, il y a tendance à ce que l'énergie coule du point plus plein dans le point plus vide. Couler, c'est parler comme si l'énergie était identique aux deux instants, comme si elle *continuait*. Et en effet, la science affirme la conservation de l'énergie. Mais, puisque l'énergie du deuxième instant n'existait pas au premier instant, on peut tout aussi bien, sinon avec plus de justesse, dire qu'elle est *créée* ; que la conservation de l'énergie est une création continue.

N'outrons pas le sens de cette manière de parler. Ce qui crée l'énergie actuelle est l'énergie antérieure en tant que puissance ; et, en créant, elle périt elle-même. C'est une croissance. Mais une croissance, dont les étapes successives sont combinées d'une manière incompréhensible pour nous, miraculeuse. C'est un miracle naturel. Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'à une certaine distribution des énergies succède une autre, légèrement différente. C'est un fait ultime.

Voilà comment, si je ne me trompe, doit s'analyser le mouvement. Il est cinématographique ; avec cette différence, que les espaces parcourus, c'est-à-dire les distances entre les positions successivement occupées, ne sont pas finis, mais infiniment petits. Zénon avait raison de dire qu'à aucun instant la flèche ne se meut ;

*et qu'elle existe seulement dans les instants.* Le mouvement, comme nous le concevons habituellement et comme nous le voyons, est une donnée de la conscience, fabriquée en combinant les positions où la flèche *était* avec celle où elle *est* — positions qui ne peuvent pas être simultanées. Le mouvement n'existe pas ; il s'accomplit.

Avions-nous raison de dire qu'il n'y a pas d'espace dans l'instant ? Il doit y avoir alors au moins contiguïté et non-contiguïté de points. Définissons cette contiguïté. Deux points sont contigus à un instant si, dans la transition de cet instant au suivant, l'énergie peut couler de l'un des points dans l'autre.

Ce coulement ne se produit qu'entre certains points. Il n'y a que très peu de points (et pourtant leur nombre est peut-être infini) qui soient tellement en rapport avec un point donné que l'énergie puisse couler d'eux en lui ou de lui en eux : seuls les points dont ceci est vrai sont contigus. Tous les autres points sont disjoints ou *séparés* de ce point. La preuve en est le principe, toujours maintenu, je crois, par nos physiciens, qu'il n'y a pas d'action à distance. (Les champs électriques et gravitationnels pourraient sembler contredire ce principe ; mais de tels champs ne sont-ils pas des écoulements d'influence rayonnant d'un centre, et qu'on aurait tort de concevoir en omettant le facteur de succession temporelle ?)

La séparation des points qui ne sont pas contigus est aussi essentielle à l'idée d'espace que la conjonction de ceux qui sont contigus. Sans cette séparation, l'espace ne serait pas étendu comme il l'est. Elle est condition de l'indépendance des choses, et littéralement leur donne lieu ; elle permet qu'il y ait des soleils, des plantes, et des animaux, et que ceux-ci puissent vivre tranquillement en négligeant tout ce qui est trop éloigné d'eux. Ne laissons pas échapper de notre conception de l'univers cette étendue, cette indifférence mutuelle de ses parties ; elle est nécessaire à la vie.

Il y a indépendance même là où il y a contiguïté. Selon notre analyse, même les énergies dans les points contigus ne sont pas liées à un instant, mais seulement entre les instants. Cela est nécessaire pour que les pouvoirs soient plusieurs et pas un, et qu'ils coopèrent par entraide ou par résistance mutuelle. Ne nous émerveillons pas de trouver que la nature est une pluralité ; n'est-ce pas le plus manifeste des faits ? Du reste, elle n'est pas une pluralité sans liens, un pur agrégat ; mais ce qui lie ses parties ultimes, c'est l'action.

Les liens qui constituent l'espace, et le rendent continu, ne se forment que dans la transition d'instant à instant, où s'actualisent les pouvoirs. L'espace n'existe pas, il se fait. Ce faire est un fait ultime. C'est un troisième miracle, ajouté à celui de l'existence et celui de la continuation. Inutile de vouloir l'expliquer. Nous n'avons fait que le constater.

Voilà tout ce que j'ai à dire sur l'analyse de l'espace. C'est celle de mes thèses que j'avance avec le moins de confiance. Ce n'est qu'une tentative plus ou moins vague, la suggestion d'une possibilité. J'espère seulement que je n'ai pas commis de grosses erreurs ! Je me sens, en cette matière, comme une personne qui regarde à grande distance et s'efforce de discerner la nature de choses lointaines. Peut-être y a-t-il d'autres personnes qui ont des yeux plus perçants et qui voient plus clair. En ce cas, j'écouterai avec attention ce qu'elles diront voir.

Avant d'aller plus loin, combinons nos thèses sur l'espace et le temps.

Tous deux sont des liaisons réelles entre êtres qui à chaque instant restent sans liaison et, ainsi, indépendants les uns des autres ; liaisons qui s'établissent quand les choses continuent d'être tout en changeant, et qu'un de leurs arrangements se transforme en un autre. Ces deux ordres, le temporel et le spatial, sont indissolublement unis, puisqu'ils sont créés par la même action. Ils n'en sont pas moins distincts. On ne devrait pas dire que le temps est une dimension de l'espace ; tout ce qui demeure vrai, c'est que le temps peut être traité mathématiquement comme s'il était une telle dimension, par les mêmes équations différentielles. Ce qui pourrait, avec plus de raison, être appelé une quatrième dimension de l'espace est l'intensité, la quantité d'énergie que contient chaque point en un instant. Il se peut que cette quantité, ou le rapport entre ces quantités dans une petite étendue, indique ou préforme le cours que l'énergie suivra de cet instant à l'instant prochain.

L'être et le devenir sont donc distincts. Le devenir est quelque chose qui arrive aux êtres, quelque chose qu'ils font. Il présuppose des êtres ; il est donc plus complexe que l'être, occupe un plan logiquement supérieur. Ainsi nous avons reconnu la réalité des deux catégories fondamentales de *substance* et de *cause*, précisé leur rapport, et admis qu'elles sont de type différent.

## III. NATURE DE L'ÊTRE.

Si le temps et l'espace se font ainsi, si telle est la structure de l'univers, comment se fait-il qu'il contient des êtres doués de conscience et de volonté ? Ces fonctions immatérielles sont parmi les choses qui deviennent ; et nous n'aurions résolu notre problème qu'à demi, en omettant sa partie la plus difficile, si nous les néglignons. Sera-t-il possible de les expliquer, comme nous voudrions le faire, sans introduire d'autres êtres que ceux qui occupent des points à des instants et qui font l'espace-temps par leur écoulement ? La possibilité de ceci dépend de la nature de ces êtres.

Jusqu'ici nous avons appelé cette nature *énergie*. Mais n'était-ce décrire la substance en termes de l'autre catégorie, en termes de causalité ? En effet, le mot énergie désigne, soit le pouvoir, fait ultime qu'on ne peut imaginer mais seulement accepter, soit des effets produits par ce pouvoir. C'est une description en termes de causalité, une description tout extérieure. Qu'est-ce donc que la substance en soi ?

La physique ne peut pas nous le dire. Elle décrit le réel en termes de l'apparent. Elle mesure avec exactitude les changements de place d'elle ne sait pas quoi.

La perception par les sens ne nous permet de connaître les choses hors de nous que de cette manière extérieure et superficielle ; pour elle, leur nature intime reste inconnue. Mais nous avons aussi une perception intérieure de nous-mêmes. Nous savons, par celle-ci, que ce qui est extérieurement corps peut être intérieurement âme. Ce n'est que par le moyen d'états de nos âmes, et sous forme de représentations ou visions données à eux, que nous percevons les corps.

Ou bien donc la nature de la substance extérieure est inconnaisable ; ou, s'il est possible de la connaître, ce ne sera qu'en utilisant ce que nous aurons appris par la perception intérieure de la nature de notre propre substance.

Il est donc possible que ce que nous appelons matière soit de même nature que l'âme. Un fait d'expérience, qui peut nous incliner à adopter cette hypothèse, est que nos âmes sortent de la matière, au cours de l'évolution comme dans la vie quotidienne, d'une manière qui paraît être tout à fait naturelle. Quoi de plus naturel

que de s'éveiller après le sommeil ? Le graduel avènement de la conscience chez l'enfant doit être tout aussi naturel, et naturel aussi son premier avènement dans le règne animal.

Commençons par appeler du terme vague *animation* cette nature que nous soupçonnons dans les choses extérieures. Nous la définirons exactement dans la suite. Notre thèse sera celle de Spinoza, que *omnia quamvis diversis gradibus animata sunt*.

On objectera que les organismes sont toujours engendrés par d'autres organismes, et qu'il ne faut pas inférer de la nature des organismes celle des choses inorganiques. — Ce qui maintient en vie le vitalisme, si on peut risquer une conjecture, n'est pas tant l'organisation que l'animation, celle des animaux, et l'opposition marquée qu'établit le sens commun entre les êtres animés et inanimés. Inanimé, ici, veut dire inconscient, incapable de conscience ; et il serait absurde, en effet, de supposer que les choses inorganiques sont conscientes. Mais, de ce qu'elles sont inanimées en ce sens, il ne s'ensuit pas qu'elles ne soient pas animées en un autre.

Qu'est-ce, après tout, que l'organisation ? C'est une espèce de forme. Par forme, j'entends un arrangement d'êtres. L'organisation est un arrangement d'êtres qui a pour résultat que l'organisme continue. Or, quand les êtres sont arrangés de cette façon, ils ne diffèrent aucunement, en tant que forces, de ce qu'ils étaient quand ils n'étaient pas organisés ; ils ne font que collaborer de manière à produire un résultat vital. Non seulement ils ne diffèrent pas comme forces, mais ils ne diffèrent pas en nature. Si donc, quand ils sont organisés, il est de leur nature d'être animés — de former des âmes —, ce doit être là aussi leur nature quand ils ne sont pas organisés.

Nous sommes en face d'un dilemme. Ou bien la conscience, quand elle arrive, survient miraculeusement — et le dualisme cartésien est notre doctrine ; ou, si la conscience vient naturellement, c'est que la nature dans toutes ses parties est animée. En ce dernier cas, il faut distinguer entre animation organisée et animation désorganisée, inorganique.

Qu'est-ce donc que l'animation ? Précisons cette idée.

En le faisant, il y a une erreur à éviter. Nous ne devons pas attribuer aux êtres ultimes des propriétés qui résultent de l'organisation. Même en nous servant de ce mot d'animation, nous avons

parlé comme si c'étaient de petites âmes. Nous étions forcés de parler ainsi, parce que de ce côté des choses nous ne connaissons que notre propre âme ; mais c'était comme si (supposons-le) nous ne connaissions dans le monde physique que le cerveau, et que, pour indiquer la nature des autres choses physiques, nous avions dit qu'elles sont *cérébrales*. Ce serait vrai, mais seulement à condition d'ôter l'organisation.

On aura remarqué que jusqu'ici j'ai suivi en maintes choses les traces de Leibniz. Mais, dans la matière qui nous occupe, Leibniz a commis, à mon avis, une sérieuse erreur. Il a eu raison de dire que les monades n'ont pas de fenêtres. Il a eu tort quand, pour préciser la nature de leur animation, il a dit qu'elles ont des *perceptions* et des *appétitions*. C'était faire d'elles de petits animaux. Par suite de cette erreur, il a été obligé de nier tout rapport les reliant en un monde — de nier la réalité de l'espace et du temps.

Nous ne devons pas concevoir nos êtres ultimes comme si c'étaient des organismes. Comment pourrait-il y avoir un organisme sans organes ? Comment y aurait-il perception et appétition là où il n'y a ni organes des sens ni cerveau ni muscles, ou leur équivalents ? Cette idée n'était possible qu'à une époque où on pouvait croire que l'âme était contenue toute entière dans la glande pinéale. C'était méconnaître l'importance de la complexité, de l'arrangement, ne pas entrevoir les choses surprenantes qui peuvent s'ensuivre de la multiplicité et finesse des éléments ultimes et de la variété possible de leur arrangement.

Mais, d'autre part, il nous faut bien attribuer aux éléments une nature qui leur permette, quand ils sont arrangés organiquement, de former des animaux conscients. Quelle est cette nature ?

Nous devons chercher au fond de nous-mêmes, et prendre ce que nous y trouverons de plus simple. Eh bien ! ce qu'il y a de plus simple en nous, c'est la sensation <sup>1</sup>. La sensation est un pur état, fermé sur lui-même, sans fenêtres par lesquelles il verrait ce qu'il y a dehors. Une autre chose très simple que nous trouvons en nous est l'impulsion, qui est l'essence de l'instinct. Substituons donc ces

1. J'entends par « sensation », non la perception d'une qualité, mais l'état de celui qui la perçoit — non le senti, mais le sentant. Ne pas vouloir distinguer entre la sensation et l'acte de percevoir une qualité, c'est comme si on ne voulait pas distinguer entre l'estomac et la digestion, ou entre les jambes et la marche. Ce n'est pas en cogitant que nous sommes, mais en sentant.

deux choses à la perception et l'appétition de Leibniz. L'impulsion sera la nature intime de la puissance ou du pouvoir que nous avons constaté dans nos petits êtres, et qui nous autorisait à parler d'eux comme d'énergies. La sensation, ne sera-t-elle pas ce que nous avons appelé leur actualité, ou une partie au moins de cette actualité ?

Sensation. C'est un grand mot — un mot beaucoup trop grand. La plus petite sensation que nous découvrons en nous cache une complexité énorme, comme nous pouvons le voir en considérant sa base organique. Elle doit être formée par la « contraction », comme dit M. Bergson, d'une multitude inconcevable de petits êtres. Toutefois, pour pouvoir produire ce résultat, ceux-ci doivent être de même nature que la sensation. Nous sommes forcés de nous servir de ce mot. Disons donc que ce qui occupe un point à un instant est une minuscule *sensation-force*. Ou bien celle-ci est la nature des êtres ultimes, ou leur nature est inconnaissable. Ou le mot *être* a ce sens, ou je ne saurais y attacher aucun sens positif. Car, comme nous avons vu, je ne conçois la force que par ses effets.

Imaginons maintenant que nos systèmes nerveux consistent en un nombre immense de sensations-forces, dont chacune est, pour ainsi dire, un petit point de lumière intérieure ; que celles-ci se recréent continuellement et, par leurs pouvoirs, déterminent le changement, s'entretenant toujours de manière nouvelle. N'aurions-nous pas ainsi quelque chose qui ressemble fort à l'âme — et qui pourrait apparaître du dehors comme un système nerveux ?

A cette tentative de construire l'âme on opposera une objection fondamentale. Vous avez omis l'essentiel, dira-t-on. *Chaque point ne sentirait que lui-même*. Il n'y aurait pas de conscience. La conscience, pour parler avec Leibniz, « doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple. » C'est la conception de la conscience dont est issue sa théorie des monades.

Mais nous avons réponse à cette objection. Je vais montrer que la conscience est une fonction transitive, par laquelle l'âme entre en rapport avec un objet ; que tous deux, âme et objet, sont multiples ; et que ce qui est un n'est que le regard par lequel l'âme contemple l'objet. Il y aurait contradiction si ce qui est multiple et ce qui est un était la même chose. Le regard est un, et la vision qui se présente à lui enveloppe une multitude. Et tout cela peut s'expliquer naturellement.

## IV. MÉCANISME DE LA CONSCIENCE.

Les états de l'âme, étant des états de sensation, n'ont aucune perception de ce qui est hors d'eux. Ils n'ont aucune perception d'eux-mêmes. Mais quelques-uns d'entre eux sont des effets d'objets extérieurs, des effets qui imitent ou réfléchissent ces objets comme font des miroirs. L'organisme est construit de manière à utiliser ces effets comme des signes d'objets, afin de se servir de ces derniers ou de les éviter ; ce qu'il fait en réagissant, non à son état comme tel, mais à ce que son état signifie, et surtout en y portant son attention. L'attention, c'est la tension instinctive vers ce qui importe pour la vie.

N'est-il pas concevable que, quand nous recevons de cette façon sensible les effets des objets et que notre attention se porte sur eux, ils *apparaissent* — non à quelque chose d'un ou de simple, mais à cette multitude organisée de sensations-forces qui forme notre être intime ? Voilà une thèse qui expliquerait la conscience. L'utilisation des états de l'âme comme signes a pour effet de faire surgir des représentations.

Notez (ce point est très important, si on veut bien saisir la possibilité que les représentations aient cette origine) que les sensations utilisées ne sont pas exclusivement visuelles ou exclusivement tactiles, mais comprennent toujours aussi les sensations musculaires que cause l'acte d'attention, la réaction de regarder ou de toucher. Quand nous regardons un objet, les sensations visuelles qu'il évoque, et les sensations musculaires qu'évoque notre acte de regarder, se fondent ensemble, et donnent naissance à la représentation *un objet à une certaine distance*.

Disons avec précision quelle est la nature de ces représentations. Ce sont des *significations sensibles*, qui ne sont identiques ni à nos états ni aux choses extérieures qu'ils se représentent, mais que l'organisme doit identifier avec ces dernières pour pouvoir les connaître. Ces représentations sont évidemment de pures apparences, sans substance et sans pouvoir. On peut légitimement, avec Locke, les appeler des *phantasmes*. Tout le travail de la perception et de la pensée se fait avec des phantasmes.

Même la perception intérieure, notre conscience de nous-mêmes et de nos états, se fait avec eux. Ces états, au moment où ils existent,

ne se perçoivent pas ; ils ne font que sentir. C'est seulement après coup, et en utilisant les copies que nous en livre la mémoire primaire, que nous pouvons en avoir conscience. Les représentations intérieures qui nous apparaissent alors ne les montrent que sous une forme très simplifiée — comme d'ailleurs nos perceptions des objets extérieurs ne nous en montrent que ce qui concerne notre action. Mais, puisque la perception intérieure se fait avec des copies, nous pouvons admettre avec confiance qu'elle révèle correctement la nature des états perçus — cette nature que nous avons appelée *animation*. C'est là la clef de voûte de notre philosophie naturelle.

Pour bien assimiler cette théorie de la conscience, il faut considérer séparément trois facteurs, et peser la contribution de chacun : 1<sup>o</sup> les sensations-forces, 2<sup>o</sup> leur projection comme signes par la réaction, 3<sup>o</sup> l'effet simplifiant de l'attention, qui ne s'occupe que de ce qui importe pour la vie. En pesant bien ces facteurs, sans oublier les importantes sensations musculaires, on verra, je crois, que des phantasmes peuvent et doivent s'engendrer. Illustrons-le par un cas spécial, la perception de l'espace.

Nous avons conçu nos sensations-forces comme liées ensemble dans l'espace-temps. Par leur écoulement continu elles sont liées plus ou moins étroitement, selon la quantité de pouvoir que contient chacune et selon la complexité de leur arrangement. Ceci doit s'appliquer à l'âme. L'âme est donc dans l'espace, et non seulement dans le temps — temps et espace, ne sont-ils pas deux aspects de la même action ? Voilà un fait qui nous permet d'expliquer la genèse de phantasmes qui montrent l'espace. Un arrangement de sensations visuelles ou de sensations tactiles dans le cerveau, en provoquant une réaction dirigée vers l'objet qui les a causées, et en se combinant avec les sensations musculaires simultanées que cause notre regard ou notre attouchement, peut donner naissance à un phantasme visuel ou tactile qui sera étendu et paraîtra situé hors de nous. Nous ne verrons ni ne toucherons les parties les plus petites des choses ; l'attention n'éclaire que ce qui est utile pour la vie.

Si cette théorie est correcte, nous avons réussi à expliquer la conscience sans nous servir d'autre chose que de nos petits êtres. Confessons qu'il peut y avoir ici des secrets que notre théorie ne soupçonne pas. Du moins elle semble procéder par grandes lignes justes.



Notre théorie de la conscience nous permet de comprendre et de juger la situation qui existe depuis des années dans la théorie de la connaissance. Il est facile, même pour de graves philosophes, de supposer que les phantasmes ne sont pas seulement identifiés par nous avec les choses, mais qu'ils leur sont identiques — que le réel est l'apparent. Ainsi naît le phénoménalisme — la théorie, ou conviction instinctive, ou le faux principe que les phantasmes sont l'étoffe même des choses — source de tous nos maux en philosophie. Ce qui est vrai, c'est que nous ne connaissons les choses que par le moyen de représentations, et que seules celles-ci nous sont données. Le scepticisme se sert de la non-identité des représentations et des choses représentées pour mettre en doute l'existence de ces dernières; l'agnosticisme s'en sert pour nier que les choses réelles puissent être connues. Qu'avons-nous à leur répondre ?

Premièrement, que les représentations résultent toujours d'effets produits par l'action des objets sur nos corps, et ne seraient pas sans cette action. Sauf logiquement, une idée n'est pas identique à la chose dont elle est l'idée ! Deuxièmement, que ces visions ne surgiraient pas si nous n'avions pas agi, par notre regard ou notre attouchement, comme si les objets étaient réels indépendamment de nous. La conscience est une partie de la connaissance, elle n'en est pas le tout. Elle est par essence une fonction transitive, et c'est supprimer sa nature transitive que de nier soit l'existence indépendante des objets, soit la possibilité de les connaître.

En tant qu'êtres naïfs et encore innocents de tout sophisme, nous présumons avec une entière confiance et l'existence des choses et la réalité de la connaissance que nous en avons. La nature nous a donné cette confiance comme un instinct, parce qu'elle ne pouvait pas construire la connaissance autrement qu'elle ne l'a fait — c'est-à-dire autrement que comme rapport extérieur, fragile, ne dépendant que de l'action de part et d'autre, et ainsi exposé aux assauts des incrédules. Ce n'est pas une raison pour que la philosophie, aspiration à la connaissance, en nie la possibilité.

Ne nous laissons pas ensorceler par le brillant de ces données sensibles, qui fit penser à Hume qu'elles sont elles-mêmes les choses perçues, et à Kant que nous ne percevons pas les choses en soi. A quoi avons-nous à ajuster nos rapports, si ce n'est pas aux vrais pouvoirs des choses ? La confiance instinctive a manqué à ces grands

philosophes. Ils n'ont pas vu que l'expérience est connaissance, limitée mais essentiellement vraie, de ce qui existe.

Ainsi notre théorie de la conscience ne détruit pas, mais établit — et sur la seule base possible — la validité de la connaissance. Et nous avons déduit la conscience comme une conséquence nécessaire de l'organisation de nos petits êtres. Objectera-t-on que nous n'avons pas expliqué l'organisation ? Cette tâche appartient aux biologistes, mais disons-en un mot. L'ensemble de sensations-forces qu'est un animal doit s'adapter aux choses qui l'entourent, autrement il ne pourrait pas se maintenir comme un organisme. La matière serait-elle incapable de se disposer en une forme qui se conserve, pour la durée d'une vie animale ? On ne devrait pas vouloir prédire ce que peuvent des arrangements très complexes, et ce qu'ils ne peuvent pas. On ne devrait pas dénier à la matière inorganique le pouvoir de former naturellement de tels arrangements. Enfin, on ne devrait pas nier *a priori* que la conscience en puisse sortir. Pas de difficulté sérieuse, je pense, de ce côté.

Mais on dira peut-être que nous ne pouvons pas expliquer la volonté, et surtout comment elle peut être libre.

#### V. LIBRE ARBITRE.

Voyons d'abord comment cette question se présente dans la discussion contemporaine. La physique prend l'univers entier comme son domaine ; elle ne veut laisser aucun événement inexplicé, et demande que l'explication en soit physique. C'est affirmer le déterminisme. Contre quoi le sens commun proteste. Et un nombre considérable de physiciens font écho à sa protestation ; ils cherchent dans l'ultra-microscopique un moyen d'échapper à cet emprisonnement redouté dans la matière.

Je crois qu'il y a là un malentendu. On peut douter si ces physiciens, et le sens commun qu'ils représentent, ont bien compris ce que c'est que la liberté dont nous avons conscience. Sans vouloir discuter à fond ce problème trop discuté, je voudrais appeler l'attention sur certaines considérations souvent négligées, et qui me paraissent décisives. Ne pensez pas que je vais nier le libre arbitre. La liberté est à la volonté ce que la lumière intérieure dont nous avons parlé

est à la conscience. Mais on peut demander ce qu'est ce moi qui est libre, et en quoi consiste sa liberté.

Le moi, c'est l'individu pris comme un tout. Plus précisément, c'est la partie de l'individu, résidant dans ses centres nerveux et en dernier lieu dans l'écorce cérébrale, qui détermine son action. Cette détermination est-elle purement physique ? Mais, selon notre doctrine, ces apparences matérielles ne sont qu'un voile transparent qui couvre une organisation très complexe de sensations-forces ; organisation qui révèle sa complexité cachée à mesure qu'avance la science physique et psychologique. Nous apparaissant comme l'activité des centres inférieurs, il y a des instincts ; nous apparaissant comme celle de l'écorce, il y a des pensées. Le moi qui sent et qui pense, c'est la substance qu'on trouve en transperçant ce voile matériel, c'est la réalité de nos êtres. Notre moi central est soutenu par l'ensemble des sensations-forces qui nous apparaît sous la forme du reste de notre corps ; mais c'est lui, en fin de compte, qui veut.

La réalité du moi et sa nature comme être sentant, voilà le premier fait dont il faut se rendre clairement compte si on veut comprendre ce qu'est la liberté.

Le deuxième fait est l'efficacité de ce moi. Un moi composé de sensations-forces ne peut pas manquer d'être efficace. Nous ne dirons plus, comme on disait autrefois, que le cerveau est efficace, mais que la conscience ne l'est pas — ou plutôt, cela est vrai, mais le cerveau, c'est l'âme, et le moi n'est pas la conscience, il est l'âme consciente. La conscience ne fait qu'exprimer, sous forme de phantasmes, les pensées qui agitent l'âme ; c'est l'âme qui les exécute. Elle les exécute en voulant.

Troisième fait, très important : le moi qui veut est *actuel*. Il n'est pas dans le passé, mais dans le présent. Son histoire passée l'a rendu tel qu'il est ; mais, puisque ses états passés n'existent plus, ils n'ont aucune influence sur ce qu'est et ce que fait le moi à présent. Le moi a donc toute liberté de faire ce qu'il veut.

Il ne sait pas toujours dès l'abord ce qu'il veut. Par conséquent, il doit délibérer, et choisir. Cela, pour laisser à ses instincts et ses idées le temps de déterminer son action. C'est ainsi, du moins, qu'agit tout homme raisonnable ; il est loin de vouloir ce qui n'est conforme ni à ses idées ni à ses instincts.

La délibération implique que nous avons, à chaque moment, une nature définie. Nul individu n'a une nature exactement semblable à celle d'un autre. Chez l'un, certains instincts ont plus de force que chez son voisin ; les pensées aussi varient à l'infini, selon les expériences que l'on a eues et selon la capacité qu'on a de sentir et de penser.

Nous sommes libres dans notre pensée, et non seulement dans notre vouloir. Quand nous réfléchissons sur une question, nous ne savons pas d'abord ce que nous devons penser ; nous réfléchissons pour laisser nos sensations, nos mémoires, et nos habitudes déterminer notre jugement. Aucune personne raisonnable ne voudrait que sa résolution d'un problème intellectuel ou pratique fût déterminée autrement. La liberté de pensée, c'est donc une liberté d'être déterminé par la raison, une liberté provisoire.

La liberté de vouloir n'est-elle pas semblable ? Dans une conjoncture de circonstances, nous ne savons pas d'abord ce que nous devrions choisir. La nécessité d'un choix vient de la multitude des facteurs qu'il faut considérer, et de l'incertitude où nous sommes de ce qu'auront à dire nos instincts, nos goûts, et nos idées sur le bien. Donc, délibération pour devenir conscients de nous-mêmes et de notre situation ; liberté provisoire.

Qu'il me soit permis de dire en toute liberté ma pensée. Je pense que la liberté, telle que je l'ai décrite, devrait satisfaire tout homme raisonnable.

Si elle ne le fait pas, c'est peut-être par suite d'une idée fausse qu'il est important de réfuter, et qui est réfutée par un quatrième fait, le suivant.

— On s'imagine que, si on a une nature définie, on pourrait être contraint par sa nature, de manière à ne plus agir librement. Or, nous ne saurions contraints que si notre nature se trouvait, pour ainsi dire, hors de nous, comme un objet. Le quatrième fait est que cette possibilité est une illusion. *Le moi ne peut pas être un objet pour soi-même au moment où il veut*. S'il le pouvait, il pourrait, cela est vrai, se sentir contraint par les caractères et les aptitudes qu'il discernerait dans cet objet ; il pourrait dire : je suis tel et tel, et conséquemment mon action est nécessaire, elle n'est pas libre. Mais nous avons vu que la conscience de soi-même est rétrospective, qu'elle dépend de la mémoire primaire ; de sorte que c'est toujours son

moi passé qu'on connaît, jamais son moi présent, et qu'il est impossible en même temps de se connaître et de vouloir. La nature qu'a un homme n'est pas un fait extérieur à lui, qui pourrait le contraindre ; c'est son essence même.

Je n'ai pas l'audace de croire que mes subtils raisonnements convaincront l'indéterministe. Par désir d'être justiciable de la morale, ou par caprice, ou par détestation de la monotonie et amour du nouveau et de l'étrange, on voudra que le futur soit indépendant du passé. On aimerait avoir un moi si équilibré et si fondamentalement indécis qu'il pût aller on ne sait où. Il est vrai que ce qui arriverait à ce moi pourrait ne pas correspondre à ses idées ou plaire à ses instincts. C'est qu'on veut un peu d'arbitraire, ne fût-ce que comme un assaisonnement à la vie trop insipide.

Eh bien, on n'a peut-être pas entièrement tort ; notre philosophie naturelle peut satisfaire à cette demande. Il y a un trait de la nature dont nous n'avons pas encore fait mention, et qui nous permettra de compléter ce résumé, si abstrait, des facteurs de l'univers. Ce trait, c'est le *hasard*. Non pas un hasard, bien entendu, qui serait en contradiction avec la causalité, que je crois universelle ; mais le hasard au sens de contingence.

Les énergies qui forment l'univers sont à chaque instant distribuées arbitrairement — c'est-à-dire d'une manière que nous n'aurions pu prévoir, et que seule l'expérience nous apprend à connaître. Nous n'aurions pu prévoir qu'il y aurait tant d'étoiles arrangées comme elles le sont, qu'il y aurait tels ou tels hommes en ce moment à certaines distances de nous, et qu'il pleuvrait aujourd'hui. Or, tout arrive en ce monde comme la pluie et le beau temps. Ce sont autant de contingences, c'est-à-dire, de contacts, produits par l'écoulement des énergies de point en point de l'univers et se rencontrant en certains points. Chaque nouveau moment est un moment de nouveauté. La nature est l'empire de l'imprévu, de l'arbitraire.

La connaissant si peu, nous ne pouvons pas prévoir ce qui arrivera à la terre dans les siècles à venir, peut-être par l'irruption d'un astre comme celui qu'on imagine avoir donné naissance au système solaire. Pareillement, nous ne pouvons pas savoir quelles influences, venant de l'infiniment petit ou d'en dehors de nous, agiront peut-être sur nos centres nerveux de manière à modifier nos décisions.

J'espère que mes amis indéterministes seront contents de cet élément d'arbitraire, qui les délivrera de la nécessité de supposer que leur choix est déterminé uniquement et irrémédiablement par la constitution présente de leur propre nature.

Non, cette remarque n'est pas saturnienne ; loin de nous cet esprit. Ce n'est que la reconnaissance franche de ce qui me paraît être vrai en fait. La nature extérieure est indifférente à nos biens et à nos maux. Elle n'est pas bienveillante ou malveillante ; elle ne connaît et ne veut rien. Comment supposer que chaque coup de vent, chaque poussée des vagues, se fait en vue d'un but ? La nature n'est pas éveillée comme nous ; elle est endormie, et tout ce qu'on peut dire, c'est qu'elle contient en puissance les hommes et leur conscience. Mais elle contient bien cette puissance. Elle n'est pas morte, mais vivante. Et nous sommes ses enfants, chair de sa chair, héritiers de sa vie, de sa variété, et de son ordre mathématique ; mais des enfants devenus adultes, et dont c'est la tâche de régler eux-mêmes leurs vies selon les données de la conscience. Voilà que notre théorie explique même le devoir !

Concluons sur le libre arbitre. Nous avons vu que le temps et l'espace sont faits par l'action, et que l'action est l'actualisation des pouvoirs contenus dans les petits êtres. Ainsi la causalité est ce qui maintient ensemble l'univers. Rien ne peut se soustraire à elle. Or, la volonté est un cas spécial de l'action. Vouloir échapper à la causalité en ce cas spécial — comment faut-il caractériser une telle aspiration ? C'est comme si un oiseau, non content de pouvoir voler en haut ou en bas, vers le nord, le sud, l'est ou l'ouest, estimait sa liberté diminuée s'il ne pouvait voler hors de l'air. La causalité est le milieu dans lequel nous vivons ; c'est le seul gage de l'efficacité de nos volontés, de la solidité de nos caractères, et même de la vérité de la connaissance.

Quel étrange caprice que celui de craindre le mécanisme, sans lequel nos systèmes nerveux n'agiraient ni nos cœurs ne battraient ! Le mécanisme, c'est le mode de devenir de l'être. Ce mode est mathématiquement exact. Il s'exprime dans l'espace et le temps, qui sont, comme on a très bien dit, « la Raison immatérielle, à qui toute la Nature obéit. »

C. A. STRONG.

## ESQUISSE D'UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'AVOIR <sup>1</sup>

Je voudrais d'abord marquer le caractère nucléaire que présente à mes yeux la communication que je m'apprête à vous faire. Elle renferme le germe d'une philosophie que pour une bonne part je me borne à pressentir, et dont, si elle est viable, il est probable que d'autres, sous des formes que je ne puis imaginer en détail, seront en mesure de développer les différentes parties. Il se peut d'ailleurs aussi que certains des chemins dont je voudrais esquisser le tracé se terminent « en impasse ».

Ce que je me crois tenu d'indiquer tout de suite, c'est comment j'ai été amené à m'interroger sur l'avoir. Cette réflexion générale s'est, en quelque sorte, greffée sur des recherches plus particulières, plus concrètes, et il me paraît indispensable de m'y référer pour commencer. Je m'excuse d'avoir ici à me citer moi-même, c'est le moyen le plus simple de vous faire entrer dans les préoccupations qui ont donné lieu aux investigations en apparence si abstraites dont le sommaire qui vous a été envoyé vous a indiqué le sens général.

Déjà dans le *Journal Métaphysique* je posais le problème suivant qui paraît d'abord être d'ordre purement psychologique. Comment, me demandai-je, est-il possible d'identifier un sentiment qu'on éprouve pour la première fois ? L'expérience montre qu'en fait cette identification est souvent très malaisée (l'amour peut affecter des formes déconcertantes qui empêchent celui qui l'éprouve de soupçonner sa vraie nature). Je constatais que cette identification est d'autant plus réalisable que le sentiment peut être davantage assimilé à quelque chose que *j'ai*, au sens où j'ai un rhume ou une rougeole ; il se laisse alors cerner, définir, intellectualiser. Dans cette mesure, oui, je puis m'en former une sorte d'idée et le confronter avec la notion préalable que je pouvais avoir de ce sentiment

1. Communication faite à la Société Philosophique de Lyon, le 9 Novembre 1933.

en général (bien entendu je schématise en ce moment, mais peu importe). Au contraire, dirais-je, moins ce sentiment est cernable, donc discernable, moins je suis sûr de le reconnaître. Mais n'existe-t-il pas, justement par opposition à ces sentiments que *j'ai*, une sorte de trame affective qui est à tel point consubstantielle à ce que je suis que je ne peux pas me l'opposer réellement (et par conséquent la penser) ? J'en venais ainsi à entrevoir, sinon une distinction tranchée, du moins une sorte de gamme de nuances, un dégradé insensible entre un sentiment que *j'ai* et un sentiment que je suis. D'où cette note prise le 16 mars 1923 : « Au fond tout se ramène à la distinction entre ce qu'on a et ce qu'on est. Seulement il est extraordinairement difficile de l'exprimer sous forme conceptuelle, et il doit cependant être possible de le faire. Ce qu'on a présente évidemment une certaine extériorité par rapport à soi. Cette extériorité n'est pourtant pas absolue. En principe ce qu'on a ce sont des choses (ou ce qui peut être assimilé à des choses, et dans la mesure précise où cette assimilation est possible). Je ne puis avoir au sens strict du mot que quelque chose qui possède une existence jusqu'à un certain point indépendante de moi. En d'autres termes ce que *j'ai* s'ajoute à moi ; bien plus, le fait d'être possédé par moi s'ajoute à d'autres propriétés, qualités, etc., appartenant à la chose que *j'ai*. Je n'ai que ce dont je peux en quelque manière et dans certaines limites disposer, autrement dit pour autant que je peux être considéré comme une puissance, comme un être doué de pouvoirs. Il n'y a de transmission possible que de ce qu'on a. » Et je passais de là à la question fort obscure de savoir s'il y a effectivement de l'intransmissible dans la réalité et de quelle nature il peut être.

Il y a donc là une voie d'approche, mais ce n'est pas la seule. Je ne puis par exemple concentrer mon attention sur ce qui est à proprement parler *mon corps* — par opposition au corps-objet que pense le physiologiste — sans retrouver cette notion presque impénétrable d'avoir. Et pourtant puis-je dire, à la rigueur, que mon corps est quelque chose que *j'ai* ? Tout d'abord mon corps en tant que tel est-il une chose ? Si je le traite comme une chose, que suis-je, moi, qui le traite ainsi ? « A la limite, écrivais-je dans le *Journal Métaphysique* (p. 252), on aboutit à la formule suivante : mon corps est (un objet) ; je ne suis rien. L'idéalisme aura la ressource de déclai-

rer que je suis l'acte qui pose la réalité objective de mon corps. N'est-ce pas un tour de passe-passe ? ajoutais-je. Je le crains. Entre cet idéalisme-là et le matérialisme pur, il n'y a qu'une différence en quelque sorte évanouissante. » Mais on pourrait pénétrer beaucoup plus avant et montrer en particulier les conséquences de ce mode de représentation ou de figuration pour l'attitude en face de la mort, du suicide.

Se tuer, n'est-ce pas disposer de son corps (ou de sa vie) comme de quelque chose qu'on a, comme d'une chose ? N'est-ce pas admettre implicitement qu'on s'appartient ? Mais ici que d'obscurités presque impénétrables : qu'est-ce que ce soi ? Qu'est-ce que cette mystérieuse relation entre soi et soi-même ? N'est-il pas clair que chez l'être qui refuse de se tuer, parce qu'il ne s'en reconnaît pas le droit, parce qu'il ne s'appartient pas, la relation est tout autre ? N'apercevons-nous pas sous une différence de formules qui paraît négligeable une sorte d'abîme impossible à combler et qu'on ne peut qu'explorer pas à pas.

Je me bornerai à signaler ces deux points d'amorçage — il y en aurait beaucoup d'autres ; nous les reconnaitrons au passage, ou du moins certains d'entre eux.

Une analyse s'impose par conséquent. Je tiens à prévenir que cette analyse ne sera pas une *réduction*. Elle nous montrera que nous sommes au contraire en présence d'une donnée opaque, que nous ne pouvons peut-être même pas investir complètement. Mais la reconnaissance d'une irréductible constitue déjà sur le plan philosophique une démarche extrêmement importante et qui peut même transformer en quelque manière la conscience qui l'effectue.

Nous ne pouvons en fait penser cet irréductible sans penser un au-delà, dans lequel il ne se résorbe point ; et je pense que la double existence de cet irréductible et de cet au-delà tend justement à définir la condition métaphysique de l'homme.

Il faut d'abord noter l'espèce de méfiance implicite que les philosophes semblent avoir toujours témoignée à la notion d'avoir (je dis notion, mais il faudra se demander si ce terme convient, et je suis à la vérité persuadé du contraire). On dirait que les philosophes se sont spontanément détournés de l'avoir comme d'une idée impure et par essence imprécisable.

Certes l'ambiguïté essentielle de l'avoir doit être soulignée de prime abord : mais je ne crois pas qu'on puisse à présent se dispenser de procéder à la recherche que j'amorce aujourd'hui. Elle était en cours lorsque j'ai eu connaissance du livre de M. Gunther Stern *Ueber das Haben* (paru à Bonn chez Fr. Cohen en 1928). Je me bornerai à citer les quelques lignes suivantes : « Nous avons un corps. Nous avons.... Dans le langage courant on est parfaitement au clair sur ce qu'on entend par là ; pourtant personne n'a tenté de porter son attention sur ce qui dans la vie habituelle est visé par le mot avoir comme sur un complexe, et de se demander ce qui constitue spécifiquement l'avoir en tant qu'avoir. » M. Stern fait observer à juste titre que lorsque je dis : j'ai un corps, je ne veux pas seulement dire : j'ai conscience de mon corps ; mais pas non plus : il existe quelque chose qui peut être appelé mon corps. Il semble qu'il y ait un moyen terme, un troisième règne. Il s'engage ensuite dans une analyse toute colorée par la terminologie husserlienne où je le suivrai d'autant moins que les résultats de sa recherche — je le sais, il me l'a dit lui-même — ont cessé de le satisfaire. Il faut, je pense, procéder ici à une élucidation aussi directe que possible et se garder de recourir à la terminologie si souvent intransposable des phénoménologues allemands.

Peut-être demandera-t-on pourquoi dans ces conditions j'ai usé moi-même du terme de phénoménologie.

Mais je répondrai qu'il faut marquer aussi réellement que possible ce qu'il y a de non psychologique dans une recherche semblable ; elle porte vraiment sur des contenus de pensée qu'il s'agit proprement de faire émerger, de faire affleurer à la lumière de la réflexion.

Je voudrais partir d'exemples aussi clairs que possible et où l'avoir est manifestement pris au sens précis et fort ; il y a d'autres cas où ce sens, disons peut-être plus exactement : cet accent s'affaiblit presque jusqu'à s'évanouir. Ces cas limites peuvent et doivent être pratiquement négligés (avoir mal à la tête, avoir besoin, etc.) ; la suppression de l'article est ici un indice révélateur. Mais parmi les cas du premier type, c'est-à-dire les cas significatifs, il me semble qu'il y a lieu de distinguer deux formes, quitte à s'interroger ensuite sur leurs relations. Il est clair que l'avoir-possession peut lui-même affecter des modalités très différentes et comme hiérarchisées. Pourtant l'indice possessif est aussi marqué lorsque je dis : j'ai une bicy-

clette, que lorsque j'affirme : j'ai mes idées là-dessus, ou même — ce qui cependant nous engage dans une voie un peu différente — j'ai le temps de faire telle ou telle chose. Laissons provisoirement de côté l'avoir-implication. Dans tout avoir-possession il semble bien qu'il y ait un certain contenu ; le mot est encore trop précis ; je dirai un certain *quid* rapporté à un certain *qui* traité comme centre d'inhérence ou d'appréhension. C'est à dessein que je m'abstiens d'employer le terme de sujet, en raison de la signification soit logique, soit épistémologique qui s'attache à ce terme. Ici, au contraire, et c'est la principale difficulté, nous devons tâcher de nous frayer un chemin sur un terrain qui n'est ni celui de la logique, ni celui de la théorie de la connaissance.

Observons que ce *qui* se trouve d'emblée posé comme à quelque degré transcendant par rapport à ce *quid* ; j'entend par transcendance ce simple fait qu'il y a entre l'un et l'autre une différence de plan ou de palier, sans me prononcer du tout sur la nature de cette différence. Elle est aussi apparente lorsque je dis : j'ai une bicyclette, ou Paul a une bicyclette, que lorsque je dis : Jacques a là-dessus des vues très originales.

Tout cela est fort simple ; mais la situation se complique si l'on réfléchit que toute affirmation portant sur un avoir semble bien être bâtie en quelque sorte sur le modèle d'une sorte de position prototype où le *qui* n'est autre que *moi-même*. Il semble bien que l'avoir n'est senti dans sa force, qu'il ne prend sa valeur qu'à l'intérieur du *j'ai*. Si un *tu as* ou un *il a* est possible, ce n'est qu'en vertu d'une sorte de transfert qui d'ailleurs ne peut jamais s'effectuer sans une certaine déperdition.

Ceci s'éclaire dans une certaine mesure si l'on songe à la relation qui unit manifestement l'avoir au pouvoir, tout au moins là où la possession est effective et littérale. Le pouvoir est quelque chose que j'éprouve en l'exerçant ou en y résistant, ce qui après tout revient au même.

Ici on m'objectera peut-être qu'avoir tend souvent à se réduire au fait de contenir. Mais en admettant même qu'il en soit ainsi, il conviendrait de remarquer, et ceci est capital, que le contenu lui-même ne se laisse pas définir en termes de pure spatialité. Il me paraît qu'il implique toujours l'idée d'une potentialité ; contenir, c'est enclorre ; mais enclorre c'est empêcher, c'est résister, c'est

s'opposer à ce que quelque chose se répande, se déverse, s'échappe, etc.

Je crois donc que l'objection, si c'en est une, se retourne, à y regarder de près, contre celui qui l'a formulée.

Dès lors nous voyons transparaître au sein de l'avoir une sorte de dynamisme *refoulé* ; et sans doute est-ce ici le refoulement qui importe le plus. Par là s'éclaire ce que j'ai appelé la transcendance du *qui*. Il est significatif que la relation incorporée dans l'avoir se révèle grammaticalement intransitive ; le verbe avoir ne s'emploie au passif que de la façon la plus exceptionnelle ; tout se passe comme si nous étions en présence d'une sorte de processus irréversible allant du *qui* vers le *quid*. Et j'ajoute qu'il ne s'agit pas là simplement d'une démarche accomplie par le sujet réfléchissant sur l'avoir ; non, ce processus apparaît comme effectué par le *qui* lui-même, comme intérieur au *qui*. Ici il convient de s'arrêter un instant, car nous approchons du point central.

Nous ne pouvons nous exprimer en termes d'avoir que là où nous nous mouvons en présence d'un ordre où, d'une manière quelconque, et à quelque degré de transposition que ce soit, l'opposition du dedans et du dehors conserve un sens.

Ceci s'applique entièrement à l'avoir-implication, dont il faut bien dire un mot maintenant. Il est manifeste en effet que lorsque je dis *tel corps a telle propriété*, celle-ci m'apparaît comme intérieure ou comme enracinée à l'intérieur du corps qu'elle caractérise. J'observe d'autre part que nous ne pouvons penser l'implication ici sans la puissance, si obscure d'ailleurs que soit cette notion ; je ne crois pas que nous puissions éviter de nous représenter la propriété ou le caractère comme spécifiant une certaine efficacité, une certaine énergie essentielle.

Mais nous ne sommes pas au bout de nos investigations.

La réflexion met en effet ici en lumière l'existence d'une sorte de dialectique de l'intériorité. *Avoir*, assurément cela peut signifier, et cela signifie même en principe : *avoir à soi*, garder pour soi, dissimuler. Ici l'exemple le plus intéressant, le plus typique, c'est *avoir un secret*. Mais nous retrouvons aussitôt ce que j'indiquais à propos du contenu. Ce secret n'est un secret que parce que je le garde, mais aussi et en même temps parce que je pourrais le livrer. Cette possibilité de trahison ou de découverte lui est inhérente et con-

tribue à le définir en tant que secret. Ceci n'est pas unique, mais se vérifie partout où nous sommes en présence de l'*avoir* au sens fort.

Le caractéristique d'avoir c'est d'être exposable. Il y a un parallélisme rigoureux entre le fait d'avoir dans ses cartons des dessins de X. qu'on montrera à tel visiteur — et le fait d'avoir des idées ou des opinions sur telle ou telle question.

Cette exposition peut d'ailleurs se produire ou se dérouler devant autrui ou devant soi-même ; et, chose singulière, cette différence se révèle à l'analyse dépourvue de toute signification. En tant que je m'expose à moi-même mes idées, je deviens moi-même autrui ; je suis quelqu'un d'autre. Et je suppose que là est le fondement métaphysique de la possibilité de l'expression. Je ne puis exprimer que dans la mesure où je puis devenir en face de moi-même autrui.

Ici nous voyons s'opérer le passage de la première formule à la seconde : nous ne pouvons nous exprimer en termes d'avoir que dans un ordre comportant des références à autrui en tant qu'autrui. Il n'y a aucune contradiction entre cette formule et ce que j'ai dit tout à l'heure sur le *j'ai*. Car le *j'ai* ne peut se poser lui-même que dans sa tension avec un *autre* senti comme autre.

En tant que je me conçois moi-même comme ayant en moi ou plus précisément à moi certains caractères, certains apanages, je me considère du point de vue d'un autre auquel je ne m'oppose qu'à condition de m'être d'abord implicitement identifié à lui ; quand je dis, par exemple : j'ai mes idées là-dessus, je sous-entends : mes idées qui ne sont pas celles de tout le monde ; ces idées de tout le monde, je ne puis les écarter, les repousser qu'à condition de les avoir d'abord un instant et fictivement assimilées, faites miennes.

L'avoir se situe donc non pas du tout dans un registre de pure intériorité, ce qui n'aurait aucun sens, mais bien dans un registre où l'extériorité et l'intériorité ne se laissent pas plus réellement séparer que le grave et l'aigu par exemple. Et ici je crois que ce qui importe c'est la *tension* même entre l'une et l'autre.

Il nous faut ici revenir sur l'avoir-possession proprement dit. Prenons le cas le plus simple : la possession d'un objet quel qu'il soit d'ailleurs ; par exemple une maison ou un tableau. Sur un certain plan nous dirons que cet objet est extérieur par rapport à qui le possède ; il est distinct de lui dans l'espace, et leurs destinées sont

distinctes elles aussi. Toutefois ce n'est là qu'une vue superficielle. Plus l'accent mis sur l'avoir, sur la possession sera fort, moins il sera légitime d'insister (je voudrais trouver un mot qui corresponde au *betonen* allemand) sur cette extériorité. Il est tout à fait certain qu'il y a un lien entre le qui et le quid, et que ce lien n'est pas une simple conjonction externe. D'autre part, en tant que ce quid est une chose, soumise par conséquent aux vicissitudes propres aux choses, il peut être perdu, il peut être détruit. Il devient donc, ou risque de devenir le centre d'une sorte de tourbillon de craintes, d'anxiété, et par là se traduit précisément la tension qui est essentielle à l'ordre de l'avoir.

On me dira que je puis fort bien être en fait indifférent au sort de tel ou tel objet que je possède ; mais je dirai alors que cette possession n'est telle que nominalement ou encore résiduellement.

Par contre, il est extrêmement important de noter que l'avoir existe déjà au sens le plus profond dans le désir ou dans la convoitise. Désirer c'est en quelque manière avoir en n'ayant pas ; et par là s'explique l'espèce de souffrance, de brûlure essentielle au désir, et qui est au fond l'expression d'une sorte de contradiction, de frottement à l'intérieur d'une situation intenable. La symétrie est d'ailleurs absolue entre la convoitise et l'angoisse que j'éprouve à l'idée que je vais perdre ce que j'ai, ce que je croyais avoir, ce que déjà je n'ai plus. Mais s'il en est ainsi, il semble bien, ce que nous n'avions pas démêlé d'abord, que l'avoir soit en quelque façon fonction du temps. Ici encore nous allons nous trouver en présence d'une sorte de mystérieuse polarité.

Sans doute il y a dans l'avoir une double permanence : permanence du qui, permanence du quid ; mais cette permanence est par essence menacée ; elle se veut, ou du moins elle se voudrait ; et elle s'échappe à elle-même. Et cette menace c'est la pesée de l'autre en tant qu'autre, l'autre qui peut être le monde en lui-même, et en face duquel je me sens si douloureusement *moi* ; je serre contre moi cette chose qui va m'être arrachée peut-être, je tente désespérément de me l'incorporer, de former avec elle un complexe unique, indécomposable. Désespérément, vainement...

Et par là, nous sommes rejetés sur le corps, sur la corporéité. L'objet premier, l'objet type avec lequel je m'identifie et qui pourtant m'échappe, c'est mon corps ; et il semble bien que nous soyons



ici comme au réduit le plus secret, le plus profond de l'avoir. Le corps est l'avoir-type. Et cependant...

Mais avant d'aller plus loin retournons-nous encore une fois vers l'avoir-implication. Ici il semble bien que tous les caractères que je viens de mettre en lumière disparaissent. Transportons-nous à l'une des extrémités de l'espèce d'échelle qui va de l'abstrait au concret : telle figure géométrique a telle propriété. J'avoue qu'il m'est impossible de rien découvrir ici, à moins de recourir à de véritables sophismes, qui ressemble à cette tension de l'extérieur et de l'intérieur, à cette polarité du même et de l'autre. Il y aurait donc lieu de se demander si en transportant l'avoir au sein même des essences — ce que je viens de dire de la figure géométrique me semble encore vrai du corps ou de l'espèce vivante qui présente, qui a de tels caractères — nous n'effectuons pas une sorte de transfert inconscient et en dernière analyse injustifiable. Il y a là d'ailleurs un point sur lequel je n'insisterai pas pour le moment, et qui me paraît d'un intérêt secondaire. Je pense par contre que la position de mon corps comme avoir-type marque un moment essentiel de la réflexion métaphysique.

L'avoir comme tel est essentiellement *affectant* pour le qui ; jamais, sauf de façon tout abstraite et idéale, il ne se réduit à quelque chose dont le qui peut disposer. Toujours il y a une sorte de choc en retour, et nulle part ceci n'est plus clair que là où il s'agit soit de mon corps, soit d'un instrument qui le prolonge, ou qui multiplie ses pouvoirs. Il y a peut-être là quelque chose d'analogue à la dialectique du maître et de l'esclave telle que l'a définie Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit* ; et cette dialectique a son principe dans la tension, faute de laquelle il n'existe pas et ne peut exister d'*avoir réel*.

Nous sommes ici au cœur même du monde habituel, du monde de l'expérience courante avec ses périls, ses angoisses, ses techniques. Nous sommes au cœur de l'expérience, mais aussi au cœur de l'inintelligible. Car il faut avouer que cette tension, que cette espèce de réciprocité fatale risquent à tout moment de transformer notre vie en une sorte d'esclavage incompréhensible et intolérable.

Avant d'aller plus loin résumons encore cette situation qui est la nôtre.

Normalement, ou si l'on veut usuellement, je me trouve placé

en face de choses parmi lesquelles certaines entretiennent avec moi des relations d'une nature spéciale et mystérieuse. Les choses ne me sont pas *seulement* extérieures ; c'est comme s'il y avait entre elles et moi une communication par le dedans ; elles m'atteignent, pourrait-on dire, souterrainement ; et dans la mesure précise où je suis attaché à ces choses, il est manifeste qu'elles exercent sur moi une puissance que cet attachement même leur confère et qui croît avec lui. Il est une chose particulière qui est vraiment la première d'entre elles, ou qui jouit à cet égard par rapport à elles d'une priorité absolue : c'est mon corps. La tyrannie qu'il exerce sur moi dépend non point du tout complètement, mais dans une mesure considérable de l'attachement que j'ai pour lui. Mais ce qu'il y a de plus paradoxal dans cette situation, c'est qu'à la limite il semble que moi-même je m'anéantisse dans cet attachement, que je me résorbe dans ce corps auquel j'adhère ; il semble à la lettre que mon corps me dévore, et il en est de même de toutes mes possessions qui lui sont en quelque manière accrochées ou suspendues. En sorte — et ceci est une vue nouvelle pour nous — qu'à la limite l'avoir en tant que tel semble tendre à s'annuler dans la chose à l'origine possédée, mais qui maintenant absorbe celui-là même qui d'abord croyait disposer d'elle. Il semble bien être de l'essence de mon corps ou de mes instruments, en tant que je les traite comme possédés, de tendre à me supprimer, moi qui les possède.

La réflexion me montre pourtant que cette espèce de dialectique n'est possible qu'à partir d'un acte de défection qui la conditionne. Déjà cette remarque entr'ouvre pour nous l'accès à un domaine nouveau.

Que de difficultés cependant ! que d'objections possibles ! Ne pourra-t-on pas dire en particulier ceci : « Tant que vous traitez l'instrument comme pur instrument, il n'a sur vous aucune puissance, c'est vous qui disposez de lui, sans réciprocité aucune » ? Ceci est la pure vérité, mais précisément entre avoir une chose et disposer d'elle, ou user d'elle, il y a une marge, un intervalle que la pensée a peine à mesurer ; c'est justement dans cette marge, dans cet intervalle que réside le péril qui nous occupe. Spengler, dans le très remarquable livre qu'il vient de publier sur les *Années Décisives* et la situation du monde présent, marque quelque part la distinction que je vise ici. A propos des paquets d'actions ou des parts de

société, il marque la séparation entre le pur avoir (*das bloße Haben*) et le travail de direction responsable qui incombe au chef d'entreprise. Ailleurs il insiste sur l'opposition qui existe entre l'argent comme abstrait, comme masse (*Wertmenge*), et la possession réelle (*Besitz*), celle d'une terre par exemple. Il y a là quelque chose qui éclaire latéralement l'idée difficile que je voudrais élucider en ce moment. Nos possessions nous dévorent, ai-je dit à l'instant ; ceci est d'autant plus vrai, chose étrange, que nous sommes plus inertes en face d'objets en eux-mêmes inertes, et d'autant plus faux que nous sommes plus vivement, plus activement liés à quelque chose qui serait comme la matière même, la matière perpétuellement renouvelée d'une création personnelle (que ce soit le jardin de celui qui le cultive, la ferme de celui qui l'exploite, le piano ou le violon du musicien, le laboratoire du savant). Dans tous ces cas l'avoir tend, pourrait-on dire, non plus à s'anéantir, mais à se sublimer, à se transmuier en être.

Partout où il y a création pure, l'avoir en tant que tel est transcendé ou encore volatilisé au sein de cette création même ; la dualité du possédant et du possédé s'abolit dans une réalité vivante. Ceci demanderait à être illustré aussi concrètement que possible et non pas seulement par des exemples empruntés à la catégorie des possessions matérielles. Je songe en particulier à ces pseudo-possessions que sont *mes idées, mes opinions*. Ici aussi le mot avoir prend une valeur à la fois positive et menaçante. Plus je traiterai mes propres idées, ou même mes convictions comme quelque chose qui m'appartient — et dont par là même je m'enorgueillis, inconsciemment peut-être, comme on s'enorgueillit d'une serre ou d'une écurie, plus ces idées et ces opinions tendent, par leur inertie même (ou ce qui revient au même par mon inertie en face d'elles) à exercer sur moi un ascendant tyrannique ; là est le principe du fanatisme sous toutes ses formes. Ce qui se produit ici, semble-t-il, et dans les autres cas, c'est une sorte d'injustifiable aliénation du sujet (je me résous à regret à employer ici ce terme) en face de la chose quelle qu'elle soit. Là est, à mon avis, la différence entre l'idéologue d'une part, le penseur ou l'artiste de l'autre. L'idéologue est un des types humains les plus redoutables qui soient ; parce qu'il se rend lui-même inconsciemment esclave d'une partie mortifiée de lui-même ; et que cet esclavage tend inévitablement à se convertir au dehors en

tyrannie. Il y a là au reste une connexion qui à elle seule mériterait le plus sérieux examen. Le penseur au contraire est perpétuellement en garde contre cette aliénation, cette pétrification possible de sa pensée ; il demeure dans un état perpétuel de créativité, toute sa pensée est toujours et à tout moment remise en question.

Ceci, je crois, va éclairer ce qui me reste à dire. Celui qui reste au plan de l'avoir (ou du désir) se *centre* soit sur lui-même soit sur l'autre en tant qu'autre, ce qui revient exactement au même en raison de la tension, de la polarité sur laquelle j'ai mis l'accent tout à l'heure. Et ici il faudrait approfondir beaucoup plus que je ne puis le faire ; il faudrait prendre en quelque sorte à bras le corps la notion du soi, du soi-même, et reconnaître que toujours, contrairement à ce qu'ont cru beaucoup d'idéalistes et en particulier les philosophes de la conscience, le *soi* est un épaississement, est une sclérose et peut-être, qui sait ? une sorte d'expression apparemment spiritualisée, d'expression à la seconde puissance, non du corps au sens objectif, mais de *mon corps* en tant que mien, en tant que mon corps est quelque chose que j'ai. Le désir est à la fois auto-centrique et hétéro-centrique ; disons qu'il s'apparaît à lui-même comme hétéro-centrique alors qu'il est auto-centrique, mais cette apparence est aussi une réalité. Or, nous savons bien que ce plan du soi-même et de l'autre peut être transcendé : il l'est dans l'amour, il l'est dans la charité. L'amour gravite autour d'une certaine position qui n'est ni celle du soi, ni celle de l'autre en tant qu'autre ; c'est ce que j'ai appelé le *toi*. J'estime qu'il serait préférable, si c'était possible, de trouver une désignation plus philosophique, mais en même temps je crois que le langage abstrait risque ici de nous trahir, de nous faire retomber dans l'ordre de l'autre, c'est-à-dire du *lui*.

L'amour, en tant que distinct du désir, qu'opposé au désir, que subordination de soi à une réalité supérieure — cette réalité qui est au fond de moi plus moi-même — en tant que rupture de la tension qui lie le même à l'autre, est à mes yeux ce qu'on pourrait appeler la donnée ontologique essentielle ; et je pense, je le dirai en passant, que l'ontologie ne sortira de l'ornière scolastique qu'à condition de prendre elle-même une pleine conscience de cette priorité absolue.

C'est par là, je crois, qu'on peut entrevoir ce qu'il faut entendre

par l'incaractérisable ; j'ai dit qu'à la base de la figuration des choses comme sujets possédant des prédicats ou des caractères il y avait sans doute un transfert. Il me paraît évident que la distinction entre la chose et ses caractères ne peut avoir aucune portée métaphysique ; disons, si vous voulez, qu'elle est purement phénoménale. Observons d'ailleurs que les caractères ne peuvent être posés que dans un ordre comportant l'usage de la forme *aussi* ; le caractère est choisi parmi d'autres ; et en même temps on ne peut pas dire que la chose soit une collection de caractères. Ceux-ci ne sont pas juxtaposables ; nous ne les juxtaposons que dans la mesure où nous faisons abstraction de leur spécificité et où nous les traitons comme des unités, comme des entités homogènes ; mais il y a là une fiction qui ne résiste pas à l'examen. Je peux à la rigueur traiter une pomme, une balle, une clef, une pelote de ficelle comme des objets de même nature, donc comme des unités additionnelles. Il n'en est absolument pas de même de l'odeur d'une fleur et de sa couleur, de la consistance d'un mets, et de sa saveur et de sa digestibilité, etc. Pour autant que la caractérisation consiste en une énumération de propriétés qu'on place les unes à côté des autres, c'est donc une opération absolument extérieure, trompeuse, et qui en tout cas ne nous permet en aucune façon de pénétrer à l'intérieur de la réalité que nous prétendons caractériser. Mais philosophiquement parlant, ce qui importe, c'est de reconnaître que la caractérisation implique une certaine position de moi-même en face de l'autre, et, dirai-je, une sorte d'absence radicale ou de coupure entre les deux. Cette absence, je la crée moi-même par le fait que je m'arrête implicitement moi aussi, que je me cerne, que je me traite, sans doute sans m'en rendre compte, comme une chose emprisonnée dans des contours. Ce n'est que par rapport à cette chose implicitement définie que peut être posée celle que je prétends caractériser.

A coup sûr la volonté de caractérisation implique chez celui qui la déploie une croyance à la fois sincère et illusoire à la possibilité de faire abstraction de soi en tant que soi. L'idée leibnizienne de la caractéristique universelle montre jusqu'où peut aller cette *prétention*. Mais je suis porté à croire qu'on oublie par là ce qu'il y a de métaphysiquement intenable dans la position d'une pensée qui croit pouvoir se placer en face des choses pour les saisir ; certes un système de repérage est possible, système d'une complexité

croissante et même infinie ; mais qui est voué à laisser échapper l'essentiel.

Dire que la réalité est peut-être incaractérisable, c'est assurément énoncer une formule ambiguë, en apparence contradictoire, et dont il faut se garder de donner une interprétation conforme aux principes de l'agnosticisme courant. Cela veut dire : si j'adopte en présence de la réalité l'attitude que suppose tout effort pour la caractériser, je cesse du même coup de l'appréhender en tant que réalité, elle se dérobe à moi ; je ne suis plus en présence que d'un fantôme. Le fantôme dont la cohérence inévitable m'abuse, me comble de satisfaction et d'orgueil, alors qu'elle devrait bien plutôt m'inspirer des doutes sur la valeur même de mon entreprise.

Caractériser, c'est une certaine façon de posséder, de prétendre posséder l'impossédable ; c'est constituer une petite effigie abstraite, un modèle au sens des physiciens anglais, d'une réalité qui ne se prête à ces jeux, à ces simulations fallacieuses que de la façon la plus superficielle ; et s'y prête dans la mesure où nous nous retranchons de cette réalité, où par conséquent nous nous faisons défection à nous-mêmes.

Je pense donc que plus nous nous élevons vers la réalité, plus nous accédons à elle — plus elle cesse d'être assimilable à un objet posé devant nous sur lequel nous prenons des repères, et, en même temps, plus nous nous transformons effectivement nous-mêmes. Si, comme je le crois, il y a une dialectique ascendante en un sens qui n'est pas aussi essentiellement différent qu'on pourrait le penser de l'acception platonicienne, cette dialectique est double, elle porte à la fois sur la réalité et sur l'être qui l'appréhende. Impossible d'approfondir ici la nature d'une pareille dialectique. Je me bornerai à indiquer l'orientation toute nouvelle que donnerait une philosophie semblable à la doctrine des attributs divins par exemple. J'avoue que, pour moi du moins, les attributs de Dieu sont exactement ce que certains postkantien ont appelé *Grenzbegriff*. Si l'Être est d'autant plus incaractérisable (c'est-à-dire d'autant plus impossédable, d'autant plus transcendant, et de toutes les manières) qu'il est plus Être, les attributs ne feront qu'exprimer, que traduire dans un langage précisément tout inadéquat le fait que l'Être absolu est intégralement réfractaire à des déterminations qui ne portent jamais que sur un *Moins être*, sur un objet devant lequel nous nous

plaçons, en nous réduisant en quelque sorte à sa mesure, et en le réduisant à la nôtre. Dieu ne peut que m'être donné comme Présence absolue dans l'adoration ; toute idée que je me forme de lui n'est qu'une expression abstraite, une intellectualisation de cette présence ; et c'est ce dont je dois toujours me souvenir lorsque je cherche à manipuler ces idées, sans quoi elles achèvent de se dénaturer elles-mêmes entre mes mains sacrilèges.

Nous sommes conduits enfin à la distinction pour moi essentielle, celle autour de laquelle gravite l'essai sur *Le Mystère Ontologique* que je vais publier dans quelques jours : la distinction entre le problème et le mystère. Elle est au reste déjà présupposée par les réflexions que je viens de vous communiquer.

Je me permettrai de lire ici un passage de l'exposé que j'ai fait l'an dernier à la Société Philosophique de Marseille et qui paraîtra dans quelques jours comme annexe à une pièce, *le Monde cassé*<sup>1</sup>.

Portant ma réflexion sur ce qu'on a coutume de considérer comme des problèmes ontologiques : l'être est-il ? qu'est-ce que l'être ? etc., j'étais amené à remarquer que « je ne puis porter ma réflexion sur ces problèmes sans voir se creuser sous mes pas un nouvel abîme : moi qui interroge sur l'être, puis-je être assuré que je suis ? Quelle qualité ai-je pour procéder à ces investigations ? Si je ne suis pas, comment espèrai-je les voir aboutir ? en admettant même que je sois, comment puis-je être assuré que je suis ? Contrairement à l'idée qui se présente d'abord à l'esprit, je ne crois pas que le cogito puisse nous être ici d'aucun secours. Le cogito, ai-je écrit ailleurs, garde le seuil du valable et c'est tout ; le sujet du cogito c'est le sujet épistémologique. Le cartésianisme implique une dissociation peut-être en soi ruineuse de l'intellectuel et du vital, il en résulte une dépréciation et une exaltation également arbitraire de l'un et de l'autre ; il y a là un rythme fatal que nous connaissons bien et dont nous sommes tenus de chercher l'explication. Et certes il n'y a pas lieu de nier qu'il soit légitime d'opérer des distinctions d'ordre au sens de l'unité d'un vivant qui *pense* et s'efforce de *se penser* ; mais le problème ontologique ne se pose que par delà ces distinctions et pour cet être saisi dans son unité, dans son élan.

On est conduit par là à s'interroger sur les conditions enveloppées dans l'idée du problème à résoudre ; là où il y a problème je travaille

1. Desclée de Brouwer, éd.

sur des données placées devant moi, mais en même temps tout se passe, tout m'autorise à procéder comme si je n'avais pas à m'occuper de ce moi en travail : il n'est ici qu'un présupposé. Il n'en est pas de même, nous venons de le voir, là où l'interrogation porte sur l'être. Ici le statut ontologique du questionnant vient au premier plan. Dira-t-on que je m'engage alors dans une régression sans terme ? Mais par le fait même que je conçois ainsi cette régression, je m'élève au-dessus d'elle ; je reconnais que tout ce processus réflexif demeure intérieur à une certaine affirmation que *je suis* plutôt que je ne *la profère* — une affirmation dont je suis le siège plutôt que le sujet. Par là nous pénétrons dans le méta-problématique, c'est-à-dire dans le mystère. Un mystère, c'est un problème qui empiète sur ses propres données, qui les envahit et se dépasse par là-même comme problème.

Impossible d'entrer ici dans des développements qui seraient pourtant indispensables. Je me bornerai à donner un exemple pour fixer les idées et c'est celui du mystère du mal.

Je suis naturellement porté à considérer le mal comme un désordre que je contemple et dont je cherche à démêler les causes ou la raison d'être, ou même la destination cachée. Comment cette machine fonctionne-t-elle de façon si défectueuse ? ou bien cette défectuosité apparente tient-elle à une défectuosité, cette fois réelle, de ma vision, une sorte de presbytie ou d'astigmatisme de l'esprit ? Dans ce cas c'est en moi que résiderait le désordre effectif, celui-ci n'en demeurerait pas moins objectif par rapport à une pensée rectificatrice qui le décèle. Seulement le mal purement constaté ou même contemplé cesse d'être le mal souffert, tout simplement je crois qu'il cesse d'être le mal. En réalité je ne le saisis comme mal que dans la mesure où il m'atteint, c'est-à-dire où j'y suis impliqué, au sens où on est impliqué dans une affaire ; c'est cette implication qui est ici fondamentale ; je n'en puis faire abstraction que par une opération, légitime à certains égards, mais fictive, et dont je ne dois pas être dupe.

Ce mystère du mal, la philosophie traditionnelle a tendu à le dégrader en problème ; et voilà pourquoi lorsqu'elle aborde des réalités de cet ordre, le mal, l'amour, la mort, elle nous donne si souvent le sentiment d'être un jeu, une forme de prestidigitation intellectuelle ; ce sentiment, elle le donne d'autant plus qu'elle est

plus idéaliste, c'est-à-dire que le sujet pensant s'y enivre davantage d'une émancipation en réalité toute fallacieuse. »

Il faudrait maintenant, et je n'en ai guère le temps, revenir sur toute la première partie de ma communication et tenter de montrer comment elle s'éclaire à la lumière de ces distinctions. — Il me paraît évident que l'ordre de l'avoir se confond avec celui du problème — et d'ailleurs, du même coup, avec celui où des techniques sont possibles. Le méta-problématique est en effet un méta-technique. Toute technique suppose un ensemble d'abstractions préalables qui la conditionnent, mais se révèle impuissante là où c'est l'être tout entier qui est en question. Ceci pourrait être prolongé dans bien des directions. A la racine de l'avoir, comme du problème ou de la technique, il y a une certaine spécialisation ou spécification de soi, liée d'ailleurs à l'aliénation partielle dont j'ai parlé tout à l'heure. Et on serait conduit par là à l'examen d'une distinction qui me paraît capitale et sur laquelle je terminerai cet exposé déjà surchargé ; je veux parler de la distinction entre l'autonomie et la liberté.

Il est essentiel de noter que l'autonomie est avant tout une non-hétéronomie présumée et refusée. « Je veux faire mes affaires moi-même » : telle est la formule germinale de l'autonomie. Par là nous voyons paraître cette tension du même et de l'autre qui est le rythme même du monde de l'avoir. Il faut reconnaître par ailleurs, je crois, que l'autonomie porte sur tout un ordre où une gestion est possible, sous quelque forme qu'on la conçoive. Elle implique en réalité l'idée d'un certain domaine d'activité et se précise d'autant plus qu'il est possible de circonscrire plus strictement ce domaine dans l'espace et le temps. Tout ce qui est de l'ordre des intérêts, quels qu'ils soient, se laisse traiter avec une relative facilité comme une province, comme un district délimité. Il y a plus. Je puis dans une large mesure traiter ma vie comme susceptible d'être gérée par autrui ou par moi-même (moi-même signifiant ici le non-autre). Je puis gérer tout ce qui se laisse assimiler si indirectement que ce soit à une fortune, à un avoir. Dans la mesure, au contraire, où la catégorie de l'avoir devient inapplicable je ne pourrai plus en aucun sens parler de gestion ni, par suite, d'autonomie. Prenez par exemple l'ordre des dons (littéraires et artistiques). Dans une certaine mesure un don peut être géré, lorsque

celui qui le possède en a fait le tour, lorsque ce don est en lui un avoir : l'idée d'une gestion semblable est absolument contradictoire pour le génie proprement dit qui s'échappe essentiellement à lui-même, se déborde en tous sens. Un homme est un génie, il a du talent (l'expression *avoir du génie* est à la lettre un non-sens). Je crois en réalité que l'idée d'autonomie, quoiqu'on en ait pensé, est liée à une sorte de réduction ou de particularisation du sujet. Plus j'entre intégralement en activité, moins il devient légitime de dire que je suis autonome ; en ce sens le philosophe est moins autonome que le savant, le savant moins autonome que le technicien. L'être le plus autonome est en un certain sens le plus engagé. Seulement cette non-autonomie du philosophe ou du grand artiste n'est pas une hétéronomie, pas plus que l'amour n'est un hétéro-centrisme. Elle s'enracine dans l'être, c'est-à-dire en deçà du soi (ou par delà le soi) dans une zone qui transcende tout avoir possible, la zone même à laquelle j'accède dans la contemplation, ou dans l'adoration. Ceci veut dire à mes yeux que cette non-autonomie est la liberté elle-même.

Il n'est pas question ici d'esquisser seulement une théorie de la liberté, ne serait-ce que parce qu'il faudrait d'abord se demander si l'idée d'une théorie de la liberté n'implique pas contradiction. Ce que je marquerai simplement ici, c'est que soit, dans l'ordre de la sainteté, soit dans celui de la création artistique où la liberté resplendit, il apparaît de toute évidence que la liberté n'est pas une autonomie : ici et là, le soi, l'autocentrisme est entièrement résorbé dans l'amour. A cette occasion on pourrait montrer, je crois, que la plupart des insuffisances du kantisme tiennent par essence au fait qu'il n'a rien soupçonné de tout cela, qu'il n'a pas vu que le soi peut et doit être transcendé sans que pour cela l'autonomie cède à l'hétéronomie.

Il faudrait conclure — et ce n'est pas facile. — Je voudrais simplement reprendre ma formule préliminaire. J'annonçais que nous aboutirions à la reconnaissance d'un irréductible, mais aussi d'un au-delà de cet irréductible et que cette dualité m'apparaissait comme essentielle à la condition métaphysique de l'homme. Cet irréductible, quel est-il ? Je ne pense pas que nous puissions en donner à proprement parler une définition, mais nous pouvons dans une certaine mesure le localiser. C'est la déficience ontologique

qui est propre à la créature, tout au moins à la créature déchue. Cette déficience qui est essentiellement une inertie, mais une inertie qui tend à devenir une sorte d'activité négative, nous ne pouvons pas l'éliminer ; nous devons, au contraire, d'abord la reconnaître ; elle rend possible un certain nombre de disciplines autonomes et subordonnées dont chacune représente à coup sûr un danger pour l'unité de l'être, dans la mesure où elle tend à l'absorber, mais dont chacune a sa valeur, sa justification partielle. Encore faut-il que ces activités, ces fonctions autonomes trouvent leur contre-partie dans les activités centrales par lesquelles l'homme se remet lui-même en présence du mystère qui le fonde et hors duquel il n'est que néant : la religion, l'art, la métaphysique.

Gabriel MARCEL.

## SUBJECTIVITÉ, MÉDIATION, PHÉNOMÈNE ET RÉALITÉ

C'est un lieu commun en histoire de la philosophie de dire que Locke et les empiristes anglais, suivis par Kant et par l'école transcendante, ont fait au rationalisme de leurs prédécesseurs et contemporains la réputation d'être non critique ou dogmatique et lui ont substitué l'examen de la nature et des limites de l'entendement humain, à leurs yeux la tâche primordiale de la philosophie. On a souvent relevé le scepticisme implicite de ce que (retournant la fameuse comparaison kantienne) nous pouvons appeler « la contre-révolution ptolémaïque ». Il a d'abord été ouvertement exposé par Thomas Reid dans sa critique du pyrrhonisme auquel aboutit Hume ; ensuite, dans le phénoménalisme kantien, ce scepticisme a pris le masque de l'« objectif », terme ambigu qui se rapporte tantôt aux « contenus objectifs » d'états mentaux cognitifs, lesquels n'existent que dans leur sertissage concret *in intellectu*, tantôt aux objets concrets existant *in re*, et dont nous prenons connaissance dans nos états mentaux cognitifs ou par leur moyen ; finalement ce scepticisme s'est dissimulé avec succès sous l'idéalisme absolu de l'école hégélienne, pour qui l'esprit constitue le Réel, toutes les autres formes d'être étant dérivées et abstraites de la perfection concrète de l'Esprit Absolu. C'est ainsi que le démon du subjectivisme s'est introduit dans l'Eden philosophique ; telle fut « la première désobéissance » de la philosophie moderne, et tels « les fruits de l'arbre défendu ». A son ordinaire, le diable avait fait son apparition sous une forme simple, insidieuse et séduisante : quoi de plus manifestement convenable que de mettre à l'épreuve l'instrument de la connaissance avant d'ajouter créance aux produits de son application ? Si notre faculté de connaître est défectueuse, quelle confiance accorder à l'un quelconque des objets qui semblent nous être présentés par son moyen ou à travers elle ? Comment donc une vérité si

simple et si évidente avait-elle pu échapper si longtemps à l'attention même de philosophes de premier ordre ?

Or je prétends que cette simplicité, cette évidence apparentes étaient une malfaisante illusion digne des machinations d'un *deus deceptor* cartésien. Qu'il me soit d'abord permis d'indiquer en quelques mots la source de cette illusion : l'examen de notre faculté de connaître peut s'appliquer à cette faculté soit en tant qu'humaine, soit en tant que faculté de connaître, et il importe avant tout de maintenir bien séparées ces deux enquêtes ; car l'une est légitime et essentielle — encore qu'elle ne soit pas foncièrement et définitivement épistémologique, parce qu'elle ne recherche pas comment se fait la connaissance humaine —, alors que l'autre enquête est absurde et pernicieuse parce qu'elle conduit à analyser la connaissance comme si celle-ci renfermait un processus de médiation. Ces deux enquêtes se confondent irrémédiablement dans les théories auxquelles j'ai fait allusion.

Il me faut maintenant essayer de développer ces indications générales. Pour les précurseurs rationalistes de Locke et de Kant il était clair qu'aucune critique radicale de la connaissance en tant que connaissance n'est possible. En effet, la critique elle-même est une activité cognitive, en sorte que, dans toute élaboration d'une connaissance, ne serait-ce qu'au titre d'une critique préliminaire de la forme de la connaissance ou de l'entendement humain, la connaissance en tant que telle doit inéluctablement être une donnée qui transcende tout examen par la racine. Que la connaissance soit possible et donc réelle, c'est un principe hors de contestation. Les questions dont on peut disputer sont les suivantes : quelles sont les limites de la connaissance humaine ? quelles propositions sont vraies ? Mais ces débats ne touchent pas à la connaissance en tant que telle et ne la concernent qu'en tant qu'humaine, c'est-à-dire ne portent que sur notre aptitude à avoir des connaissances en vertu de notre nature intrinsèque et de nos relations avec d'autres parties ou éléments du Réel. L'enquête sur l'entendement humain n'a donc pas à scruter la connaissance humaine en tant que connaissance, mais les limites de l'aptitude humaine à acquérir des connaissances, les bornes mises aux objets que l'homme peut connaître et la mesure dans laquelle ces objets se rapprochent de l'ultime réalité telle qu'elle s'offre à quelqu'un qui sait tout et le sait parfaitement. Qu'il

y ait une connaissance et que l'homme en dispose, voilà des propositions qui sont pour nous, au sens strict du terme, *au-dessus* de toute discussion ; les vraies questions épistémologiques se rapportent à la nature de l'objet ou des objets de la connaissance humaine : l'homme peut-il connaître l'ultime Réalité, et jusqu'à quel point ? ou bien en est-il essentiellement réduit, en fin de compte, aux abstractions, sélections, perspectives ou parties tirées du Réel ? quelle est ensuite la nature de ces entités phénoménales et de quelle sorte est leur réalité ? Or ces recherches et leurs analogues ne peuvent être entreprises qu'après l'étude plus fondamentale qui détermine la place de l'homme dans la Réalité et les relations qui unissent nos diverses facultés cognitives à notre nature totale d'esprits connaissant pourvus de corps. A leur tour, ces enquêtes présupposent un considérable savoir empirique touchant la nature humaine et l'univers, de telle sorte que l'ordre naturel de l'intellect, qui est l'ordre *a priori*, est troublé par l'irruption de facteurs *a posteriori*, et la méthode synthétique en est tronquée et émoussée. L'un des attraites qu'offrait le nouveau procédé critique en philosophie était sans aucun doute d'espèce méthodologique ; en effet, elle soulevait l'espoir de partir d'une enquête antérieure par nature à toute autre, et ainsi de mettre en pratique une méthode conforme à l'ordre absolu. Nous avons vu que ce charme n'opérait que sur le chercheur superficiel ; en vérité, la place que l'homme occupe dans la Réalité lui interdit le procédé purement *a priori* qui caractérise une connaissance parfaite en tant que telle. L'homme ne peut que faire de son mieux : il n'a pas à sa disposition l'intelligence créatrice qui descend, avec une limpide évidence allant de soi à chaque pas, de la totalité synthétique, à travers les individus fragmentaires de l'ordre commun de la nature, jusqu'aux points évanescents qui forment le seuil du non-être ; il n'est pas condamné, d'autre part, à n'accumuler, par impossible, que les inconsistantes singularités de l'information empirique ; mais, s'accommodant de son univers tel qu'il le trouve, auquel il est coprésent et uni de diverses manières par d'étroites relations, l'homme doit entreprendre d'assembler ces membres épars du Réel en les débarrassant de toute conception anthropomorphe, découvrir les éléments et objets déjà objectifs et entiers que lui livre son expérience et, pour autant qu'il lui appartient, reconstruire finalement l'ineffable et pure forme ultime du Réel.



L'un des exemples les plus dignes de remarque de la confusion entre les deux enquêtes dont j'ai parlé peut être découvert par une simple analyse des arguments en usage pour montrer que les qualités sensibles « des choses » sont subjectives, intérieures à l'esprit qui les perçoit, et non pas objectives ou situées dans les choses mêmes, tout au moins sous la forme où nous apparaissent ces propriétés. Ces arguments enveloppent l'affirmation, d'ailleurs parfaitement légitime, que l'esprit incarné qui perçoit n'est pas une activité cognitive absolument transparente, mais apporte certaines modifications à l'apparence de l'objet externe. En d'autres termes, la perception sensible ne doit pas être tenue pour une connaissance pure en tant que telle, mais pour une forme prise par la connaissance en tant qu'elle est humaine. Reste seulement qu'on n'a jamais produit aucune preuve que l'activité purement consciente de la perception, en tant que mode de connaître, altère de quelque façon que ce soit son objet direct et immédiat. Bien au contraire, tout raisonnement juste sur cette matière tend à la conclusion opposée. Les modifications que subissent les qualités des objets physiques sont toujours l'effet d'autres objets physiques, non de l'activité mentale en tant que telle. Cela est clair non seulement des modifications causales, mais encore des modifications qu'impose aux apparences sensibles des choses le point qu'on choisit pour les regarder. Les teintes peuvent être modifiées par divers milieux interposés, les sons par des résonateurs, les odeurs par des écrans absorbants. Dans la perception, ces modifications sont profondément influencées par l'appareil physiologique et nerveux où se produit l'excitation sensible ; et le cas se complique encore ici en ce que les écrans physiologiques et le milieu nerveux, qui altèrent les apparences, sont en même temps des associés ou organes de la conscience. L'œil qui trie et recompose les éléments optiques est aussi un œil qui *voit* ; l'oreille qui sert de résonateur aux vibrations acoustiques et les intègre est aussi une oreille qui *entend* ; et ainsi de suite. Jusqu'à quel point sont exactes les expressions « un œil qui voit », « une oreille qui entend », etc., nous n'avons pas à nous en inquiéter, car c'est précisément cette ambiguïté qui incite la théorie subjectiviste des sens à conclure que les couleurs, les sons, etc. dépendent de notre esprit, c'est-à-dire sont des constructions mentales. On confond ainsi l'acte de la perception avec l'appareil qui en est l'intermédiaire. Or l'esprit

perçoit bien un objet indépendant, mais cet objet n'est pas une chose isolée et purement extérieure à l'organisme physiologique et nerveux de celui qui perçoit ; c'est la chose en tant que des relations spéciales l'unissent au corps de celui qui perçoit et au milieu environnant, donc la chose vue de l'emplacement des organes des sens et modifiée par la sélection incluse dans cette perspective comme par la résonance limitée de la sensibilité. C'est à tort que, dans la perception, l'objet extérieur est pris pour une chose plus ou moins bien isolée et pourvue de qualités indépendantes, alors qu'en réalité les qualités perçues appartiennent d'une manière plus compliquée à une situation d'ensemble, formant un tout relatif, et qui comprend certains éléments de l'organisme sensible. Quand nous disons qu'une rose est rouge, nous ne devons pas penser qu'elle le serait encore si elle était isolée, indépendante et parfaitement circonscrite. En tout état de cause, la teinte rouge de la rose appartient à son *extérieur* et est donc relative à ses surfaces, au milieu optique, à la source lumineuse et à l'angle sous lequel on l'observe. Ces conditions étant données, nous n'en pouvons pas moins dire que c'est *la rose* qui est rouge, plutôt que le milieu, la source lumineuse, l'œil ou le cerveau de l'observateur, car la fleur possède à sa surface la structure fonctionnelle, comprenant les éléments optiques et leur synthèse, qui, à mettre les choses au mieux, n'est que reproduite par le système rétinien en activité et ne réside pas uniquement en lui. En aucun cas l'objet ne saurait être *dans* l'esprit, mais seulement devant lui, ou, si c'est en lui qu'il se trouve, ce n'est qu'à titre de contenu objectif.

La modification que les objets extérieurs subissent dans la perception est donc, non de nature épistémologique, mais nerveuse, physiologique et physique. Elle relève de cette médiation que des entités extra-physiologiques concourent à établir avec l'organisme sensible et qu'enveloppent les liens entre un corps muni de complexes organes de perception et le tout où il vit et opère. Cette médiation n'est pas elle-même cognitive, mais nerveuse, physiologique et physique. Qu'elle soit essentiellement associée à la connaissance humaine en tant qu'humaine, c'est ce qui est suffisamment évident ; mais penser qu'elle est essentielle à toute forme de connaissance en tant que connaissance, voilà une fâcheuse erreur.

En premier lieu et essentiellement, la connaissance est une seule

et unique relation entre une entité mentale et une entité étendue, relation en vertu de laquelle la première entité connaît et la seconde est connue. La connaissance même est indéfinissable. Au sens que nous venons d'indiquer, nous ne pouvons connaître que des objets étendus ainsi que leurs facteurs, relations et éléments. Quand nous disons que nous connaissons comme des objets d'autres esprits et leurs facteurs, relations ou éléments, c'est uniquement par une *suppositio materialis* parfaitement légitime. Cela est significativement vrai pour la science psychologique, qu'il est ainsi toujours possible de corriger en remarquant qu'il s'agit d'une *suppositio* ou en y renonçant. En l'absence d'une telle correction, la psychologie reste lamentablement phénoménaliste. Ce qui a été qualifié de « jouissance »<sup>1</sup> n'est pas du tout une connaissance, mais une existence ou activité consciente. Il est normalement dans la nature d'un être psychique (*mental*) d'être conscient : non pas nécessairement conscient d'un objet ni même du sujet comme objet ; car nous ne sommes pas moins conscients de nos efforts et de notre activité affective que de notre activité cognitive. Et la conscience que nous avons de notre activité cognitive même n'est pas à l'origine conscience d'un objet présent, mais conscience de la conscience que nous avons de certains objets : et « être conscient de certains objets » n'est pas davantage un objet, mais une activité consciente. Nous avons conscience d'être des esprits ; et nous *connaissons* des objets étendus. Nous ne pouvons connaître d'autres esprits qu'extérieurement, c'est-à-dire par une *suppositio materialis*, non comme ils sont en eux-mêmes, à savoir en tant qu'activités internes.

Dès lors, si nous prenons la connaissance sous sa forme directe et première, nous avons, du côté des objets étendus, l'univers de la Nature dans lequel chacun d'entre nous localise son inévitable corps humain, qui entretient des relations spatiotemporelles, physiques, physiologiques et nerveuses avec l'ambiance. Spatiotemporellement, ce corps n'est rien de plus qu'un système de références, c'est-à-dire d'origines, car ses principales structures nous fournissent des axes de coordonnées et ses dimensions des unités de mesures spatiales et temporelles. Mais physiquement, si nous donnons au mot un sens presque aussi large que celui d'Aristote, le

1. « *Enjoyment* ». Le mot latin *fruitio* rend mieux le sens du terme (*N. du tr.*)

corps humain est beaucoup plus : un détecteur résonnant qui enregistre l'action d'entités externes, à très peu de choses près comme les thermomètres, baromètres, galvanomètres et autres appareils semblables signalent des changements thermiques, atmosphériques, électromagnétiques ou autres. Au vrai, de tels instruments peuvent pratiquement être considérés comme des prolongements abstraits et artificiels du corps du physicien, exactement comme les cercles toujours plus larges de la nature même peuvent être tenus pour des faubourgs plus lointains de la métropole humaine.

Le corps humain, derechef, en tant que détecteur résonnant placé dans la nature, nous fournit *ipso facto* des indications sélectionnées ; autrement il ne serait pas *dans* la nature, mais s'identifierait avec la nature prise comme un tout : ce ne serait plus un détecteur-résonateur, mais un individu entièrement fermé sur soi. Une autre différence importante entre un appareil physique, ou le monde extérieur, et l'organisme sensible, c'est que les deux premiers agissent uniquement comme des détecteurs quantitatifs, alors que le dernier est un résonateur qui reconstruit des actions extérieures et, par là, est un médiateur de qualités. Le galvanomètre signale la présence de mouvements électromagnétiques et peut servir à les mesurer. Mais il ne nous en indique pas la nature intime, à la manière de l'œil ou de l'oreille qui nous donnent l'intuition directe de la couleur visuelle ou du son auditif en intégrant les facteurs dispersés des vibrations électromagnétiques ou atmosphériques. Car l'organe des sens rassemble et compose les facteurs démembrés de la couleur ou du son à mesure qu'ils lui parviennent librement de leur origine à travers l'espace-temps ; c'est parce que l'organe des sens recompose intérieurement les facteurs isolément transmissibles, suivant l'ordre de leur synthèse originelle dans le corps extérieur — et dans la mesure où il remplit cette tâche avec précision — que nous pouvons connaître quelque chose en sus des formules vides concernant les divers incidents de la nature, bien plus, que nous parvenons à connaître ces formules mêmes. L'organisme n'est donc pas simplement un instrument détecteur ou métrique, mais aussi un instrument qui reproduit les choses, et c'est pourquoi l'esprit humain connaît non seulement des vérités mathématiques, mais aussi des données concrètes avec leurs qualités et relations. L'esprit connaît concrètement tout ce qui peut faire résonner son corps, et cette con-

naissance est authentique dans la mesure où la reproduction sensible est exacte.

Nous voici en possession de la base sur laquelle nous pourrons édifier notre théorie relative à la condition ontologique des phénomènes — ou à la valeur épistémologique de la connaissance en tant qu'humaine, car les deux questions sont inséparablement associées. La première dégradation que subissent les objets de la connaissance du fait que celle-ci est humaine, est une dégradation spatiotemporelle : elle tient au caractère local du corps humain, puisque c'est par son intermédiaire que les objets extérieurs à lui et lui-même deviennent un monde propre à être connu. Ainsi ce monde forme une perspective au milieu du Réel. De par son origine, une telle perspective est en fait plutôt spatiale que spatiotemporelle ; mais, comme la localisation du corps est essentiellement liée à son caractère fini, et que le temps naît de l'humaine *partialitas*, il ne peut nous être donné aucune perspective spatiale qui ne soit en fin de compte spatiotemporelle. L'espace en tant que tel n'est pas temporel mais éternel ; et ses perspectives sont de nature essentiellement temporelles. Toutefois les modifications spatiotemporelles, que subissent les objets de la connaissance en tant qu'humaine, ne sont pas séparables en fait des altérations qualitatives, bien que celles-ci aient l'apparence de leur être simplement superposées ; c'est qu'en réalité il n'en est pas ainsi, ces altérations étant tout imprégnées de relativisme spatiotemporel. Car nous ne pouvons pas supposer que les qualités et relations réparties dans une perspective spatiotemporelle demeurent inchangées quand celle-ci est transcendée et résolue par la connaissance d'un esprit qui comprend l'éternel tout, ou, ce qui revient au même, quand cette perspective se résout dans la totalité de la nature. Les qualités et relations sont congruentes à la perspective spatiotemporelle dans laquelle on les découvre, et nous ne pouvons reconstruire le Réel en nous bornant à corriger la *partialitas* spatiotemporelle dont sont entachés les objets de la connaissance, en tant que celle-ci est humaine, ou notre corps-résonateur en tant que tel. Ainsi ce n'est pas uniquement en un sens spatiotemporel que les phénomènes sont phénoménaux : ils le sont de part en part, et c'est justement ce qui constitue leur véritable réalité en tant qu'émanations du Réel. Ils sont réels parce que — et dans la mesure où — ce ne sont pas seulement de

mauvais croquis du Réel, destinés à être abandonnés après correction, mais d'authentiques transcriptions ou extraits quasi-individuels de certains contours subalternes du Réel, qui se maintiennent sans correction possible à leur propre niveau et fournissent une ultime quintessence au sein de l'Être infini et éternel du Réel.

Ainsi le caractère phénoménal des phénomènes n'implique pas leur irréalité. Ils sont réels à leur propre manière, et la connaissance que nous en avons est vraie quand on les accepte comme perspectives partielles qu'un résonateur établit dans la totalité du Réel : ce sont en quelque sorte des microcosmes du macrocosme. Leur caractère de perspectives ne peut les rendre irréels, puisque chaque perspective spatiale est un élément essentiel dans l'espace en tant que tout ; et ils ne sont pas davantage irréels de par leurs qualités et relations, puisque celles-ci sont des émanations sélectives du Réel concret. Les phénomènes *sont* le Réel en tant qu'entaché de *partialitas* et dégradé par la sélection : leur *partialitas* est nécessaire à la *totalitas* du Réel, et leur sélectivité est authentique au sein du tout concret. Les phénomènes sont réels : ils ne sont pas le Réel.

La condition des phénomènes au sein de la Réalité est donc unique. Nous n'en trouvons pas d'analogue exact parmi les phénomènes mêmes. Nous ne pouvons appliquer ici la notion de partition qui enveloppe celle de subdivision : les phénomènes ne sont pas des sections du Réel, bien qu'en un sens plus complexe ils en soient des « parties ». Car le Réel est « infini, un et indivisible » ; et c'est précisément du fait qu'il possède ce groupe d'attributs que se pose notre problème métaphysique. D'une part, en effet, ce qui est à la fois infini et un doit aussi être indivisible ; et d'autre part, cependant, une unité infinie sans parties semblerait dépourvue de contenu, partant irréaliste. On échappe à ce dilemme au moyen de la conception de « parties » qui ne sont pas originellement et essentiellement des sections, mais des microcosmes au sein du macrocosme, de parties qui sont des reproductions du tout, et n'y sont pas situées côte à côte, (c'est-à-dire en s'excluant seulement quant à leur contenu), mais s'excluent formellement en tant que transcriptions sélectives du tout, relatives à des séries distinctes de systèmes de références ainsi qu'à la sensibilité et complexité des résonateurs qui leur sont congruents. Que si l'on demande en quel sens ce qui reproduit le tout est aussi une « partie » du tout reproduit, il nous faudra répondre

d'une façon générale que le microcosme doit s'accorder avec la nature de l'infini ; et, plus particulièrement, que la reproduction ne saurait être séparée de ce qu'elle reproduit, justement parce qu'il ne faut pas l'identifier avec le résonateur organique détaché de la perspective qui lui est congruente, mais que c'est la propre union de l'un et de l'autre. La partie qui reproduit le tout est donc une partie intensive qui est coextensive au Réel, une partie qui n'apparaît comme une partie extensive ou section que lorsque le corps ou résonateur organique est détaché de son corrélatif qui le parfait, et considéré comme étant lui-même un microcosme séparable du Réel. Or c'est ce qui se produit normalement dans la perception sensible, et corriger cette erreur naturelle est la tâche propre de la critique philosophique. La science tolère cet étonnant divorce, et bon nombre des desseins qu'elle poursuit peuvent justifier cette manière de faire. Mais dès que la science tend à devenir complète, les tableaux phénoménologiques par lesquels elle se caractérise sont mutilés par cette violence initiale et s'embrouillent d'antinomies et de dilemmes auxquels ils sont en principe incapables d'échapper.

Le corps humain donc, en tant que résonateur complexe, n'est pas lui-même, pris isolément, un microcosme du Réel, et n'en devient un que par son intime union avec les éléments sélectionnés auxquels il réagit d'une manière synthétique. De même, dans l'univers de l'esprit, une idée en tant que simple existence mentale est abstraite de la connaissance concrète et ne peut être la connaissance d'un monde, ou un monde de connaissances, qu'autant qu'elle est envisagée dans sa fonction, c'est-à-dire en tant qu'elle a non seulement un contenu subjectif ou une existence particulière, mais aussi un contenu objectif ou quelque référence cognitive universelle. Un monde de connaissances est une existence subjective, qui fonctionne comme une signification objective et enveloppe donc cette signification objective. Un microcosme de nature extensive est un résonateur qui reproduit le tout par une sélection et n'est donc pas séparable de cette reproduction sélective. Dans le tout, cette distinction entre la reproduction et ce qui l'effectue, ou encore entre les contenus objectif et subjectif, n'est pas tant brouillée ou dissipée par l'identité dernière que transcendée par elle, la Réalité créatrice produisant éternellement par émanation son contenu essentiel et hiérarchique.

Je me tourne maintenant plus directement vers le problème de la condition ontologique des phénomènes. Les questions qui se rapportent à cette matière ont trop souvent été soulevées par la malheureuse tendance des philosophes et des savants à confondre, les uns aussi bien que les autres, le travail accompli par l'organisme neurophysiologique de celui qui perçoit avec le travail de son esprit dans la perception. Pourtant percevoir ne peut rien faire de plus que produire des perceptions : l'objet perçu ne saurait en être affecté. La médiation appartient exclusivement soit au monde de l'esprit, soit encore au monde spatial. Entre ces deux mondes il n'existe pas d'autre médiation que la connaissance même. Nous ne devons pas dire que l'espace-temps physique, n'étant pas l'ultime réalité (puisque'il est relatif à un observateur généralisé, localisé et incarné), est par conséquent fictif ou d'essence mentale. Nous devons plutôt dire que c'est quelque chose que découvrent dans la Réalité des esprits unis à des systèmes de référence qui sont en même temps à un certain degré ou d'une certaine façon des détecteurs-résonateurs pour un contenu extérieur à eux. L'espace-temps est le plus généralisé des phénomènes objectifs ou des perspectives sélectives du Réel, en tant que déterminé par sa relation au résonateur type spatiotemporel et localisé. Et à la croissante complication de résonances, qu'on trouve dans les organismes de divers échelons, correspondent autant de degrés dans la spécification des mondes de phénomènes objectifs, les perspectives sélectives du Réel y devenant de plus en plus concrètes. Les traits distinctifs de ces mondes sont uniformément déterminés par les mesures et relations que fournissent les détecteurs-résonateurs congruents. Et bien que ces traits distinctifs, par ailleurs irrécusables, puissent d'abord sembler ne pas concorder les uns avec les autres, quand on considère comme absolus les phénomènes isolés de leurs systèmes de référence — situation qui n'est pas particulière aux qualités secondes et aux qualités premières de forme, nombre et grandeur, mais entache jusqu'à nos communes unités de mesure — ce n'est là rien de plus qu'une erreur due à une abstraction vicieuse, puisque chaque partie finie du tout infini doit être rapportée à son système de référence et résonateur congruent pour atteindre la réalité et le caractère absolu qui lui reviennent véritablement au sein du Réel.

Ces mondes de phénomènes objectifs ne sont pas des sélections

purement arbitraires. Le Réel au sein duquel ils se dessinent ne s'en distingue que par son caractère achevé. Il n'est pas leur simple somme, ainsi qu'il le serait si elles en étaient des « portions » : il est leur perfection — leur perfection première ; car les phénomènes sont des sélections unies par une relation réciproque aux divers systèmes de référence et détecteurs-résonateurs, partant inséparables d'eux. La sélection s'opère sur un plan déterminé par la nature et les relations du résonateur même au sein du Réel et n'est donc pas arbitraire ; c'est une sélection opérée dans la Réalité, et d'une manière conforme à la nature du Réel, puisque celle-ci est partiellement immanente au résonateur. C'est la réelle relativité des sélections aux systèmes de référence-résonateurs qui fait qu'on ne saurait croire qu'elles forment une somme ; et c'est là, nous l'avons vu, ce qui distingue les parties de simples sections.

De plus, c'est cette relativité des phénomènes, considérés abstraction faite de leurs systèmes de référence, qui détermine la distinction fondamentale entre le savoir scientifique et métaphysique, même quand le premier se transfigure par la reconstruction et l'amplification philosophique jusqu'à devenir une phénoménologie. Car la science et la phénoménologie concernent essentiellement des objets qui, bien que réels dans leurs relations propres, sont relatifs à des systèmes de référence reproducteurs qui leur sont congruents, donc réels seulement par agrégation avec ces derniers, alors que la métaphysique doit chercher à saisir l'ultime nature du Réel, la nature d'un Être unique et absolu, donc se déterminant lui-même, subsistant de soi-même et complet en soi-même. Quant aux objets de la science et de la phénoménologie, ils n'intéressent la métaphysique qu'autant que ce sont des « parties », et donc des émanations complémentaires, du Réel qui est éternellement l'originale perfection de tout être temporel, et, en cela, la source de son authentique, parce que temporelle, réalité.

H. F. HALLETT.

(Traduit par A. SPAIER.)

(Londres, 31 Août 1933.

## LA MATIÈRE, LA LETTRE ET LE VERBE

### I. L'ERREUR CONCRÈTE ET LE FAUX.

La matière se révèle dans l'histoire des sciences sous une forme d'ombre et sous une forme de clarté ; et ces fantômes se combattent, comme nous avons dû le constater <sup>1</sup>. Mais la clarté de la forme dite rationnelle étant voilée, l'obscurité de « l'irrationnel » s'illuminant de reflets intérieurs, il existe bien une couleur, confusion de lumière et d'ombre, qu'on peut appeler matière. Couleur concrète, pâte colorée découpée en objets solides. Dans les moments de détente où nous croyons en elle, nous ne concevons pas son noyau réel (*Ibid.*, p. 101 & 104) comme différent de sa pellicule visible (*Ibid.*, p. 107) ; bien plus, cette homogénéité globale nous suffit et nous plaît. Pénétrer du regard toute l'épaisseur d'une lame de corne ou d'une feuille d'or, c'est notre plus persuasive intuition de leur réalité.

L'activité spirituelle au contraire, cette lutte contre la satisfaction <sup>2</sup>, ne prend possession de la matière homogène que pour la disséquer, en y traçant des contours, en rejetant et acceptant, en triant ce qui était accepté d'abord, à l'infini. Et dès lors il n'y a plus de choses, il n'y a plus de formes qu'en tant qu'elles nient la

1. *La Matière et le Concret*, in *Recherches Philosophiques*, II, Paris, 1933, p. 81-111. Indiquons, pour le lecteur qui aurait présente à l'esprit notre précédente étude, que celle qui va suivre observe un plan inverse. Cherchant à concilier l'aspect rationnel et l'aspect irrationnel qu'offre la matière dans l'histoire de l'épistémologie, nous avons abouti, à travers Husserl, et grâce à l'étude de M. Wahl sur le Concret, à identifier la matière à l'illégitime. Dans les pages qu'on va lire, après avoir montré que l'illégitime, dès qu'il est pensé, — c'est-à-dire l'erreur, — n'a pas seulement ce caractère négatif d'être faux (§ I), mais toute la réalité concrète du corporel (§ II), nous retrouverons, dans l'erreur même, la dualité du dialectique et du sensible (§ III) qui est au fond de la dualité du « rationnel » et de l'« irrationnel ». Ce qui nous amènera, à la suite de Berkeley, à tenter les deux « traversées » de la matière qui correspondent à ces deux aspects, et qui apparaîtront comme impliquant deux classes distinctes de signes : la Lettre et le Verbe (§ IV-V).

2. Cf. J. WAHL. *Vers le Concret*. Paris, 1932, p. 26.

matière <sup>1</sup>, et ces formes elles-mêmes sont critiquables : il n'y a que des hypothèses, actes d'invocation à la vérité sans limites. Jusqu'à ce qu'une seconde tentation de réalité nous lie à l'harmonie d'une de ces hypothèses, dans une complaisance aussi partielle qu'un amour humain. Au moins pour un temps.

L'histoire des sciences ne peut donc admettre la réalité d'une matière sans nier son propre progrès ; inversement, elle ne peut se penser comme progrès continu sans perdre le contact du réel. Elle est une oscillation ; et non pas même entre le rationnel et l'irrationnel, car toute conception du rationnel est insuffisante, toute image de l'irrationnel est pénétrée de raison.

Par exemple l'espace homogène de Descartes, à quoi Meyerson d'un côté, Bergson de l'autre, pour des motifs fort différents, voudraient encore assimiler notre besoin de rationalité, apparaît de plus en plus profondément trouble, avec ses connexions, dont Kronecker a pu dire que nous en ignorons tout, et qui permettent, par exemple, la prestidigitation des anneaux de Möbius ; avec les énigmes de l'Analysis situs ; avec sa fausse clarté qui éclate lorsqu'on pénètre dans l'étude des courbes gauches et des torsions ; avec, enfin, sa faculté de laisser transparaître un monde hétérogène, celui de l'expression spirituelle, par des différences plastiques presque inassignables : celles des traits de deux visages. La « défaillance métaphysique de la géométrie », pour employer l'exacte expression de M. Poirier <sup>2</sup>, est un fait accompli, et qui résulte moins

1. Par exemple, M. RUYER, qui a donné dans son *Esquisse d'une philosophie de la structure* (Paris, 1930) la plus cohérente philosophie du mécanisme que nous ayons depuis les thèses de M. Rey, se défend (*Op. cit.*, p. 21, 42-45) d'être matérialiste. En effet, sa conception des relations entre les formes à liaisons cérébrales et les formes à liaisons objectives est fondée sur la ressemblance ou la non-ressemblance (p. 216-217). Et ces « êtres absolus » que sont les mécanismes n'ont d'autre essence qu'une différence de forme (p. 363). C'est donc une philosophie de la ressemblance et de la différence ; l'auteur l'admettrait sans doute avec nous, quitte à parler (*Ibid.*, p. 216) de ressemblances « physiques ». Et nous souscririons aussi à cette formule d'accord de M. WAHL (*Recherches philosophiques*, II, Heidegger et Kierkegaard, p. 308, note 2) : « Il n'y a rien qui soit tout à fait juxtaposition, dès qu'il y a des choses. » M. RUYER trouve ailleurs (*Revue phil.*, juillet 1933) une excellente qualification du matérialisme : « une saine barbarie de la pensée » (p. 33) ; après quoi, avec beaucoup de talent, il s'occupe à le « retourner comme un gant » (cf. p. 29), et si sa conception excellente du rapport de la conscience au système nerveux (p. 45-49) est celle de l'idéalisme de Leibnitz, son argumentation générale (cf. plus bas, § IV) est celle de l'immatérialisme de Berkeley.

2. *Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps*. Paris, 1931, p. 376. Cf. aussi p. 168-170 et p. 213-221.

de l'insuffisance ou des témérités de l'ancienne géométrie que des travaux positifs des axiomaticiens <sup>1</sup>, et de la répartition de « la géométrie » entre « les géométries ».

Le devenir, à quoi par opposition ces mêmes philosophes voudraient assimiler l'irrationnel, reste si proche de la raison que non seulement son intrication avec la causalité, mais la marche de la pensée dialectique elle-même, qu'on ne saurait séparer chez Platon de la pluralité des genres, ni chez les mathématiciens de la pluralité des axiomes, implique encore mouvement, c'est-à-dire devenir réel au sein de l'ordre.

Dans l'état actuel des études géométriques et physiques, ne serait-on pas alors tenté d'inverser les termes, de voir plus de rationalité dans le devenir que dans l'espace ? Mais ce serait appuyer un paradoxe sur une hypothèse aussi précaire que la tradition dont on se détacherait. Pour prendre les choses à la rigueur, il n'y a qu'un irrationnel pur : c'est le faux, que l'esprit a pour mission de séparer du vrai, en un labeur critique illimité. Dès que s'arrête ce travail, raison et irraison se rejoignent, et la matière naît de leur embrassement. L'oscillation de la science a lieu entre cette séparation et cette fusion.

C'est donc par delà le rationnel et l'irrationnel que nous rencontrons la matière ; car leur fusion n'est plus l'un ni l'autre. Le rationnel, c'est le vrai que nous postulons sans le connaître ; l'irrationnel, le faux que nous condamnons tout en pactisant avec lui. Notre esprit n'admet pas de tierce nature ; s'il y en a une, elle est bien hors de l'esprit, elle est une réalité extra-spirituelle. Non pas au sens d'une proposition tierce, qui serait autre que vraie ou fausse <sup>2</sup>, car toute proposition retombe sous la juridiction rationnelle ; non pas même au sens d'une chose dont on dirait que son existence n'est ni vraie ni fausse, ou ni seulement vraie, ni seulement fausse, car cette chose serait encore pensée, et pensée comme impossible.

« Qu'on ne vienne donc point nous dire, déclare l'Étranger de Platon (*Sophiste*, 258 e), que c'est au moment où nous dénonçons dans le non-être le contraire de l'être, que nous avons l'audace

1. *Ibid.*, p. 375.

2. Nous songeons aux débats qui ont entouré la négation du tiers exclu par M. Brouwer (cf. outre les articles de MM. WAVRE, LÉVY et BOREL, dans la *Revue de Métaphysique*, entre 1924 et 1927, les p. 155 à 160 de l'ouvrage cité de M. Poirier), et qui témoignent que l'esprit se pose le problème de la tierce nature, mais a toujours les ressources nécessaires pour la répartir entre le vrai et le faux.

d'affirmer qu'il est. Il y a longtemps que nous avons dit adieu à je ne sais quel contraire de l'être, qu'il soit ou qu'il ne soit pas, qu'il soit rationnel ou totalement irrationnel. » Mais songeons à ceci : il nous arrive de penser vraies des choses qui ne le sont pas, fausses des choses qui sont vraies. Il nous arrive de nous tromper. Or, si l'on ne suppose pas, pour la superposer à notre erreur, une pensée logique qui la juge fausse, si l'on reste à l'intérieur de notre pensée qui erre, par quoi, comme l'a montré Brochard, la certitude et l'erreur cessent d'être discernables<sup>1</sup>, on atteint cette fusion du vrai et du faux que précisément l'Étranger désigne en exigeant « qu'on dise avec nous que les genres se mêlent les uns aux autres, que l'être et l'autre pénètrent à travers tous, et l'un à travers l'autre » (*Ibid.*, 259 a).

On voit qu'on nous comprendrait mal si l'on voyait, dans l'assimilation de la matière à l'erreur, une négation de cette matière. L'erreur n'est le faux que pour qui ne la commet pas<sup>2</sup>. Pour qui la commet (et, tout comme nous en l'écrivant, celui qui lit la phrase présente, soit qu'il l'approuve si elle est fausse, soit qu'il la critique si elle est vraie, en commet une), l'erreur est simplement le fait de la pensée concrète, personnelle et datée<sup>3</sup>. C'est le type de la « situation<sup>4</sup> ». « A peine, répond Théétète à l'Étranger (*Ibid.*,

1. « La question est d'autant plus grave que, souvent, quand nous nous trompons, nous déclarons être certains. A coup sûr, nous ne le sommes pas, puisque, par définition, la certitude est la connaissance de la vérité. Mais le vulgaire ne distingue pas facilement la certitude vraie de la certitude fausse. Il faut des yeux de philosophe pour apercevoir la différence ; même en y regardant de très près, ils ne l'aperçoivent que malaisément ; c'est même une question de savoir s'ils l'aperçoivent » (*De l'Erreur*, Thèse, 1879, p. 5). Voy. tout le chapitre IX de cet ouvrage, qui assigne le même mécanisme psychologique au jugement vrai et au jugement faux. Voy. enfin cette juste objection d'Ad. LEVI à la théorie de l'erreur de Spinoza : « Effettivamente allo Spinoza sfugge il carattere essenziale dell'errore, quello di venire accompagnato dalla convinzione di essere nella verità » (*Il problema dell'errore nella filosofia di B. Spinoza*, Palermo, 1933, p. 17).

2. LOCKE avait fait cette distinction, plaçant l'erreur (*error*) dans le domaine de la croyance, et la fausseté (*falsehood*) dans celui de la connaissance, au cas où nos idées sont en désaccord (*Essay*, livre IV, chap. 1, 2). Cf. Ad. LEVI, *Il problema dell'errore nella filosofia del Locke*, *Archivio di filosofia*, janvier-mars 1933, p. 100-103. Sous ce point de vue, le paradoxe de l'*Hippias Mineur* de Platon se dissipe.

3. Ce serait, selon BROCHARD, une conséquence rigoureuse du criticisme de Kant, pour qui, si l'on admet des choses en soi, « l'erreur est en quelque sorte l'état naturel de l'esprit ». *Op. cit.*, p. 7.

4. Et même de la « situation limite » selon JASPERS (*Philosophie*, Berlin, 1932, II, p. 303 ; cf. G. MARCEL, *Situation fondamentale et situations limites* chez Karl Jaspers, *Recherches phil.*, II, p. 329) sous la condition d'assimiler l'erreur à une faute (voy. plus bas, § III).

261 a-b), sommes-nous venus à bout de l'objection que le non-être n'est pas, qu'une autre se présente, et qu'il nous faut démontrer que l'erreur existe.... »

Avant de nous attacher à certains éléments de la démonstration de Platon (cf. plus loin, § III), notons que cette démonstration résulterait *a fortiori* de la proposition que l'erreur est la seule réalité concrète ; et que, de la perspective d'une Vérité que l'humanité cherche, mais ne tient pas encore, il y a présomption qu'elle soit bien cela. Ce n'est pas par accident que, au début de la II<sup>e</sup> Méditation, Descartes déduit son existence personnelle de la seule hypothèse qu'on le trompe : de cette erreur, signe de réalité, à la Vérité qui transcende la substance pensante, il y a pour lui toute la distance qui sépare de Dieu sa créature. En d'autres termes, admettons, avec Paul Valéry, que l'univers est un défaut dans la pureté du non-être, et l'erreur sera l'univers. Sans doute est-ce là une façon d'assimiler l'univers à la pensée, donc une variété d'idéalisme, alors que nous cherchons un univers matériel, ou, au moins, un morceau de matière. Mais, prétendant dépasser, et le *Kóσμος* rationnel, et la *φύσις* irrationnelle, pour atteindre leur fusion extra-spirituelle, nous n'avons plus le droit de demander si cette fusion est vraie ou fausse, nous cherchons à nous y plonger, et, si elle est erreur, à nous tromper. Comment y parvenir à moins d'amener notre esprit, qui en tant que tel saura toujours trouver des arguments contre le matérialisme, à se renoncer ? Il ne faut pas que nous restions esprit, il faut que nous nous fassions matière. Comportement paradoxal, ou plus exactement magique, et que nous n'oserions nous proposer pour but si le simple énoncé de ce qu'il signifie en dernière analyse ne nous aiguillait, on le verra, vers une voie qui se peut suivre.

## II. DISPERSION DU CONCRET ET SURREALITÉ DU FAUX.

Faisons-nous matière. Mais quelle matière ? La plus proche est notre corps. Ce corps humain physiologiquement, rationnellement défini, et dont pourtant nous sentons qu'il nous est étranger au point que nous, esprit, éprouvons son contact comme d'une chose extérieure. Contact irréductible à une localisation physique, comme Maine de Biran l'avait spécifié (et en cela il échappe aux critiques



physiologiques de William James), parce que, des deux éléments en contact, l'un est susceptible de contact, et c'est le corps, et l'autre ne l'est pas : l'esprit ; or c'est celui qui l'éprouve. Enregistrons l'absurdité logique d'une telle impression ; elle est un pas dans la voie de la renonciation de l'esprit.

Mais ici nous nous heurtons à deux obstacles. D'abord n'avons-nous pas feint que ce contact fût encore à chercher ? Car enfin nous sommes notre corps depuis toujours, du moins depuis que le mot toujours a un sens pour nous. N'avons-nous pas interverti les termes ? La véritable difficulté n'était-elle pas d'oublier un instant que nous étions notre corps ?

Et d'autre part, comment nous dégager de la scandaleuse ambiguïté des mots *nous* et *notre* ? *Notre corps*... un corps commun à tous ceux qui lisent ces lignes ? Est-il moins absurde de l'entendre en un pluriel emphatique, du seul auteur ? Prenons-le, c'est notre seule ressource, comme un trait d'union commode entre celui qui écrit et celui qui lira. Convention de meilleure foi que ce *Je* qui exhibe une fausse solitude<sup>1</sup>, laquelle paraderait aussi dans un dialogue fictif de l'auteur et du lecteur. Mais convention qui nous gêne, car notre texte est constitutionnellement un bien commun. Or, il s'agit de permettre à tel lecteur (il sait qu'il en est au moins un), qui en ce moment de l'auteur inconnu repense la phrase plusieurs fois raturée et finalement imprimée ici, de s'absorber sans nul souci des expériences propres de l'auteur dans la saveur unique de sa situation corporelle ; bref, il s'agit de permettre à ce lecteur de se séparer du présent texte en un instant précis.

Où le marquer, et par quel signe qui ne fasse partie de la composition typographique, qui ne soit donc antérieur à la liberté solitaire de ce lecteur ? Il nous reste d'espérer qu'il se donne, à propos de ces lignes, la peine de faire, ou plutôt de renouveler, superficiellement sans doute et à contre-cœur, une exploration intérieure de son propre corps, aussitôt après avoir lu tel signe du texte, par exemple celui-ci : N. Et qu'ensuite il appuie son ongle près de ce signe, sur le papier de l'exemplaire qu'il lit.

Nul ne saura, voyant cette empreinte, ce qui a été éprouvé par celui qui l'a tracée. Nul même ne saura (et tout n'est-il pas remis en

1. Cf. Étienne SOURIAU. *L'Abstraction sentimentale*. Paris, 1925, avant-propos, p. 2.

question ?) si l'exploration demandée a bien été faite. Car ce lecteur peut avoir marqué prématurément, ou distraitement, ou malicieusement le papier. Mais s'il avait le pouvoir de lire le texte et de ne pas marquer, il n'a plus, ayant marqué, celui de nier qu'il ait lu le texte. Et donc, sur les exemplaires où pourraient apparaître ces empreintes précieuses, il sera sensible que la petite communauté spirituelle constituée par l'intelligence d'une même phrase s'est dispersée en autant de moments et de lieux qu'il y aura d'exemplaires marqués ; qu'à défaut d'une exploration intentionnelle, autant de corps du moins auront subi l'épreuve de la pression d'une phalange et de la courbure d'un ongle ; qu'au total, l'intention de la phrase terminée par le signe N s'est faite matière.

Par là se résoud notre première difficulté. N'étions-nous pas, disions-nous, notre corps avant de feindre d'être esprit ? Or de quels corps s'agit-il concrètement, sinon de ceux qui auront tracé des signes personnels pour se conformer à l'épreuve ? C'est bien l'épreuve qui a révélé tels corps parmi d'autres, et c'est l'intelligence de la phrase qui a créé l'épreuve. Mais avant cette intelligence, aucun corps n'était en relation avec les empreintes, puisqu'elles sont nées de la lecture de la phrase. Quant au corps de l'auteur, il n'aura été en relation (et combien médiate) qu'avec les signes typographiques. Entre ce corps et ceux de certains lecteurs, plus exactement : entre le signe N et chaque coup d'ongle, subsiste un intervalle qui, si l'on envisage la matière, est un hiatus, et si l'on envisage l'esprit, est un lien.

Ainsi, quand nous écrivions : *notre corps*, *notre* désignait le lien qui n'est pas corporel, et *corps* des réalités tellement indépendantes les unes des autres que, le lien étant inversé en hiatus, le lecteur isolé qui a tracé son empreinte ne peut savoir si elle n'est pas rigoureusement unique. Rappelons-nous ces coquillages qui flottent à marée haute ; quand la mer se retire, ils s'enfoncent dans le sable de la plage, chacun en une demeure secrète. De même il apparaît que, sinon la matière, dont nous n'avons pas achevé de montrer en quel sens elle est erreur, du moins le contact de la matière est principe d'individuation ; que, si le solipsisme idéaliste est une parade de solitude, le matérialisme, ou, plus exactement, la matérialisation, enfouit sous de réelles couches d'isolement muet celui qui s'y abandonne.

Sans doute l'auteur pourrait-il aspirer à communiquer par quelque artifice de style, comme, peut-on croire, certains écrivains, la vibration singulière de ses sensations concrètes. Cette ambition serait payée, il est vrai, du sacrifice de l'universalité spirituelle ; en d'autres termes, une telle description ne se donnerait pas pour une théorie de la sensation <sup>1</sup>. Mais ne serait-elle pas, du moins, commune à lui-même et à chaque lecteur ? N'engendrerait-elle pas une sorte de communion lyrique autour de tel contact matériel ?

Cela même, on va le voir, est une illusion : bien plus, la seule critique de cette possibilité révèle l'infidélité profonde de toute expression du concret, par quoi la réalité, et c'est ce que nous avançons, est plus que solitude de fait : erreur dès qu'on veut l'extraire de sa solitude.

Prenons comme incarnations de cette nécessaire infidélité les plus hallucinantes évocations sensibles que nous connaissions. Celles d'un Lawrence, d'un Proust, d'un Thomas Mann. Elles essaient de faire participer le lecteur à telle volupté, à tel goût, à tel vertige, à tel frisson fiévreux ; c'est du contact d'un corps, et, par lui, de telle situation sensible, que nul mieux que Proust n'a évoqué la découverte poignante à travers une sorte de transport extatique dans le domaine de la mémoire pure <sup>2</sup>. Extases réelles, mais dont nul ne peut prouver que ce qui semblera alors apparaître pour la seconde fois, si pareil qu'on en croira mourir, ne se présentera pas, tel qu'il sera, pour la première ; et qu'il ne s'agit pas, au total, de la morbide illusion du déjà-vu, ou plutôt de l'éternellement actuel <sup>3</sup> ; extases d'enfoncement dans l'immédiat instant sensible, dont on sent, avec une joie désespérée, que c'est lui depuis toujours et pour toujours ; extases de dissolution. L'instant suivant recouvre de sa

1. Ce qui ne signifie pas qu'une théorie de la sensation pure, en tant que problème philosophique, soit impossible. Mais il nous faut admettre avec M. PRADINES (*Problème de la Sensation*, Paris, 1928, chap. VII du livre I) que la qualité, qui n'est pas justiciable d'une intuition où elle jouerait un rôle passif, mais doit être revécue (préface, p. 13), a pour rôle de servir de médiatrice entre un agent extérieur et nous (p. 71), en sorte que son étude nous conduit « par la main au problème de l'espace et de la perception extérieure » (p. 75). Bref, une telle étude, si elle n'a pas à englober le problème métaphysique de la matière, ne peut se soustraire à celui de la perception. L'étude métaphysique de la matière, du fait qu'elle aboutit au concret, substitue le problème des signes à celui de la perception (plus bas, §§ III et IV).

2. *Le Temps retrouvé*, 11<sup>e</sup> éd., Paris, 1927, II, p. 7-83. Cf. aussi ÉT. SOURIAU, *Op. cit.*, p. 30-31 et p. 132-133.

3. Cf. Étienne SOURIAU. *Op. cit.*, p. 86-89.

vague cette fausse éternité. Et nul ne pourra l'éprouver encore, pas même celui qui se sent contraint de la fixer, — ce fut le cas de Pierre Loti — par une crainte de la mort personnelle que peut tragiquement aggraver la désuétude littéraire.

Nul vraiment, dira-t-on, ne les a-t-il préservés de la solitude et de la corruption ? Personne, car la solitude leur étant essentielle, celui qui les éprouve ne peut qu'espérer amener le lecteur à évoquer dans son passé une extase dont la seule analogie sera d'être aussi une renonciation de l'esprit, mais qui, pour cela en quoi il y aura métamorphose, sera foncièrement autre. Quant à la description elle-même, elle résulte d'une série de déformations incorrigibles.

Observons en effet que l'auteur du *Temps retrouvé*, lorsqu'ayant noté les stations de sa sensibilité et les ayant ordonnées en récit, il raccorda ce récit à celui du moment où il avait commencé de le rédiger <sup>1</sup>, dut éprouver dans la paix de l'œuvre achevée la fin des angoisses que lui avait causées la crainte de ne pas le pouvoir <sup>2</sup>. Or, cette paix, s'il l'éprouva, fut une erreur. Car tout le secret du temps retrouvé s'était transporté dans l'inquiétante chimie de cette rédaction. Non seulement les recouvrements successifs du temps vont ainsi à l'infini (comme l'ont remarqué Royce, Husserl, et Heidegger sous d'autres points de vue) puisque le récit de la rédaction, qui nous fixerait sur son véritable rapport à ce qu'elle décrit, serait une seconde rédaction qui ne sera jamais faite, mais l'incomplétude de l'œuvre totale est une fêlure qui s'irradie jusqu'en chacun de ses fragments. Je n'ai le droit de détacher d'une seule de mes sensations, si je veux la décrire totalement, ni l'acte par lequel je l'ai transformée en description, ni celui qui devrait décrire cette transformation, et ainsi de suite : le lecteur ignorera au moins une des structures mentales interposées entre la sensation et le document qui prétend la fixer, à savoir la diffraction à travers le document définitif.

Or, nous avons négligé, pour simplifier, la disproportion entre la durée d'un fait de conscience et la durée de sa description <sup>3</sup>,

1. Marcel PROUST. *Op. cit.*, p. 235 à la fin.

2. *Ibid.*, p. 243 et suiv.

3. Il est vrai que pour le lecteur le processus s'inverse. Les semaines de composition qu'a nécessairement coûtées à Thomas Mann le récit de la première journée de Hans Castorp à Davos, s'inscrivent en 125 pages que le lecteur revit en quelques heures. Mais c'est la preuve que, si complet que semble ce récit, il était encore fragmentaire.

c'est-à-dire la multiplication des faits de conscience entre chaque structure et la suivante. Multiplication qui rendrait inéxécutables et d'ailleurs illisibles les documents dont nous parlons, dès le second ou le troisième degré. Si donc toute description du sensible doit rester à la fois infiniment inexacte et infiniment incomplète, la donner pour fidèle est une illusion, ou un mensonge : au mieux, une fiction avouée, ce qui est la forme de sincérité de la littérature.

Le sort de la réalité, objectera-t-on, n'est pas lié à celui de quelques instants d'extase morbide. La réalité, c'est le quotidien, le normal. Mais l'essence du quotidien, c'est précisément le manque de frisson, l'absence de contact. Comme la littérature « réaliste » l'a prouvé malgré elle, notre vie normale bourdonne dans le conventionnel, dans l'abstrait, fort loin de ces contacts intimes qu'ont décrits des romanciers qui ne se disent pas réalistes. Mon corps sensible est une chose que la vie quotidienne ne touche pas.

Insistera-t-on sur le caractère normal de cette fonction qu'est la cénesthésie, et sur la précision des connaissances que nous possédons ou espérons posséder sur ses conditions physiologiques ? Mais la cénesthésie n'est, dans chaque cas concret, que la manière conforme à une diathèse personnelle dont un individu perçoit le monde tératologique de ses malaises, dont chacun, c'est le problème du diagnostic, peut signifier plusieurs maladies, qui, suprême désordre, peuvent évoluer de façon anormale. Or, le postulat fameux de toute pathologie, qu'elle renseigne par contraste sur le normal, est superflu pour ce motif que la notion de science tératologique étant impensable, toute pathologie est une physiologie des maladies normales. Bref, l'anormal psycho-physiologique étant inaccessible à la science, le corps qu'elle atteint est un corps normal, même quand elle l'affirme malade : un corps moyen, commode, conventionnel. Corps réel dans la mesure où toute réalité est erreur, c'est-à-dire où il participe à cette erreur commune à tous les savants, et qui est précisément de le croire réel : mais il s'agit de la réalité de la pensée des savants. Et c'est pourquoi la littérature « réaliste » remplaçait l'observation par le culte des observateurs.

Mais si nul romancier n'a de lui-même quelque chose à raconter qui ne soit exceptionnel, donc proprement morbide, la seule pathologie qui mérite ce nom, c'est la description littéraire des contacts du réel. Par opposition à la structure normale de la matière cor-

porelle, en relation physique avec des objets extérieurs, ce sont là des contacts anormaux, des accentuations exceptionnellement révélatrices qu'aucune méthode ne peut provoquer et qu'il n'appartient qu'au génie de traduire en une fiction troublante <sup>1</sup>.

Ainsi, quand nous avons voulu nous faire matière, la matière s'est montrée combinaison concrète d'un lien rationnel et d'un contact secret. Des éventuelles expériences de contact de ses futurs lecteurs l'auteur jamais ne devinera rien. Des siennes propres il ne peut rien écrire d'adéquat. Et si, renonçant à les communiquer, il cherche du moins à s'en souvenir, il lui faut noter que ces instants sont des accentuations pathologiques. Mais ce qui est alors accentué était nécessairement autre avant de l'être. Et donc ces contacts, qu'on ne saurait identifier, ni avec ce que, en langage physique, j'appelle contact de mon corps et d'un objet, ni avec telle sensation que mon esprit lucide distingue de lui-même, ce sont des abandons exceptionnellement, morbidement totaux, comme si la sensation concrète, insistante, exaltée, s'enflait jusqu'à toucher l'esprit, et à l'anéantir en le touchant.

N'avons-nous pas dépassé le but ? Si ce que conçoit l'esprit n'est pas encore la matière, puisque l'esprit s'y mêle, ce que l'esprit peut plus affirmer, puisqu'il s'y anéantit, ne va-t-il pas plus loin que la matière ? Au-dessous du corps que connaissent les physiologistes, mais qu'ils ne touchent pas ; au-dessous des contacts qu'ont tenté de décrire certains auteurs sans nous les faire éprouver, nous avons cru retrouver, nous avons deviné des contacts réels. Or si le contact est réalité, il faut que ce qu'il touche soit plus encore : sur-

1. Tel est sans doute le sens de ces lignes étranges de Thomas MANN : « Voilà ce que disait la pathologie, la théorie de la maladie, de l'accentuation douloureuse du corps, qui, cependant, comme accentuation du corporel, était aussi insistance voluptueuse ; la maladie était l'impudeur de la vie. Et la vie pour sa part ? Ne serait-elle pas, peut-être, un simple trouble infectieux de la matière, comme ce qu'on pourrait nommer la génération première de la matière ne serait peut-être que maladie, que bourgeonnement traumatique de l'immatériel ? La démarche la plus primitive vers le mal, la volupté et la mort, devait sans nul doute se placer là où, provoqué par le chatouillement d'une infiltration inconnue, s'accomplit ce premier épaissement du spirituel, cette pullulation pathologiquement exubérante de ses tissus qui, moitié jouissance et moitié résistance, forma la plus ancienne assise du substantiel, le passage de l'immatériel au matériel. Telle fut la chute originelle » (*Der Zauberberg*, Berlin, Fischer, 1926, p. 375). Cf. aussi cette expression d'un autre passage (p. 303) : « ... ihren Körper, ihren lässigen und gesteigerten, durch die Krankheit ungeheuer betonten und noch einmal zum Körper gemachten Körper. »

réalité. Si le corps que l'on croit vrai est erreur, il faut que le corps que l'on éprouve soit plus qu'erreur : fausseté pure. Par delà l'erreur réelle, qui croit à la matière, il doit y avoir un faux surréel, sensation pure <sup>1</sup>, envers du monde, en lequel elle s'anéantit en même temps que l'esprit. La matière doit être quelque chose dont on approche, et qu'on traverse <sup>2</sup> dès qu'on le touche.

### III. LES DEUX ERREURS ET LES SIGNES.

Le problème se retourne. Si à mesure qu'on approfondit la notion de réalité, on approche de l'indicible contact d'une exaltation de l'erreur, si d'autre part cette exaltation même ne peut être fidèlement décrite, comment l'acquisition, comment la simple recherche de la vérité serait-elle possible ? Nous contenterons-nous de cette allégation formelle, appuyée sur les règles de la pensée discursive et spécialement de la contradiction, qu'en se trompant sur l'erreur, nécessairement on approche de la vérité ? Mais il s'agit pour nous de passer du domaine où le principe de contradiction ne s'applique pas encore à celui où il s'applique. Limitons-nous donc au domaine logiquement inqualifié de la description et des faits. Nous nous apercevons sans doute que les déformations littéraires des sensations concrètes suivent une pente naturelle vers le banal, le normal et le physiologique ; et que de son côté la science physiologique s'éloigne, grâce à son arsenal de symboles physiques, de l'observation intérieure. Ainsi se manifeste une sorte d'exclusion réciproque entre le domaine du concret et celui de la science, d'où pourrait naître quasi-spontanément la recherche spirituelle de la vérité.

Mais une telle conception a quelque chose d'indirect, d'insatisfaisant. Elle méconnaît l'ambition qu'a l'esprit, non pas de s'éloigner de l'erreur, fût-ce en emportant vers le domaine du vrai quelques lambeaux de réalité équivoque, mais bien de se diriger, armé des instruments logiques dont il dispose, vers une réalité qu'il fouille et une vérité qu'il construit.

Et par là même, si irrationnelle (nous avons même dit qu'elle est pire : confusion de l'irrationnel avec le rationnel), si trompeuse que soit la réalité, la philosophie ne conserve-t-elle pas depuis Platon,

1. Cf. É. SOURIAU. *Op. cit.*, p. 130-131.

2. Cf. plus loin, §§ IV et V.

à qui d'ailleurs nous allons revenir, la nostalgie d'une vérité qui serait en même temps réelle, d'une réalité dont nous aurions aussi une connaissance légitime, et qui est la vérité cartésienne ? N'est-il pas désolant de voir se creuser entre la vérité spirituelle et la réalité concrète un abîme que notre labeur devrait ensuite s'efforcer de combler ?

Mais Platon, qui malgré sa foi en la réalité du spirituel affirmait aussi, en une phrase que nous avons citée, la réalité de l'erreur, ne s'est-il pas trouvé précisément en face de cette difficulté ? La façon dont il y a échappé ne peut-elle donc nous servir de guide ? Examinons-la de plus près. La réalité de l'erreur se trouve dans son œuvre résulter de l'existence du sophiste <sup>1</sup>. Il s'agit en l'espèce de l'erreur de jugement, plus précisément de la fausse relation entre le sujet et le verbe <sup>2</sup>. Considérant l'opinion, l'imagination et la sensation, il ne les déclare susceptibles d'erreur qu'en tant qu'instruments ou que formes dérivées de la connaissance discursive <sup>3</sup> : il ne s'agit plus, nous y reviendrons, d'un contact profond, antérieur à l'activité spirituelle ; pour lui, comme Brochard reproche à Spinoza de ne l'avoir pas vu <sup>4</sup>, « c'est l'entendement en acte qui achève l'erreur ».

C'est donc pour lui, nécessairement, dans l'erreur formelle que se trouve le lien du réel au vrai : l'esprit qui se trompe <sup>5</sup> n'a-t-il pas le même genre d'activité que celui qui atteint la vérité ? Plus précisément, c'est dans l'hétérogénéité des genres <sup>6</sup>, c'est-à-dire dans les articulations mêmes du vrai que se trouve la source de toute erreur, tant naïve qu'« ironique <sup>7</sup> ». Conséquence inquiétante, car elle semble ne conférer aux Formes cette réalité psychologique dont bénéficient les concepts, et sans doute même cette réalité concrète dont jouissent tous les « mixtes », tant idéaux que sensibles, qu'au prix de leur vérité. En ce cas, la réalité, emportant l'erreur avec elle, viendrait contaminer l'Intelligible, et la dialectique devrait renoncer à sa mission, — si justement l'importance de cette mission et la difficulté d'admettre que Platon y ait failli ne faisaient rejaillir

1. *Sophiste*, 260 b-d.

2. *Ibid.*, 262 a-263 d.

3. *Ibid.*, 263 d-264 b ; et *Théétète*, 189 e-190 a.

4. BROCHARD. *Op. cit.*, p. 66.

5. Plus haut, § I, et BROCHARD, *Op. cit.*, chap. II.

6. *Sophiste*, 259 a-b.

7. *Ibid.*, 268 a.

le doute sur notre interprétation. La méthode de la dialectique en tant qu'elle se trompe et sa méthode en tant qu'elle acquiert une vérité sont-elles vraiment indiscernables ?

Supposons une dialectique qui approche du vrai, puis qui l'atteint. Nulle erreur ne saurait se dissimuler dans les articulations du vrai qu'avant qu'elles ne soient tranchées<sup>1</sup>. Lorsqu'elles le sont, l'évidence du faux apparaît, et prend la place de l'erreur<sup>2</sup>. Il y a, disions-nous en commençant cette recherche, en face de l'erreur vécue, qui est confusion des genres<sup>3</sup>, la condamnation du faux, corrélatrice d'ailleurs de la recherche du vrai, et qui est légitime délimitation des genres<sup>4</sup>. Mais la seconde seule est la véritable œuvre dialectique<sup>5</sup>, qui revient à « entreprendre, scindant en deux le genre proposé, d'avancer en suivant toujours la partie droite de nos sectionnements, nous attachant à ce qu'ils offrent de communauté avec [ce genre], jusqu'à ce qu'ayant dépouillé celui-ci de tout

1. Par exemple, « montrer que le même est autre, n'importe comment ; l'autre, même ; le grand, petit ; le semblable, dissemblable, et prendre son plaisir à étaler perpétuellement ces oppositions dans les arguments, ce n'est pas là de la vraie critique : ce n'est, manifestement, que le fruit hâtif d'un tout premier contact avec le réel » (*Sophiste*, 259 d).

2. C'est-à-dire « savoir au contraire suivre la marche d'une argumentation en la critiquant pas à pas, et, soit qu'elle affirme être le même sous un certain rapport ce qui est autre, ou autre ce qui est le même, la discuter suivant le rapport même et le point de vue qu'elle envisage dans l'une ou dans l'autre assertion » (*Ibid.*, 259 e).

3. Par exemple, confusion d'une colombe qu'on cherche avec une autre (*Théétète*, 199 b) ; ou plus exactement, car une fois qu'on la tient, on ne devrait plus confondre la colombe prise avec une autre, et l'erreur finalement serait impossible (cf. *Théétète*, 199 c-200 c), confusion de la fausse manière de diviser les genres avec la vraie (cf. plus haut, note 1).

4. Il ne s'agit pas, comme pour Parménide continué par les Mégariques (cf. BROCHARD, *Op. cit.*, p. 23) de séparer radicalement les genres de façon que tout jugement devienne impossible, d'autant que cela contredirait maint texte formel de Platon sur le caractère « unifiant » de la dialectique (« Ο μὲν συνοπτικός διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὐ, *République*, VII, 537 c) ; mais bien (cf. BROCHARD, *Ibid.*, p. 28) de séparer ce que l'erreur confond : la fausse division d'avec la vraie, laquelle comporte des idées « étendues à travers plusieurs autres ». Le vrai dialecticien... μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κεμένου χωρὶς, πάντα διατεταμένην ἱκανῶς διασθάνεται, καὶ πολλὰς ἐτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾷ ἐξωθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένας· τοῦτο δ' ἔστιν, ἥ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπη μὴ, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι. (*Sophiste*, 253 d). Qu'il s'agisse de l'identité propre des éléments distincts au sein d'une même idée, de l'enveloppement de plusieurs idées distinctes par une seule, de l'unité de celle qui a des éléments multiples, ou de l'isolement de celles qui n'en ont pas, l'essentiel est bien de séparer les vraies structures des fausses.

5. Τὸ κατὰ γέννη διακρίσθαι καὶ μὴ τε ταῦτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μὴ τε ἕτερον ὂν ταῦτὸν μὴ οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι ; Ναί, φήσομεν. (*Sophiste*, 253 d).

ce qu'il a de commun, et ne lui laissant plus que sa nature propre, nous la manifestions avant tout à nous-mêmes, et ensuite à ceux qui ont les plus proches affinités de race avec une telle méthode<sup>1</sup> ». Tel est le travail de l'esprit, apparemment mêlé au corps, soumis à lui par le contenu même de la pensée, mais en vérité armé contre lui, contre les liens qu'il tranche, et qui, désormais, ne peuvent plus être objets de pensée.

De ces liens, on voit que le plus dangereux, parce qu'il reparaît sous une autre forme dès qu'on le croit rompu, c'est la confusion de l'erreur et du faux. Brisons l'erreur, et il semble que le vrai apparaisse ; or, ce qui par contraste s'est révélé faux, ce n'était pas cette erreur tout entière, c'était le lien qu'on vient de rompre. Mais en rompant ce lien, en convertissant l'erreur en fausseté, nous l'avons exorcisée, nous avons rendu tout retour impossible. Et donc, contrairement à notre orgueilleuse et tenace illusion, seul le faux est derrière nous, seul il marque le chemin parcouru, seul il est notre œuvre. Ce qu'actuellement nous tenons pour vrai, et qui certes implique quelque confusion ignorée (car nul ne peut prétendre posséder le « don dialectique » et la « philosophie pure<sup>2</sup> »), c'est cela qui remplit maintenant cette condition nécessaire à l'erreur : d'être tenu pour vrai. L'erreur, c'est notre chair et notre sang, c'est notre certitude actuelle, épaisse et colorée ; nous voudrions en vain qu'elle fût derrière nous, nous voudrions en vain qu'elle fût le faux.

Quant à la vérité que nous avons cru tenir, elle n'envoie vers nous qu'un reflet venant de très loin, qu'une petite touche de lumière glacialement pure : un doute sur nous-mêmes. La connaissance des étapes passées du faux, conjuguée à cette lueur d'inquiétude, tel est l'esprit. Tout le reste est mêlé de matière.

Interprétant ainsi Platon, nous échappons sous son égide à la dangereuse alternative du problème de l'erreur, qui est, si l'on ne sauve pas la vérité aux dépens de la réalité de l'erreur, de perdre la vérité même. A la dualité de la vérité et de l'erreur il suffit de substituer la triade du faux, de l'erreur et du vrai. La séparation intemporelle du vrai et du faux, qui est esprit, ne s'oppose pas à la confusion actuelle de l'un et de l'autre, qui est la matière, comme une substance à une autre ; bien plutôt il faut concevoir le vrai comme

1. *Sophiste*, 264 d-e.

2. *Ibid.*, 253 e.

un feu qui brille au devant de l'erreur en marche, projetant une ombre derrière elle ; cette ombre, c'est le faux. La matière est enjambée par les rayons de l'esprit <sup>1</sup>.

Ainsi notre confiance en Platon, du fait qu'elle n'a pas succombé sous l'objection du mélange des genres, nous sauve d'un péril bien plus grand. Mais, on s'en souvient sans doute, c'est au prix d'une équivoque que nous ne pouvons entretenir plus longtemps. Notre conception de l'erreur sensible, qui était, somme toute, l'erreur spinoziste, ne saurait s'identifier à l'erreur dialectique, qui est celle de Platon ou de Descartes, et résulte d'un usage, mauvais sans doute, et réel en tant que tel, mais enfin authentique, de l'activité de l'esprit. Peut-on s'étonner que ce soit cette conception spirituelle de l'erreur qui permette de sauver la vérité ? Mais encore faut-il avouer qu'entre l'erreur dialectique et l'erreur sensible s'est transportée la lacune que nous avions espéré combler.

Précisons la difficulté au risque de l'aggraver. Dès lors qu'il se démêle tant bien que mal d'avec une matière qu'il ne saurait toucher que dans un évanouissement total, notre esprit, s'il pactise encore avec l'erreur, le fait contre une intention inverse : il ne se trompe pas à proprement parler, il échoue dans son intention de ne pas se tromper. Telle est l'erreur dialectique. Et sans doute ce n'est que dans la mesure où il arriverait ensuite à éviter cet échec, de sorte qu'en cette mesure il ne succomberait plus à l'erreur sous quelque forme que ce fût, qu'il pourrait prétendre atteindre le vrai. Mais allant en ce sens il en approche en effet. Telle est la recherche de la vérité. De l'erreur sensible à la vérité, il y a donc deux inversions. Car entre l'abandon total au faux, qui est à proprement parler une lâcheté, c'est-à-dire une faute d'ordre éthique, et la marche vers le vrai, il y a la marche vers le faux de qui désire le vrai, et qui est une maladresse : l'erreur théorique. Inversion d'intention d'abord, puis de direction.

Or, l'examen de la notion de matière concrète nous avait amenés <sup>2</sup> pour d'autres motifs à un renversement analogue. Puisque, disions-nous, l'esprit est séparation du rationnel et de l'irrationnel, la

1. On peut au moins interpréter ainsi l'affirmation que le corps est situé au milieu de l'âme ; affirmation commune à HUSSERL (*Méditations cartésiennes*, § 45) qui nous a conduits en partie dans la précédente étude, et à BERKELEY (*Siris*, § 285), vers qui nous allons.

2. *Recherches philosophiques*, II, p. 110-111.

matière, fusion de l'un en l'autre, le rapport de l'esprit à la matière n'est pas celui de deux substances, mais de deux systèmes qui s'excluent. Or, comment parler de rapport là où logiquement il faudrait opter ? Et pourtant la science, la physique en particulier, est précisément ce rapport. La propriété singulière qu'ont les signes de pouvoir être considérés sous deux perspectives inverses, celle de la pensée et celle des mystiques matérielles <sup>1</sup>, ce que confirme la conception que se fit Berkeley du rapport des signes à la matière, nous apparaissait enfin comme susceptible de remplir l'entre-deux.

Notre recherche sur le concret et notre recherche sur l'erreur confluent, et, nous l'espérons du moins, vont se préciser mutuellement par cette rencontre. Voici dès lors quelle apparaît notre tâche : chercher pourquoi exactement les signes, qui sont instruments de vérité rationnelle, et ne permettent l'erreur dialectique que par un défaut d'emploi qui confirme encore le sens de leur mission, semblent sous un autre point de vue <sup>2</sup> se faire complices de notre complaisance dans le sensible et le faux, et nous y conduire positivement. Si d'ailleurs il est vrai que la matière transcendante à l'esprit est proprement celle qui n'a plus de contact avec le discours, comme cependant, même en usant des plus grandes précautions <sup>3</sup>, nous ne pouvons nous passer d'un tel contact pour la désigner, nous aurions bénéfice à distinguer ceux des signes usités (ou quels signes inusités) s'attachent à l'erreur avec le plus d'abandon. Recherche scandaleuse, avions-nous laissé entendre <sup>4</sup> ; scandaleuse parce que, les signes étant faits pour la vérité, nous étudions les moyens qu'ils ont de la trahir : il s'agit d'une logique de l'erreur, d'une contre-logique.

Que les signes soient l'instrument de la contre-logique en même temps que de la logique, et que ce soit à propos de la matière que ce problème se pose chez Berkeley comme dans la présente étude, il n'y a pas là simple coïncidence. La conception berkeleyenne de la matière, et avec elle les grandes lignes de son système, peuvent

1. *Ibid.*, p. 108-111, et plus loin, § IV et V.

2. Il n'est pas nécessaire que ce soient les mêmes signes : il peut même en résulter que nous croyons à tort que ce sont les mêmes. Mais ce sera une acquisition positive que de dénoncer cette dualité.

3. Cf. plus haut, § II.

4. *Recherches*, II, p. 105.

après Platon, que Berkeley relut <sup>1</sup> pendant la romantique aventure de Rhode-Island <sup>2</sup>, et dont la métaphysique « se superpose à celle des Principes [de la Connaissance humaine] sans la contredire » <sup>3</sup>, nous guider dans la suite de notre entreprise.

Il est vrai qu'attribuer une « conception de la matière » à Berkeley, c'est, avons-nous écrit <sup>4</sup>, heurter le préjugé issu du mot « immatérialisme », que pour ce philosophe il n'y a pas de matière. En disant que la matière est erreur, nous n'aurions pas manqué, toutes proportions gardées, de provoquer le même malentendu, si nous n'avions spécifié que l'erreur était la réalité concrète sans restriction. Il est vrai que pour le mysticisme de la matière comme pour celui de l'esprit, toute tentative d'explication, si respectueuse soit-elle de l'intégralité du problème, semble une profanation ; et c'est pourquoi, renouvelant les naïvetés de James Beattie <sup>5</sup>, qui participait de ce mysticisme dans la mesure où il participait du sens commun <sup>6</sup>, Victor Cousin <sup>7</sup>, et à sa suite, sans doute par excès de brièveté, Fouillée <sup>8</sup>, Ch. Adam <sup>9</sup>, Janet et Séailles <sup>10</sup> se contentent de dire que pour Berkeley la matière n'existe pas. Celui-ci, au contraire, avait affirmé avec force la réalité de la matière sensible, réalité qui ne se distingue ni en plus ni en moins de celle de l'esprit, avec laquelle elle se confond <sup>11</sup>. La matière sensible est aussi réelle qu'elle peut

1. A.-C. FRASER. *Life and Letters of G. Berkeley* (tome IV de : *Works of G. Berkeley*, Oxford, 1871 ; nos références se rapporteront à cette édition).

2. Nous calquons l'expression (*his romantic design*) sur la lettre dans laquelle SWIFT recommande Berkeley à Lord Carteret en 1724 (*Life and Letters*, p. 102-103).

3. E. BRÉHIER. *Histoire de la Philosophie*, II, 2, p. 356. Le chapitre que cet historien consacre à Berkeley est de beaucoup, malgré sa brièveté, la plus exacte étude qui ait paru sur Berkeley depuis Fraser, si l'on excepte peut-être Cassirer. La position philosophique de Berkeley y apparaît gigantesque, et c'est évidemment parce que le recul nécessaire et l'évolution scientifique actuelle permettent de le rétablir dans sa vraie grandeur. Mais l'essentiel en ce qui nous concerne est l'importance attribuée par M. Bréhier aux signes du langage (p. 342-345) et de la science (p. 349-353) dans la critique berkeleyenne.

4. *Recherches*, II, p. 111.

5. *Essay on truth*, 1770, p. II, ch. II, § 2 ; cf. G. LYON. *L'idéalisme en Angleterre au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1888, p. 294-295.

6. Cf. A. SETH. *Scottish Philosophy*, 2<sup>e</sup> éd. Lond., 1890, et F. HARRISON. *The philosophy of common sense*, Lond., 1907.

7. *Histoire générale de la philosophie*, 7<sup>e</sup> éd. Paris, 1867, p. 495.

8. *Histoire de la Philosophie*, Paris, 1875, p. 342-343.

9. *Études sur les principaux philosophes*, 2<sup>e</sup> éd. Paris, 1903, p. 325-326.

10. *Histoire de la Philosophie*, etc., 13<sup>e</sup> éd. Paris, 1925, p. 1044.

11. « We see the house itself, the church itself ; it being an idea and nothing more... Existence is percipi, or percipere (or velle, i. e. agere). The horse is in the stable, the books are in the study, as before » (*Commonplace Book*. Works, IV,

être <sup>1</sup>, et c'est l'idée abstraite de matière <sup>2</sup> que, comme toutes les idées abstraites <sup>3</sup>, Berkeley s'est proposé de combattre dès l'origine de son activité philosophique <sup>4</sup>. D'où il ressort que si pour lui une certaine conception de la matière, qui est proprement le matérialisme, est irréaliste, « la matière » ne l'est pas <sup>5</sup>. L'immatérialisme est

p. 422). « The supposition that things are distinct from ideas takes away all real truth » (*Ibid.*, p. 440). « My endeavours tend only to unite and place in a clearer light that truth which was before shared between the vulgar and the philosophers : the former being of opinion, that those things they immediately perceive are the real things ; and the latter, that the things immediately perceived are ideas which exist only in the mind. Which two notions put together, do, in effect, constitute the substance of what I advance » (*Third Dialogue b. Hylas et Philonous*. Works, I, p. 359-360.) Cf. aussi BRÉHIER. *Op. cit.*, p. 340.

1. « I am the farthest from scepticism of any man. I know with an intuitive knowledge the existence of other things as well as my own soul » (*Comm. B.* Works, IV, p. 436). « Let it not be said that I take away existence. I only declare the meaning of the word so far as I can comprehend it » (*Ibid.*, p. 439). « I think an intuitive knowledge may be obtained of this by anyone that shall attend to what is meant by the term *exist* when applied to sensible things. The table I write on I say exists, that is, I see and feel it » (*Principles of human knowledge*, part. I, § 3).

2. « It is indeed an opinion strangely prevailing amongst men, that houses, mountains, rivers, and in a word all sensible objects, have an existence, natural or real, distinct from their being perceived by the understanding... If we thoroughly examine this tenet, it will, perhaps, be found at bottom to depend on the doctrine of abstract ideas » (*Principles of h. kn.*, I, § 4-5). Cf. aussi les §§ 5-85.

3. *Principles*, introd., § 6-17. Seul peut-être TITCHENER (*Lectures on the experimental psychology of the thought processes*, N.-York, 1919), signale l'étroite relation des recherches actuelles sur la pensée abstraite avec les conclusions de Berkeley (cf. A. SPAIER. *La Pensée concrète*. Paris, 1927, p. 183). Lorsque, relatant les travaux de Watt, Bühler et Messer, M. BURLOUD conclut (*La Pensée d'après les recherches*, etc. Paris, 1927, p. 173) : « Il reste cependant que la notion d'une pensée pure est assez énigmatique. On ne voit pas, en effet, que la conscience puisse avoir d'autre contenu que des images et des rapports. Or, comment penser des rapports sans se représenter leurs termes, et ces termes ne sont-ils pas toujours des images ou des fragments d'images ? Bien plus, à supposer que les rapports puissent être conçus indépendamment de leurs termes, ne faut-il pas, pour les penser eux-mêmes, se les représenter dans une image ? » il parle un langage purement berkeleyen. Et lorsqu'à la suite des mêmes expérimentateurs il identifie ce qui pourtant, en dehors des images, exprime le « dynamisme de la pensée » (*Ibid.*, p. 182) à des intentions, des tâches, à quelque chose de normatif, mais d'inconscient, il pénètre encore plus avant dans l'intuition de « l'esprit » selon Berkeley. Si FRISCHERSEN-KÖHLER (*Ueberwegs Grundriss*, III, 11<sup>e</sup> éd., Berlin, 1914, p. 213) appelle la *New Theory of Vision* « eine für die analytische Psychologie bahnbrechende Untersuchung des räumlichen Sehens » (cf. aussi BRÉHIER. *Op. cit.*, p. 343), il semble donc qu'en revanche on ait mis deux cents ans à découvrir celle qu'ouvraient les *Principes de la Connaissance humaine*.

4. Cf., à la première page du *Comm. Book* (IV, p. 420) : « No general ideas-the contrary a cause of mistake or confusion in mathematics, etc... This to be intimated in the Introduction. »

5. « *Hylas*. What think you, therefore, of retaining the name *Matter* and applying it to sensible things ? This may be done without any change in your sentiments... *Philonous*. With all my heart : retain the word *Matter*, and apply it to the objects of sense, if you please ; provided you do not attribute to them any subsistence distinct from their being perceived. » (*Works*, I, p. 358).



la négation du matérialisme, et non de la matière <sup>1</sup>. Et comme une certaine conception de l'esprit, à savoir celle qui affirme que nous avons conscience de nous-mêmes, n'est pas plus réelle, bien que l'esprit le soit, les deux critiques s'équilibrent. Il faut chercher ailleurs le centre de sa pensée.

Ce centre est la théorie des signes. Les signes sont la limite de deux mondes ; ou mieux, pour reprendre l'image de Berkeley, un rideau dont il a découvert qu'il suffit de le tirer pour contempler l'arbre de la connaissance <sup>2</sup>. Mais le tout est de savoir par quelle face on l'aborde ; car des deux mondes qu'il sépare, celui qu'il masque est l'un ou l'autre selon qu'on arrive de l'autre ou de l'un. Or il peut apparaître d'abord comme langage, ou d'abord comme matière sensible. Nous croyons que les mots sont la surface d'idées abstraites ; écartons-les, et nous trouvons une pensée vivante (*Principles*, Introd., § 25). Nous croyons que la matière sensible est la surface d'une matière géométrique. Écartons-les, et nous trouverons Dieu (cf. plus loin, fin du § IV). Mais c'est le même rideau ; « je vois ce rocher, avec sa grandeur et sa distance, au même sens que je l'entends, quand j'entends prononcer son nom <sup>3</sup> ».

Notre but est la première révélation : écarter le voile des mots, comprendre comment ils constituent la contre-logique cherchée. Mais nous n'avons pas achevé de dissiper la confusion de l'immatérialisme avec un irréalisme. Ce qui nous contraint d'aborder préalablement le voile par l'autre côté : par la face sensible. Or, en commençant par ce qui semble un détour, nous userons d'une meilleure méthode ; car nous ne savons pas d'où nous venons. Nous regardons le voile, tournant le dos à un monde inconnu. Si nous pouvons avancer à travers la matière, ce que nous atteindrons d'abord, c'est le monde qu'elle cache. Si nous sommes contraints ensuite de revenir sur nos pas, d'aborder le rideau par sa face verbale ; si parve-

1. Voy. plus bas, fin du § IV.

2. « In vain do we extend our view into the heavens and pry into the entrails of the earth, in vain do we consult the writings of learned men and trace the dark footsteps of antiquity — we need only draw the curtain of words, to behold the fairest tree of knowledge, whose fruit is excellent, and within the reach of our hand » (*Principles*, Introd., § 24).

3. Cité par M. BRÉHIER. *Op. cit.*, p. 342. Le texte, qui est tiré du IV<sup>e</sup> Dialogue d'*Alciphron*, § 11, est le suivant : « *Alciphron*. I see, therefore, in strict philosophical truth, that rock only in the same sense that I may be said to hear it, when the word *rock* is pronounced. *Euphranor*. In the very same. »

nant encore à le percer, nous découvrons enfin le monde d'où partait notre exploration, le second trajet bénéficiera de la clarté du premier. Or c'est pour lui que nous en aurons le plus grand besoin.

#### IV. LA MATIÈRE ET LA LETTRE.

Supposons donc, en présence de la matière sensible, un être inconnu. Qui ? Un esprit ? Nous ne le savons même pas. Nous savons qu'à l'âge de dix-huit ans, l'enfant d'une Irlandaise et du descendant d'aventuriers anglais noblement apparentés, sortant de l'école de Kilkenny et entrant au Trinity College de Dublin, où il parut un mystère à tous <sup>1</sup>, se plaça avec un mélange de candeur et de curiosité morbide <sup>2</sup>, en face du monde sensible, et qu'il nous a laissé le récit de cette expérience.

Il découvrit donc que ce qui est vu, ce n'est pas ce que nous pensons voir. Nous pensons voir la distance (*New Theory of Vision*, § 2-51), nous pensons voir la grandeur (*Ibid.*, § 52-87), nous pensons voir la position des objets (§ 88-120), et quand le géomètre veut prouver que nous les voyons en effet, il leur substitue des lignes et des angles que nous ne voyons pas davantage (§ 12, 78, 89). Nous voyons de la lumière et des couleurs (§ 130). N'en profitons pas pour opérer une seconde substitution, pour imaginer, à la place de cette lumière et de ces couleurs, un tableau plan vertical (§ 157) à travers lequel nous verrions les objets (*Theory of Vision vindicated* <sup>3</sup>, § 55-57), ou encore la surface de la rétine sur laquelle les objets se projettent renversés (*Ibid.*, § 50-51). Dans tous ces cas, nous remplaçons les objets visibles par ceux que nous toucherions, si nous allions jusqu'à eux, ou par des lignes, des angles ou des surfaces tangibles. La vision réelle est irremplaçable. Lumière et couleurs sont des sensations dont chacune est aussi près de nous que les perceptions de douleur ou de plaisir ou que les plus intimes passions de notre âme (*New Theory of Vision*, § 41) ; mais être réel, c'est cela ; et donc nous avons raison de parler de « choses visibles <sup>4</sup> » comme

1. *Life and Letters*. Works, IV, p. 22.

2. Que ce fut l'impression qu'il donna, c'est ce dont témoignerait, même s'il s'agissait d'une légende, l'anecdote de son expérience de pendaison en compagnie de son ami Conterini (*Life and Letters*, *ibid.*).

3. *Works*, I, p. 371-400.

4. Cf. ce passage de la *Theory of Vision vindicated and explained* (§ 44) : « The proper, immediate object of vision is light, in all its modes and variations, various.

nous parlons des « choses tangibles » (*Ibid.*, § 47-49). Il y a une voiture visible ; c'est celle que je vois réellement quand je suis devant elle ; ce n'est pas celle que j'entendais rouler tout à l'heure, ni celle que je vais toucher en y entrant (*Ibid.*, § 46).

Les choses visibles nous servent à atteindre les choses tangibles ; elles suggèrent les choses tangibles. Non pas parce qu'elles leur ressemblent (*Ibid.*, § 49 et 127) ; non pas même parce qu'il y aurait entre elles une relation nécessaire ; car une même tache de couleur signifie des surfaces tangibles bien différentes selon que je regarde à l'horizon ou près de moi : il faut interpréter chaque cas particulier (*Theory of Vision vindicated*, § 58-60). Il ne peut s'agir que d'expériences accumulées, d'habitudes (*New Theory*, § 147) que nous fixons en appelant du même nom la chose visible et ce qu'elle signifie (*Theory vindicated*, § 45). Connotation commode, mais aussi arbitraire que lorsque, par exemple, nous appelons certaines notes de musique *hautes*, et d'autres *basses* (*Ibid.*, § 46).

Donc, deux jeux (*sets*) de choses, dont l'un montre, signifie l'autre. Mais les *choses signes* ne sont pas moins réelles que les *choses signifiées*. En ce qui concerne les choses visibles, être signes ne veut pas dire n'être que signes ; car si la chose visible n'a avec la chose tangible ni ressemblance ni connexion nécessaire, au point qu'il faut superposer à toutes deux des habitudes ou des mots humains pour les relier, c'est qu'elle a en tant que chose sa nature propre <sup>1</sup>.

La curiosité concrète du jeune Berkeley ne pouvait s'arrêter là. S'il nous est commode d'employer des noms constants, c'est que nous pouvons aller avec une certaine régularité de tel objet visible

colours in kind, in degree, in quantity ; some lively, others faint ; more of some and less of others ; various in their bounds or limits ; various in their order and situation. A blind man, when first made to see, might perceive these objects, in which there is an endless variety ; but he would neither perceive nor imagine any resemblance or connexion between these visible objects and those perceived by feelings. » Fraser se croit obligé de corriger « might perceive these objects » par cette note : « i. e. be conscious of these sensations » ; il vaut sans doute mieux se contenter des expressions de Berkeley.

1. Pour employer la formule de Wildon Carr (BRÉHIER, *Histoire*, II-4, p. 1100-1101), la relation de signe à chose signifiée est dans ce cas une « relation externe », et c'est la marque du réalisme. M. Jean WAHL (*Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, 1920, p. 76) a signalé que le monde de Berkeley étant « un monde vivant de réalités particulières où son imagination se sent, comme il dit, *in particularibus et in concretis, hoc est, in ipsis rebus* » (cf. *De Motu*, § 4), la philosophie pragmatiste, en route vers le réalisme anglo-américain, marquait un retour à Berkeley. (Cf. aussi J. WAHL, *Ibid.*, p. 84.)

à tel objet tangible. N'est-ce pas supposer que le voile est tissé de telle façon que les reliefs correspondent aux couleurs ? Il y a donc une certaine structure, une certaine uniformité du monde, certaines lois générales (*Principles*, § 62) qui étendent « notre vue au delà de ce qui est présent et proche de nous, et nous permettent de faire des conjectures très probables touchant les choses qui peuvent être arrivées à de très grandes distances de temps et de lieu, aussi bien que de prédire les choses à venir » ; la connaissance de ces lois, qui répond à un besoin de l'esprit, distingue les savants des autres hommes (*Ibid.*, § 105 <sup>1</sup>).

Mais avancer au delà du sensible, ce ne peut être pour le réalisme de Berkeley que trouver, au delà, un ordre également concret. Or si nous imaginons sous chaque mot du vocabulaire de la physique, une « idée abstraite » correspondante (cf. plus haut § IV), et si nous nous contentons de substituer à ce mot cette idée prise pour une chose, nous n'avancerons pas d'une ligne vers l'ordre vrai du monde <sup>2</sup>. C'est pourtant ce que font les physiciens mécanistes lorsqu'ils croient à un espace et à un mouvement absolus dont nos expériences corporelles seraient les symboles <sup>3</sup> ; lorsqu'ils parlent de lois nécessaires parce que nous ne connaissons pas d'exceptions à celles que nous avons observées <sup>4</sup>. C'est encore ce que font les géomètres lorsqu'utilisant une ligne finie pour signe d'une infinie, ils croient la première réellement divisible à l'infini <sup>5</sup> comme le postule la méthode newtonienne des fluxions <sup>6</sup> ; ou les arithméticiens, qui croient à des nombres absolus <sup>7</sup>, à des unités absolues <sup>8</sup> parce qu'ils se servent de chiffres.

Si, entre les choses sensibles et l'ordre profond que nous cherchons, s'interpose l'obstacle d'une œuvre toute formelle : la science mécaniste <sup>9</sup>, le remède est simple, quoique hardi ; il consiste à

1. Cf. aussi *De Motu*, § 37-38, et *Siris*, § 252 et 254.

2. Il est symptomatique que, cherchant deux cents ans après Berkeley ce qui est vivant et ce qui est mort dans le matérialisme, M. RUYER (Art. cit. in *Revue philosophique*, 1933), soit retombé précisément sur cette argumentation.

3. Sur l'espace absolu : *Principles*, § 116 ; *Siris*, § 249 ; sur le mouvement absolu : *Principles*, introd., § 11 ; part I, § 112 et 114. Et le *De Motu*.

4. *Principles*, § 32, 62.

5. *Principles*, introd., § 12, part I, § 126-130.

6. *Principles*, § 118, 132 ; l'*Analyst* ; *Siris*, § 250.

7. *Principles*, part I, § 12, 119-122 ; *Siris*, § 250.

8. *Principles*, part I, § 13.

9. « Ce fonctionnement cohérent et uniforme qui dévoile si évidemment la bonté et la sagesse du chef spirituel dont la volonté constitue les lois de la nature

déclarer que cette science n'est qu'une grammaire, que ses lois sont symboliques, et non causales <sup>1</sup>, autrement dit, que les signes scientifiques, à la différence des choses visibles, ne sont que signes <sup>2</sup>. Et de même que Berkeley anticipe étrangement, par les critiques de l'*Analyst* contre le calcul infinitésimal, sur l'ébranlement actuel de ce prodigieux édifice mathématique <sup>3</sup>, il devine dans maint passage du *De Motu* <sup>4</sup>, non seulement le relativisme, mais le schématisation de la science actuelle <sup>5</sup>. Anticipation ou hypothèse intemporelle, puisqu'elle fait remonter Berkeley, par delà son maître Locke, jusqu'au nominalisme d'Occam.

est si loin de conduire à lui nos pensées, qu'il les envoie plutôt à la recherche de causes secondes ; car quand nous percevons certaines idées des sens constamment suivies par d'autres idées, et savons que ce n'est pas par notre propre action, nous attribuons en conséquence le pouvoir et l'action aux idées elles-mêmes, et les faisons causes les unes des autres ; il ne saurait rien y avoir de plus absurde et de plus inintelligible » (*Principles*, § 32). Par exemple, le feu visible n'est pas la cause de la douleur que je puis en ressentir, il en est le signe (*Ibid.*, § 190). C'est le thème de tout le *De Motu*. Car les vraies causes, les causes premières, sont difficiles à trouver et concernent la métaphysique (*De Motu*, § 72). Donc « ceux qui modèlent les règles générales sur les phénomènes, et dérivent ensuite les phénomènes de ces règles, semblent considérer les signes plutôt que les causes » (*Principles*, 1<sup>re</sup> éd., § 108). « Et comme il est très possible d'écrire avec impropriété par une trop stricte observance de règles générales de grammaire, ainsi, en arguant de lois générales de la nature, il n'est pas impossible que nous étendions l'analogie trop loin et soyons par là induits en erreur » (*Ibid.*, § 108). « Il est aisé de voir que la meilleure grammaire de l'espèce dont nous parlons est un traité de mécanique démontré et appliqué à la nature par un philosophe d'une nation voisine que tout le monde admire » (*Principles*, 1<sup>re</sup> éd., § 110). Il s'agit de Newton, la 1<sup>re</sup> éd. ayant été publiée en Irlande (Cf. *Works*, I, p. 212).

1. Cf. BRÉHIER. *Histoire*, II-2, p. 351.

2. *Principles*, § 122.

3. H. POINCARÉ, *Dernières Pensées*.

4. Par exemple (§ 35) : « Plusieurs ont le tort de ne pas accorder de principes mathématiques à la physique, parce que ceux-ci n'assignent pas les causes efficientes des choses ; alors que le véritable objet de la physique ou de la mécanique est uniquement de fournir les règles des impulsions ou des attractions, non leurs causes efficientes, et pour ainsi dire les lois des mouvements, et d'en déduire la solution des phénomènes particuliers, non leur cause efficiente ». Cf. aussi, selon FRASER (*Works*, III, p. 87) : *Siris*, § 231-235.

5. C'est ce qui ressortirait d'une étude critique de la physique nouvelle, étude portant spécialement sur ce point. Malgré les travaux de MM. Brunschvicg, Russell, Bachelard, Rougier, Poirier, pour ne citer que des philosophes, et bien que les physiciens et les mathématiciens (Poincaré d'abord, malgré sa profession d'antinominalisme, et l'immense suite d'Einstein, les de Broglie, Eddington, Jeans, Bohr, Heisenberg, Dirac, etc...) soient désormais indiscernables des philosophes, cette étude reste à faire. Sans doute elle devient d'autant plus urgente que le foisonnement des découvertes est plus considérable, mais on peut dire sans paradoxe qu'elle devient plus facile. Car une période de bouleversement met à nu le processus de fabrication du schématisation. La tassement des doctrines, qui ne manquera pas de suivre, fera sans doute oublier ce processus, en insérant dogmatiquement le total des expériences dans un schématisation plus général.

Avant de poursuivre, observons que le nominalisme berkeleyen, cette critique implicite de la raison pure, nous permet d'opérer, dès à présent, une des jonctions que nous poursuivons (plus haut, § III) : celle de la *matière rationnelle*, ou *Κόσμος*, et de l'*erreur dialectique*. La dialectique cherche à discerner les structures vraies des fausses ; l'erreur dialectique est un effort en ce sens qui échoue, par une maladresse de l'esprit théorique. Berkeley nous montre qu'elle consiste en un remplissage d'idées générales, d'autant plus vivantes et personnelles que nous savons qu'en réalité elles ne sont pas abstraites, — là où l'impersonnalité de la science exige un transparent squelette schématique. Mais ce remplissage, on se souvient (*La matière et le concret*, Recherches, II, p. 107) que c'est précisément la matière « rationnelle », le *Κόσμος*. L'expérience de l'ordre concret que nous cherchons au delà du sensible, nous allons voir qu'elle mènerait à Dieu ; d'autre part la structure schématique du *Κόσμος* est un instrumentalisme légitime ; l'erreur consiste à confondre cette expérience et cette structure en un seul univers. Ce qui est concret dans le *Κόσμος*, c'est l'esprit qui le conçoit ; d'où l'« immatérialisme ». Et il nous reste à chercher Dieu, seul objet d'une véritable « expérience de l'Autre », à travers le squelette que la critique nominaliste a dépouillé de sa chair : à travers la *Lettre pure*.

Du rideau qui nous montrait d'abord ses couleurs opaques et sa consistance, nous avons disséqué la structure profonde. Entre les nervures des symboles mathématiques filtre une lumière spirituelle, celle de la Vérité. Nous ne suivrons pas Berkeley dans sa marche vers cette lumière <sup>1</sup> ni au long des méandres de la *Siris*. Ce n'est

1. Les dates essentielles seraient :

1710 (*Principles*, en particulier §§ 145-149) où Berkeley s'est donné la méthode « d'expérience de l'Autre », pour reprendre le langage de HUSSERL (cf. *Recherches*, II, p. 111) dont M. BRÉHIER signale justement le rôle (*Op. cit.*, p. 350-351) ;

1721 (*De Motu*, surtout §§ 3, 34, 42) où il précise que la véritable cause du mouvement est métaphysique et que notre volonté en est l'expérience vivante, mais où il n'admet pas encore que l'esprit soit « rem corpoream, quantumvis tenuem » (§ 42).

Nous ne comptons pas 1734 (2<sup>e</sup> éd. des *Principles*) comme une de ces étapes, car, si Berkeley y introduit le mot « notion » pour désigner notre connaissance de l'esprit, ce n'est pas, comme semble le dire M. BRÉHIER (*Op. cit.*, p. 356) parce qu'il croit davantage en la possibilité de cette connaissance que lors de la 1<sup>re</sup> édition, mais au contraire afin de réserver aux seules choses connues le mot « idea », qu'il employait « in a large sense » à propos de l'esprit dans la 1<sup>re</sup> édition (§ 140) ; et à la chose connaissante le mot « notion » : ce qui est proprement une restriction. D'autre part, il ne s'agit pas dans ce passage de l'esprit divin, mais de l'esprit humain.

Enfin, 1744, date de la *Siris*.

pas là notre objet. Retenons pourtant de la *Siris* la distinction de l'esprit divin et de l'âme divine (§ 278, 285, 291) ; de ce feu spirituel (§ 166, 168, 229) qui, malgré sa pénétration dans la matière qu'il anime, n'est pas indigne de Dieu (§ 291), en ce que, ne rencontrant pas comme notre corps obstacles et résistances (§ 160 et 289), il mérite tout comme notre esprit le nom d'activité pure (§ 290) ; et de cet intellect pur, aussi élevé au-dessus de l'esprit divin que l'esprit humain au dessus de son corps. Retenons surtout que l'intuition de l'âme divine relève d'une faculté supérieure à la raison (*Alciphron*, VI<sup>e</sup> Dialogue, § 17 ; et *Siris*, § 367), d'une transformation ascétique de nous-mêmes (*Siris*, § 367) par quoi, étant unis à Dieu (§ 345) nous découvrons notre propre esprit comme l'œil s'aperçoit dans la pupille d'un autre œil, selon une métaphore platonicienne (§ 334). Et nous aurons le droit d'interpréter cet esprit comme la raison théorique où baigne tout rationalisme, comme l'esprit impersonnel à quoi nous devons recourir à titre d'intermédiaire entre deux corps vivants (plus haut, § II) ; cette âme comme la Vérité qui marque le pôle supérieur de l'Esprit (plus haut, § III).

Non seulement Berkeley a dû puiser dans le *Timée* et dans une tradition néo-platonicienne (Bréhier, *Op. cit.*, p. 355), peut-être aussi dans l'école de Cambridge, chez More, qu'il connaît à travers Newton puisqu'il réfute l'hypothèse du Sensorium (*Siris*, § 289), la notion de l'esprit concret de Dieu, mais il a pu être guidé vers l'âme divine par l'intériorisme mystique des *Pensées* de Pascal<sup>1</sup>, de l'*Aurore* de Jacob Boehme<sup>2</sup>, d'Origène et des Pères grecs de l'Église<sup>3</sup> ; par le franciscanisme d'Oxford retrouvé dans l'*Opus majus* de Roger Bacon<sup>4</sup> ; et, bien entendu, par l'inspiration des Prophètes (cf. *Alciphron*, VI<sup>e</sup> Dialogue, § 9) et la lecture assidue de la Bible. Surtout, il nous faut au moins l'indiquer ici, c'est à sa vie, à sa pensée propre, au mystère de son sort privé que la contemplation de Dieu le renvoie : à son propre esprit. Mais si les deux bouts de la chaîne sont incorporels, les chaînons intermédiaires sont corporels (*Siris*, § 220) ; et donc, bien que peut-être lui-même ait pu trouver entre l'âme divine et la science une pure et immédiate

1. Cf. Catalogue de la Bibliothèque des Berkeley, in *Revue d'Histoire de la Philosophie*, avril-juin 1929, p. 187.

2. Cf. *ibid.*, p. 188.

3. *Ibid.*, p. 193.

4. *Ibid.*, p. 190.

communion spirituelle (cf. plus bas, § V), nous ne saurons rien de cet esprit secret tant que nous n'aurons pas entrepris à sa suite une seconde traversée de la matière.

Ne nous laissons pas entraîner toutefois vers le problème historique ou psychologique des aspirations du jeune Berkeley. En admettant qu'il n'y ait pas là un mystère que nous soyons condamnés à respecter, ce n'est pas exactement en cela que consisterait le retour à travers la matière qui seul nous importe. Passés grâce aux écrits de Berkeley dans le royaume spirituel du Dieu de vérité, et retournant sur nos pas, nous voyons pour la première fois l'envers du rideau qui se déchira lorsque Berkeley mourut : c'est dire que les signes changent de sens, la matière de nature, et que si nous arrivions à vaincre ces nouveaux obstacles, ce n'est plus le visage de Berkeley que nous apercevriions, mais le nôtre propre.

#### V. LE VERBE ET LES MYSTIQUES MATÉRIELLES.

Ce qui s'interpose d'abord, c'est l'envers des symboles verbaux. Il n'est pas *a priori* certain que l'envers soit identique à l'endroit. Berkeley, qui dans sa jeunesse demandait d'écarter les mots pour atteindre les idées concrètes (*Principles*, Introd., § 23-25), avait chemin faisant, et comme argument contre la doctrine des idées abstraites, signalé que certains mots ou groupes de mots peuvent suggérer directement une action à faire ou à éviter, provoquer directement une émotion (*Ibid.*, § 20). D'où l'on pourrait inférer que dans ce cas, les mots ne sont pas à écarter, mais à approfondir. Cet usage pratique des mots, il en sentit mieux la puissance, entre la composition des *Principles* et celle d'*Alciphron*, au cours de sa carrière diplomatique, et surtout de cette extraordinaire campagne où sa seule éloquence<sup>1</sup> sut persuader toute la Grande-Bretagne, depuis d'obscurs clergymen jusqu'à la Chambre des Communes et au Roi, que le remède à la déchéance morale de l'Europe, déchéance révélée par la déconfiture du South Sea Scheme en 1720<sup>2</sup>, c'était la fondation d'une Académie idyllique aux Bermudes.

Aussi le VII<sup>e</sup> Dialogue d'*Alciphron* (§ 8) insiste-t-il sur certains mots, comme *Je*, *Moi-même*, dans lesquels on doit s'enfoncer pour

1. *Life and Letters*, p. 106 ; cf. aussi p. 348-349.

2. *Ibid.*, p. 87 et 103.

faire la traversée, qui nous occupe, de l'esprit de Dieu vers mon propre esprit, en passant par mon corps. L'édition d'*Alciphron* de 1752, testament de Berkeley, ajoute : *volonté, mémoire, amour, haine* (Works, II, p. 513 <sup>1</sup>). Et cette fois, l'objection qui pouvait s'élever dans l'esprit du lecteur des *Principles*, Berkeley en a pris conscience. Si les mots ont deux missions, l'une spéculative, qui est pur symbolisme, l'autre pratique, et qui mène positivement à tel esprit humain, il faut être nominaliste au premier cas, et ne plus l'être au second. De cette dernière édition, le retraité d'Oxford, pris de scrupule, supprime les sections 5, 6 et 7, les sections nominalistes du VII<sup>e</sup> Dialogue <sup>2</sup>.

Or nominalisme et anti-nominalisme auraient pu se juxtaposer sans contradiction si, par une distinction qui l'eût mené à une nouvelle entreprise philosophique, Berkeley avait séparé, en conséquence, les deux rôles métaphysiques du langage : bien plus, *les deux langages*.

Les schèmes de la science symbolique, les chiffres, ce que nous appelions (fin du § IV) la *Lettre pure*, formaient l'arrière du voile, la surface ultime qu'une entreprise théorique doit transpercer. Les mots de l'éloquence pratique, les mots personnels qui guident nos actions et celles des autres, ce *Verbe pur* qui émane d'un esprit humain et dont il faut remonter le courant pour parvenir jusqu'à lui, c'est ce que nous percevons d'abord quand nous prenons le voile à revers. Loin de les écarter, il faut nous y plonger, et d'abord savoir ce qu'ils sont, en quoi ils diffèrent des schèmes théoriques, et quel procédé s'adapterait à leur étude.

Sans suivre le problème métaphysique du langage dans toute son évolution <sup>3</sup>, sans soulever toutes les oppositions psychologiques

1. Cf. *Life and Letters*, p. 201.

2. Works, II, p. 514 : *Life and Letters*, p. 342-343.

3. Que le langage ait une fonction métaphysique, qu'il préside à la construction de l'esprit par la dialectique et par la logique, par la psychologie des hommes et des peuples, c'est ce qu'annonçaient le *Sophiste* et le *Cratyle*, les *Analytiques*, ce qu'ont affirmé les Stoïciens, Roscelin, Occam et Locke, ce qu'ont montré Humboldt, et Wundt, et les sociologues, et B. Croce. Mais qu'il ait une fonction métaphysique totale, que la signification, selon HUSSERL (cf. outre le début de cette étude, in *Recherches phil.*, II, p. 91-104, le chapitre critique : « Phénoménologie et Séméiologie » du *Parallélisme logico-grammatical* de M. SERRUS, Paris, 1933, p. 339-381 et la *Pensée concrète* de M. A. SPATER, p. 54-57) ou selon CASSIRER (*Philosophie der symbolischen Formen*. I, *die Sprache*. Berlin, 1923 ; III. *Phänomenologie der Erkenntnis*. Berlin, 1929 ; cf. Id., le Langage et le monde des objets, in *Journal de Psychologie*, janv.-av. 1933), préside même à la construction de la matière,

et linguistiques qu'il comporte <sup>1</sup>, observons avec les linguistes que la langue parlée et la langue écrite qui semblent chevaucher lorsqu'une « même phrase » passe de l'un à l'autre aspect, sont deux mondes indépendants <sup>2</sup>, dont l'un relève de la psy-

c'est une affirmation récente, et propre à rassembler toutes les oppositions que, depuis Saint Anselme jusqu'à Bergson, dresse contre lui le verbalisme pur. Que cette exaltation et cette opposition puissent, non pas se concilier selon la formule d'Abélard, mais se juxtaposer (cf. en ce sens A. SPATER. *Op. cit.* p. 154, et F. DE SAUSSURE. *Cours de linguistique générale*, 2<sup>e</sup> éd. Paris, 1922, p. 99), c'est ce que nous voudrions montrer, s'il est vrai que le langage a deux fonctions, et que dans la fonction théorique le nominalisme soit vrai, et qu'il soit faux dans la fonction pratique.

1. Il y a celle de la parole et de la langue (cf. DE SAUSSURE. *Op. cit.*, p. 30, et DELACROIX. *Le langage et la pensée*, 2<sup>e</sup> éd. Paris, 1930, p. 64 sq.). Il y a celle du signe émis et du signe reçu, qui bifurque avec le Verbe et la Lettre en celles de la phonation et de l'audition, de l'écriture et de la lecture (DELACROIX. *Op. cit.*, livre III, ch. II). Celle de la signification et de la suggestion (PAULHAN. *La double fonction du langage*. Paris, 1929). Celle du signe arbitraire et du symbole analogique (DE SAUSSURE. *Op. cit.*, p. 101). Celle, énorme, mais que le nominalisme met en question et que la présente discussion dédouble, du langage et de la pensée : M. Delacroix l'a analysée de telle sorte qu'elle semble bien se résoudre entre plusieurs des précédentes. Que celle de la Lettre et du Verbe au contraire les absorbe et les résume, comme celle de la matière rationnelle et de la matière irrationnelle (qui en est un aspect) résumait toutes celles qu'implique l'analyse de la matière (*Recherches*, II, p. 81, note 2), c'est ce qui peut résulter du fait que le Verbe est toujours émis, la Lettre toujours reçue. Nous n'écoutons pas à proprement parler le verbe d'autrui, nous cherchons à le reconstruire, quand ce n'est pas à attendre ses interruptions pour y insérer le nôtre, sauf au cas où nous l'écrivons ou l'imaginons écrit. Nous ne créons pas notre Lettre, nous fixons, ou trions, ou corrigeons par l'écriture notre inspiration verbale. Mais nous parlons et lisons directement.

2. Nous sommes habitués, par une longue familiarité avec un système d'écriture phonétique (familiarité peut-être regrettable, et sur laquelle est fondée toute notre civilisation : cf. CURNOT. *Essai sur les fondements de nos connaissances*, 1851, § 208), à croire qu'on écrit une phrase entendue, ou qu'on lit tout haut une phrase écrite ; dans les deux cas il s'agit d'une traduction. Non seulement, comme l'ont montré BERGER (*Histoire de l'écriture*, Paris, 1891) et DANZEL (*Die Anfänge der Schrift*, Leipzig, 1912), la parole et l'écriture ont des origines indépendantes, mais cette dualité (cf. VENDRYÈS. *Le langage*, Paris, 1921, 5<sup>e</sup> partie) subsiste lorsque les idéogrammes sont devenus phonogrammes ; soit qu'on parle une langue et qu'on en écrive une autre (le français et le latin à l'Université de Paris du XIII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle), soit que la langue écrite conserve des traces de cette autre langue (latinisation de l'orthographe et de la syntaxe françaises au XVII<sup>e</sup> siècle) ; car ces traces, nécessaires précisément pour permettre la traduction sans équivoque de l'un des langages dans l'autre (VENDRYÈS. *Op. cit.*, p. 378 sq.), constituent un système idéographique, c'est-à-dire uniquement écrit. Le langage parlé est un essai pour se libérer de ces règles (cf. VENDRYÈS. *Op. cit.* « Le langage affectif », p. 162 sq.). L'*Histoire de la langue française* de F. BRUNOT distingue soigneusement les deux langues. Nous citerions comme notations littéraires de la langue parlée, outre certains dialogues de Marcel Proust, et l'affabulation du *Voyage au bout de la nuit* de F. CÉLINE dans la mesure où elle ne constitue pas un procédé, l'admirable *Mother's Cry* de Helen Grace CARLISLE, si la chronologie de ces deux derniers récits n'était une structure écrite, ordonnatrice du style parlé ; le Verbe a un ordre spontané, associatif, consubstantiel à l'activité spirituelle, un temps indépendant de la chronologie. Ce n'est pas le lieu ici de soulever cet énorme problème.

chologie, et l'autre directement de la théorie de la connaissance <sup>1</sup>.

Ainsi enfin peut s'esquisser la contre-logique dont nous avons besoin (Plus haut, § III). Car les signes qui mènent à la vérité, qui du moins sont faits pour y mener quand on les dépouille de tout ce qui n'est pas eux-mêmes, de tout ce qui n'est pas schématisation, ce sont les symboles écrits : les mots rendus indépendants du discours par la fixation, le tri et l'ordre symboliques, et certains signes indicibles <sup>2</sup> ; bref, la Lettre pure. Quant à la parole qui n'est que parole, elle se montre, dès qu'on la scrute en elle-même, c'est-à-dire sans la convertir mentalement en schémas écrits, la fin d'un acte intérieur inconnu <sup>3</sup>, de cet « épanchement nécessaire à la bonne activité du corps <sup>4</sup> » qui fait de tout homme qui parle un primitif <sup>5</sup>. La parole est un instinct lié aussi intimement au corps humain que tout autre instinct vital <sup>6</sup>, et c'est ce qui l'oppose à tout instrumentalisme, donc à l'écriture <sup>7</sup>. En remontant à sa source, on retrouverait la sensibilité corporelle intime : l'erreur sensible.

1. L'intéressante thèse de M. SERRUS (*Op. cit.*) aboutirait nécessairement à la même conclusion, si elle ne critiquait pas dans la langue parlée des insuffisances logiques issues d'exigences de la langue écrite, et dans la langue écrite le matériel contingent issu de l'évolution de la langue parlée. Ce qui l'empêche de rendre justice, et à la dialectique philosophique, qui a la précision de toute écriture, et au nominalisme, qui est plus qu'une théorie de la grammaire.

2. Par exemple, l'écriture seule distingue  $f$  de  $\Sigma$ , ou  $dx^2$  de  $\partial x^2$ . Il n'y aurait aucune difficulté à trouver une formule de distinction verbale ; mais les mathématiciens n'en éprouvent pas le besoin.

3. Cf. LUC-BENOIST. *La Cuisine des anges*. Paris, 1932, p. 22.

4. *Ibid.*, p. 9.

5. *Ibid.*, p. 14. Avec tout ce que cela comporte de « prélogique ». Cette dualité linguistique chez le lettré apparaît davantage si l'on songe, avec Bally et Jaspersen (cf. DELACROIX. *Op. cit.*, p. 271), que ce sont uniquement les systèmes d'écriture qui font de la langue chinoise une langue « isolante », des langues indo-européennes, des langues « flexionnelles », et que toutes, si on les notait comme elles se parlent (*ilzem* au lieu de *ils aiment*, etc.), seraient « agglutinantes » au même titre que n'importe quelle langue dite primitive, notée de même.

6. Et c'est pourquoi la critique du langage par laquelle commencent les *Données immédiates de la Conscience* ne saurait porter que contre l'écriture. C'est aussi pourquoi peut-être ce prodigieux intuitif qu'est M. Bergson s'est si souvent montré, comme Berkeley, un orateur exquis.

7. Pour ne pas soulever à propos du langage le problème de la psychologie animale, qui s'avère de plus en plus compliqué (Cf. DELACROIX, Au seuil du langage, numéro cité du *Journal de Psychologie*), disons que, si en identifiant l'opposition des langues primitives et des langues civilisées (note 5 ci-dessus) à celle du Verbe et de la Lettre, on semble creuser un fossé aussi profond entre les illettrés et les lettrés qu'entre les primitifs et les civilisés, on le comble sous un autre point de vue. Car toute activité instrumentale est de même espèce que l'écriture, et peut donc, inversement, rapprocher autant un primitif habile ouvrier d'un civilisé qu'un habile ouvrier illettré d'un lettré. L'intervalle ainsi précisé, qui est celui de l'écriture aux techniques non symboliques, vaudrait sans doute d'être étudié.

On se souvient de la difficulté que nous avons éprouvée, n'ayant à notre disposition que des lettres, pour retrouver la matière sensible (Plus haut, § II), car la Lettre n'est pas faite à cet usage.

L'interprétation exacte du Verbe est donc un retournement de la logique à la contre-logique. Retournement qui commence dès qu'on regarde la science, — explication du monde et instrument de vérité sous sa forme schématique, — comme l'ensemble des traités de paix qui scellent les doctes querelles <sup>1</sup> ; car ces querelles, si nécessaires à la raison qu'il faut avec Platon les feindre en soi-même lorsqu'on est seul, la réflexion consistant même en cela <sup>2</sup>, comportent des interlocuteurs réels ou fictifs. Or, chez chaque interlocuteur l'inspiration verbale est une explosion inconsciente. Il pourra, si quelqu'un l'a notée, s'il l'a notée lui-même, fût-ce dans sa mémoire, l'analyser rétrospectivement <sup>3</sup>, d'autant qu'elle charriait comme des scories plusieurs fragments d'érudition littéraire ; mais cette analyse constituerait un dialogue intérieur, inconciliable avec la parole spontanée ; et donc cette parole ne peut jaillir que dans les intervalles de la réflexion.

Il y a deux faces de la pensée. Si la traduction d'une langue profondément différente de la nôtre est un échange « quasi-métaphysique », une promenade « sur les cimes des formes invariantes <sup>4</sup> », toute réflexion sur une lecture difficile est une traduction : celle du monde symbolique créé par l'auteur en nos symboles accoutumés ; de même toute réflexion sur notre propre pensée. Telle est la face symbolique, impersonnelle en ce sens qu'elle implique au moins deux personnages. *Ma* parole est la face personnelle. Elle me fait retomber dans le monde concret où se circonscrit cette erreur dialectique particulière qu'est la représentation de mon corps ; plus profondément encore, elle me situe dans une dimension spéciale <sup>5</sup>, dans ce redoublement de réalité qu'est le sensible

1. Cf. sur le différend Berkeley-Malebranche, s'il a vraiment eu lieu, les pénétrantes remarques de FRASER (*Life and Letters*, p. 74). Qu'il subsiste des malentendus dans ces traités, du fait de la différence des langues employées, c'est ce qui ressort d'observations comme celles de G. MARCEL sur le vocabulaire de Jaspers (*Recherches*, II, p. 319 et 322).

2. Cf. *Théétète*, 189 e, et *Sophiste*, 263 e.

3. Cf. DELACROIX. *Op. cit.*, p. 421-422.

4. LUC-BENOIST. *Op. cit.*, p. 82.

5. « La parole déborde nos trois dimensions habituelles. Loin d'exprimer un état spatial, aussi bref que l'on voudra, de la vie des choses, d'être un mode descriptif pur et simple, ce qui reste le rôle — d'ailleurs exquis — des arts plastiques,

pur, c'est-à-dire le faux pur (Plus haut, § III). Non qu'elle s'identifie à lui, puisqu'elle le manifeste, l'extériorise ; non que sa mission soit de tromper, puisqu'elle révèle, et rend susceptible de critique théorique, cette erreur plus profonde. L'interprétation de nous-mêmes qui est toujours fausse, c'est, au contraire, celle de la littérature (Plus haut, *ibid.*) Mais pour trouver notre propre matière sensible, et, au delà, notre propre esprit, nous ne disposons que d'un moyen : tourner d'abord le dos à la vérité et à la lettre, et creuser sous les sinuosités intimes de notre parole, intérieure ou expresse, jusqu'à rencontrer le faux qu'elle avoue naïvement.

Pénétrer en deça du Verbe est donc une étrange entreprise. On ne saurait reprocher à Berkeley de n'avoir assigné à l'esprit humain que la propriété mystérieuse d'avoir des idées sans que nous ayons idée de lui <sup>1</sup>. Sa pudeur, qui lui interdisait toute précision, a définitivement enseveli ses passions intimes, émotions religieuses <sup>2</sup> ou romanesques <sup>3</sup>. Le peuple, dont il se sentait si près <sup>4</sup>, les primitifs, dont il eut une active nostalgie <sup>5</sup>, nous livreraient peut-être d'autres secrets. Mais il est mort, et ce n'est plus de lui qu'il s'agit, c'est de vous ou de moi. Si nous revenons une dernière fois à son œuvre, c'est qu'elle contient deux indications précieuses pour la suite de la traversée.

Et d'abord le terme, le retour à moi-même, on se souvient peut-être qu'il n'est pas chose théorique. Voir en Dieu le reflet de mon propre esprit (*Siris*, § 334), c'est me souvenir que Dieu est le Bien, qu'il agit en vue d'une fin excellente <sup>6</sup> ; c'est passer de la causalité à la finalité <sup>7</sup>, dont la fonction propre est la pratique. Dieu a un but, et qui est de nous diriger dans nos actions par un langage approprié <sup>8</sup>.

elle indique l'orientation du temps, perpendiculaire pour ainsi dire sur toutes les directions de l'espace, la direction même de l'existence » (LUC-BENOIST. *Op. cit.*, p. 102-103).

1. *Principles*, introduction, § 20 ; part I, §§ 7, 98, 139-145.

2. Cf. *Life and Letters*, p. 47.

3. *Ibid.*, p. 150.

4. « I side in all things with the mob » (*Comm. Book. Works*, IV, p. 420).

5. *Life and Letters*, p. 105 sq.

6. Cf. *Principles*, § 107 ; *De Motu*, § 34 ; *Siris*, §§ 260 et 279.

7. Cf. BRÉHIER. *Op. cit.*, p. 351.

8. Cf. *New Theory of Vision*, § 87 ; *Principles*, §§ 31, 66, 108 ; *Siris*, § 254 et 258 ; et surtout ce passage : « Comme le remarque Platon dans son *Théétète*, ce n'est pas en restant assis que nous acquerrons la sagesse » (*Siris*, § 367).

Or, ce langage divin, ce sont les choses purement sensibles, par exemple ce langage visuel qui donne un second titre à la *Theory of Vision vindicated and explained*, et ces choses font partie de ma nature profonde, mon âme « ayant le même rapport aux autres esprits que le bleu ou la chaleur perçus par moi ont à ces idées perçues par un autre » (*Principles*, § 140).

Bien que là se cache ce à quoi Berkeley tenait le plus <sup>1</sup>, de telles remarques sont si brèves qu'elles exigeraient d'immenses compléments. La finalité, dans le domaine théorique, c'est-à-dire dans cet univers symbolique situé au delà du voile par rapport à moi-même, c'est le sens de l'intériorisation, une rétraction hors du monde, et qui, par la voie du Verbe, me rassemble en ma propre sensibilité. C'est dire qu'elle n'a, du point de vue spéculatif, que cette mission négative de me montrer les limites du spéculatif. Sa mission positive, qui est l'éthique, commence en deça du voile, en une région personnelle qu'aucune théorie ne peut atteindre, et qui est celle de la nuit active <sup>2</sup>.

Opposition à la lumière théorique qui précise pourtant, par un jeu d'ombres, la nature de la matière sensible. Le mobile qui poussait le jeune Berkeley à éprouver toute sensation, même celle de la mort, ce fut une curiosité illimitée ; elle le conduisit, par étapes espacées, vers le Dieu de la *Siris*. Mais le commencement de la curiosité théorique, c'est de croire que les choses sensibles ne sont pas leur propre principe. Abandonnons toute curiosité, et les choses nous sembleront totalement satisfaisantes ; si la fatigue concrète nous faisait descendre aux frontières du sensible pur, ce sensible, antithèse du vrai, nous absorberait dans l'extase dont nous avons

1. Tout l'œuvre de Berkeley était, dans son intention originale, « dirigé vers la pratique et la moralité » (cf. BRÉHIER, II-2, p. 338) ; et l'évêque de Cloyne a consacré à ses fonctions ou à ses œuvres plus d'années qu'à la philosophie.

2. Qu'il n'y ait entre le domaine de la pratique pure et celui de la connaissance, dont l'étude de la matière ne peut indiquer que la séparation, puisqu'elle est ce qui les sépare, nulle communication, par exemple sur un autre plan comme celui du spirituel, c'est ce que nous ne pouvons croire. Lorsque Berkeley parle de l'âme divine, et de la propriété qu'a notre intuition de cette âme de nous faire retrouver nous-mêmes, il semble que, bien que ce nous-mêmes soit expressément situé de l'autre côté du corporel par rapport à Dieu, il songe à une communication directe, donc purement spirituelle. Quelle que soit l'originalité de la pratique par rapport à la connaissance, nos actes reparaissent, une fois nos décisions libres prises, sous une forme perceptible qui s'insère dans le monde « rationnel ». Mais, comme Malebranche l'a puissamment exprimé dans la doctrine des causes occasionnelles, ce passage de nos actes dans le monde est humainement imprévisible.



parlé. Invertissons notre effort, franchissons ce que Schelling appellerait un point neutre ; la volupté de l'extase sensible, je la crois coupable ; les choses ne me semblent pas être ce qu'elles doivent ; leur fin est au delà de ce que j'éprouve ; j'ai quelque chose à faire avec elles <sup>1</sup>. Plaisirs ou douleurs, elles me font signe : ce sont des tâches à accomplir, et non plus des choses.

Or, je ne saurai ce que me veulent ces choses devenues signes pratiques, ou, pour parler la langue mystique de Berkeley, ce que Dieu me veut par elles, que si je les considère toutes, couleurs, bruits de voix, malaises, froid, sommeil, qui sont l'envers théorique du monde, comme l'envers éthique de moi-même. Je dois leur résister, peut-être les détruire. Ascétisme sans signification rationnelle, sans universalité autre que cette obligation de résister, qui est pure négation : car sa matière, irremplaçable en chaque instant de ma vie, n'est éprouvée que par moi.

Là se trouve la dernière limite à franchir, celle que, nous l'avions craint (plus haut, § IV), nous ne dépasserons pas dans la présente étude. Par elle je touche à ce qui n'importe qu'à moi, à ce qui n'est à faire que par moi, bien qu'elle doive comporter, si je m'enfonce délibérément dans la nuit active, le sacrifice de tout ce que, théoriquement, je puis connaître de moi. Elle consiste en ces complaisances dont je dois me détacher sans y parvenir ; dont je ne puis espérer l'abandon qu'après toute une vie, suivie d'une agonie <sup>2</sup>. La dernière pellicule du rideau colle à moi-même ; elle est une partie de moi-même : l'extase sensible, intuition du faux pur.

Si Berkeley se heurta, avant d'arriver à l'esprit de Dieu, à des préjugés théoriques, à des fantômes traditionnels comme ceux de la substance et de l'abstraction, qu'il dut, par la critique nominaliste, se consacrer à combattre, — tout homme, et non seulement le phi-

1. Sans anticiper sur d'autres études, il résulte dès à présent de cette définition que la mystique socialiste n'est pas, quoi que nous en ayons dit nous-même (*Recherches*, II, p. 109, n. 2) une mystique matérielle ; elle cherche à vaincre certaines de ces mystiques par l'accomplissement de tâches qui les dépassent.

2. Cette attitude n'est pas en contradiction avec le courage instinctif qui fait reculer devant nous — provisoirement — l'idée de la mort, et dont J. WAHL (Heidegger et Kierkegaard, in *Recherches*, II, p. 361) a montré que Heidegger, du fait qu'il abandonne le plan religieux, en devient incapable. Car dans le plan religieux il s'agit moins d'accepter l'idée de la mort ou de croire qu'elle est notre moment le plus personnel, que de conquérir de haute lutte un sentiment de l'éternité qui la détruit en la franchissant : et non seulement l'idée de la mort, mais la mort elle-même.

losophe ou le savant, se heurte, avant d'avoir accompli sa mission, à sa propre sensualité. Et là, une sorte de précision positive est possible, une critique d'ordre pratique, qui rencontre des faits : complaisances vitales, tolérances ou ambitions de groupe, dont est tissu le réseau à franchir ; toutes différences sous-entendues, cette critique est symétrique du nominalisme.

Que dire en quelques mots des idoles à détruire ? Ce sont des amours matérielles, et qui se sont constituées des mystiques appropriées à l'exaltation de leurs jouissances. Je crois, comme ceux qui m'entourent et qui m'ont élevé, que je ne puis vivre sans satisfaire à certaines tendances biologiques ou sociales ; l'espèce, les groupes dont je fais partie n'ont peut-être d'autre essence que l'accomplissement de rites à leur propre gloire ; en tout cas, ces rites font partie intégrante de ma croyance à la réalité de certains objets dont je jouis : mon corps, ma maison, mon horizon <sup>1</sup>. Dans ces cultes divers, dans ces divertissements rythmés se passe tout le temps que j'appelle ma vie, que je crois être ma vraie vie.

Peut-être paraîtra-t-il difficile d'entreprendre la critique des mystiques matérielles sans dire quelle mystique spirituelle doit les dépasser. Mais on se souvient que toute œuvre positive dans le domaine théorique se réduit au discernement du faux, à l'épuration de l'erreur dans laquelle nous restons malgré tout plongés : nous ne percevons de la vérité que cette exigence de vérité qui nous guide (plus haut, § III). Il en peut être de même dans l'accomplissement de mes tâches pratiques. Arriver, parce que je désire un Bien qui romprait la barrière entre les deux univers (voy. page 121, note 2), à découvrir, à combattre, à vaincre certains crimes spécifiques dont ma conduite est empoisonnée, c'est tout ce que je puis faire ; mais ce serait quelque chose.

Enfin nous pouvons sembler différer une seconde fois la solution du problème que nous avons posé dans notre première étude. C'est vrai en partie, et nous n'hésitons pas à l'avouer, puisque nous *cherchons*. Mais cette seconde approximation permet de compléter dans une certaine mesure nos intuitions de la matière. La matière est

1. Tels sont les groupes de réalités (colorés, en ce qui concerne les deux derniers eux-mêmes, par la dualité sexuelle) que pourrait dégager une étude, biologique et anti-biologique, sociale et anti-sociale, des *Mystiques matérielles*, et dont ces pages pourraient former l'introduction.

quelque chose que nul ne peut tenir, posséder. L'étudier, c'est la franchir, et se trouver au delà dans l'instant qu'on croyait la toucher. Il y a pourtant cela que nous savons d'elle : qu'elle résiste réellement aux critiques ; que leur résister, c'est sa façon d'être réelle. Mais si sa résistance théorique est rude, quelques esprits spéculatifs peuvent la combattre par délégation des autres hommes. Nul vivant au contraire n'échappe à la lutte pratique. Là se tient à l'affût un ennemi infiniment dangereux et subtil, qui n'apparaît ni comme obscurité ni comme obstacle, mais comme complice d'une trahison : le plaisir. Et c'est bien vers lui qu'il faut transporter le combat.

Michel SOURIAU.

## RÉFLEXIONS

### SUR L'ACTIVITÉ SPIRITUELLE CONSTITUANTE

Si la pensée est véritablement une pensée et non pas une illusion de pensée, le sujet, comme puissance opérante et comme absolu de l'initiative, doit être immanent à tout contenu psychologique, quel qu'il soit, et en constituer, sous une forme ou sous une autre, ce que Kant aurait appelé un facteur transcendantal, c'est-à-dire un facteur de réalisation interne sans lequel il ne serait pas. Aucun phénomène présent à la conscience, qu'il soit objectif ou subjectif, ne saurait être considéré comme un simple donné, comme un constaté, comme un enregistré, comme un état premier qui apparaîtrait dans l'esprit à la manière d'une « conséquence sans prémisse » ou d'une existence sans condition intelligible, référable seulement à des causes suivant un rapport d'extériorité ; il ne peut être, au contraire, regardé que comme un nature, un posé, un construit, un engendré, qui nous renvoie nécessairement à un naturant, à un posant, à un constructeur, à un générateur. Pas d'objet absolu ni d'événement en soi ; l'objet n'est que par le sujet et l'événement n'existe que par un acte de position qui lui confère une situation déterminée à l'intérieur du moi individuel ou du milieu d'Univers<sup>1</sup>.

Nous nous proposons de montrer par quelques exemples, et dans la mesure où nous le permettent les dimensions de cet article, comment le principe que nous venons de brièvement présenter, et qu'on pourrait appeler *principe du primat du sujet*, est susceptible d'éclairer certains aspects de la vie de l'esprit. Il ne s'agit pas d'ailleurs ici, et il importe de le préciser nettement au début de cette étude, de conclure logiquement, et par des procédés rationnels plus ou moins discutables, à des réalités ou à des opérations qui

1. Nous avons tracé les lignes générales d'une philosophie du sujet dans notre travail sur *l'Idéalisme kantien*, Paris, Alcan, 1932.

ne comporteraient aucune vérification ; l'activité de l'esprit doit être appréhendée dans une épreuve intérieure, par une reconstitution personnelle, par une initiative renouvelée, chacune des affirmations dont elle est l'objet pouvant être contrôlée dans une conscience directe et immédiate. Ce recours à une « conscience possible » est tout à fait essentiel, et Kant y a insisté très justement comme sur une condition indispensable de justification.

Prenons un processus spirituel particulièrement simple : la genèse du cercle envisagée au point de vue psychologique. Nous voyons que le cercle est d'abord intention de tracer ou de se représenter le cercle, mais non pas encore cercle tracé ou représenté. S'il l'était déjà en effet, nous ne nous proposerions pas de le représenter et de le tracer. Puis cette intention se réalise, c'est-à-dire que le cercle passe de l'état de nurant à l'état de nuré. On trouverait le même processus s'il s'agissait de l'espace et du temps ; on y verrait l'espace spatialisant donner naissance à l'espace spatialisé et la puissance de déployer et de développer le temps, ce que l'on pourrait appeler, en empruntant une expression de Heidegger, le temps « temporalisant », se traduire en temps déployé et développé. Or, que faut-il penser, dans tous les cas considérés, de l'intention nurante ? Est-elle semblable à l'objet vers lequel elle est orientée ? Il est facile de voir que non. Tout le Platonisme tend précisément à montrer que l'Idée, qui est un nurant du type de ceux que nous examinons ici, ne saurait être mise sur le même plan que l'objet pour lui être comparée, qu'elle est ce par quoi l'objet possède ses qualités, qu'elle est *qualité apportante* alors que l'objet ne possède que des *qualités apportées*. Les polémiques du *Parménide*, les théories de la *République* sur l'Idée du Bien, les thèses du *Philèbe* relatives à cette même Idée comme harmonie constituante, inassimilable à l'harmonie des mélanges effectués sous son inspiration, n'ont d'autre but que de mettre en lumière cette hétérogénéité. Kant déclare de son côté qu'il ne saurait être question entre le sujet et l'objet de similitude et que toute la relation entre les deux termes consiste dans le fait que le premier s'aperçoit comme le principe du second, comme son origine, comme lui ayant donné naissance.

Mais quel est donc exactement, du côté de l'objet, le corrélatif de cette intention nurante ? Quand on examine ce problème, on

s'aperçoit que le nuré dans lequel l'intention va se traduire est de deux sortes : il s'analyse en un *objet idéal* et en une *image* qui constitue en quelque sorte l'incarnation de cet objet. L'intention de se représenter le cercle vise le cercle parfait, alors que cependant elle ne se réalise que dans une figure imparfaite, et il en est de même pour n'importe quelle intention concernant un être mathématique. Or l'objet idéal est évidemment irréprésentable en lui-même sous la forme d'une sorte de donné dont on pourrait faire le tour ; c'est ce qui a permis aux empiristes de prétendre qu'il n'avait aucune existence. Son existence se manifeste cependant par les propriétés positives que nous pouvons en déduire : c'est ainsi que, dans les cas d'égalité des triangles, par exemple, quelle que soit l'imperfection qui existe à ce point de vue dans les triangles effectivement représentés, nous tirons de l'égalité parfaite supposée atteinte des conséquences rigoureusement précises : nous disons que, AB étant égal à A'B', si nous portons A'B' sur AB en faisant coïncider A' avec A, B' tombera nécessairement en B. L'empirisme, considérant l'image concrète comme une réalité toute faite, sans remonter jusqu'aux conditions transcendentales de sa réalisation, et « chargeant », comme le dit M. Brunschvicg, « l'esprit par le bas », ne voit dans le concept mathématique qu'un extrait obtenu par appauvrissement. Mais la situation apparaît sous un jour tout différent si on réintroduit le processus spirituel centrifuge, tel que nous en avons tracé le schème. Sans doute le triangle en soi n'est-il pas directement représentable comme objet ; sans doute ne peut-il se réaliser qu'en s'incarnant dans un triangle particulier et en empruntant le concours de qualités sensibles, mais il n'en existe pas moins à titre intentionnel, comme fin idéale, comme but de l'esprit, et, sous cette forme, il dépasse toute réalisation spéciale qui pourra en être fournie. Si l'on s'installe ainsi dans la conscience de l'intention génératrice au lieu de prendre comme absolu et originaire ce qui n'est qu'un résultat, on verra la vérité psychologique de la doctrine platonicienne qui considère la compréhension et l'extension des Idées comme variant dans le même sens ; la puissance de construire le triangle en général apparaîtra immédiatement comme à la fois plus riche et plus étendue que celle de construire le triangle scalène ou équilatéral qui n'en est qu'une particularisation, — et, à plus forte raison, que celle de construire tel ou tel

triangle déterminé, qui en est l'expression la plus pauvre et la plus limitée. On se rendra compte également, d'après les observations précédentes, comment une union originnaire existe entre le concret, l'universel et l'individuel. Le concret est bien l'individuel, puisque le concret est essentiellement le « je », le « moi », la personne, puisque les rapports posants sont, en tant que rapports posants, situés du côté du sujet et participent à sa nature ; mais le concret est aussi l'universel puisque la puissance constituante se saisit immédiatement comme ne pouvant être telle que relativement à une multitude indéfinie de réalisations possibles. Le « je » est ainsi le principe, le fondement, et, selon l'expression de Kant, le « véhicule » de tous les concepts envisagés à l'état dynamique. C'est par le « je », par la conscience transcendente que tous les concepts, que toutes les universelles sont possibles, car ces universelles n'en sont que des déterminations, des spécialisations et des formes subordonnées.

Mais si l'intention naturante dépasse le domaine de l'image, il ne faudrait pas croire que celle-ci peut se réaliser indépendamment de cette intention. Si l'image n'est qu'un construit et un nature secondaires, elle n'en reste pas moins un construit et un nature, de telle sorte qu'elle n'est possible que par la puissance spirituelle génératrice qui en est l'origine, par une loi de réalisation qui est une forme de cette puissance et que Kant appelait un schème.

Dans le schématisme, qui est une des parties les plus fécondes de sa philosophie, l'auteur de la *Critique* paraît avoir hésité entre deux conceptions. Certains textes sembleraient indiquer en effet que le schème se distingue de l'image uniquement par sa généralité ; j'aurais à faire à une image « quand je dispose cinq points à la suite les uns des autres » et à un schème quand je me représente « un nombre en général qui peut être cinq ou cent <sup>1</sup> ». Mais la différence de l'image et du schème ne peut cependant consister dans le fait que la première serait rigoureusement déterminée et le second applicable à une multitude de constructions différentes ; que je pense au nombre cinq ou au nombre en général, le dynamisme spirituel est sensiblement identique à lui-même, car le nombre cinq, envisagé comme naturant, permet une opération indéfiniment

renouvelable au moyen de laquelle je peux réaliser autant de fois que je le voudrai le nombre considéré. Kant nous expose d'ailleurs, dans le même passage de la *Critique*, une thèse différente sur les relations de l'image et du schème. Il nous dit que le schème est « la représentation d'un procédé de l'imagination pour procurer à un concept son image », qu'il est « un produit et comme un monogramme de l'imagination *a priori*, par lequel et conformément auquel les images deviennent tout d'abord possibles <sup>1</sup> ». Ici le schème apparaît comme la condition même de la constitution de l'image, comme le fondement de sa possibilité. Mais il s'agit alors de savoir comment le schème donne naissance à l'image, puisqu'il devrait régulièrement se traduire par cet objet intentionnel dont nous avons parlé et qui est différent de cette dernière. Or il est facile de voir que l'image naît d'une collaboration de l'activité et de la passivité de l'esprit, au moment où le tracé idéal s'incorpore la sensation et l'organise, cette incorporation aboutissant à un compromis.

Nous allons nous en rendre compte en étudiant *les rapports de l'étendue et de l'espace, de la durée et du temps*, ce qui nous permettra de fournir accessoirement une solution du problème de la localisation.

Si nous considérons l'étendue et la durée, nous voyons qu'elles ne sont pas divisibles à l'infini. Berkeley a particulièrement insisté — et cela pour combattre les mathématiciens — sur l'existence d'un *minimum sensible* spatial. On peut mettre facilement cette existence en lumière d'une manière expérimentale en traçant un cercle noir sur fond blanc et en écartant le dessin ainsi réalisé. Il arrivera un moment où on ne pourra plus l'éloigner sans que le cercle devienne invisible ; c'est par cette situation évanouissante que se définira le minimum sensible. Locke, de son côté, avait fait consister la durée dans le nombre des états psychologiques intermédiaires entre deux autres, ce qui conduit nécessairement à l'introduction d'un minimum sensible temporel, et il paraît en effet difficile de ne pas admettre que la durée ne se mesure point pour la conscience par le nombre des états psychologiques plus ou moins confusément discernés. Cependant, on ne saurait prétendre que l'étendue et la durée sont formées uniquement par des minima

1. *Critique de la Raison pure*, Ak. III, 135 ; T. P., 177.

1. Ak. III, 136 ; T. P., 178.

sensibles ; avec ces minima aucun philosophe n'a pu et ne pourra jamais les constituer, car, pour introduire un second minimum à la suite du premier, il manque le rapport des deux termes, rapport qui ne saurait être encore un minimum ; autrement dit, il est nécessaire de faire intervenir ici une loi de position qui déterminera la place respective des uns par rapport aux autres de tous ces minima ; — et cette loi de position, c'est précisément le temps dans le domaine de la durée, l'espace dans le domaine de l'étendue. Ainsi la durée, qui est l'image et l'incarnation du temps, n'est possible que par le temps, et l'étendue, qui est l'image et l'incarnation de l'espace, n'est possible que par l'espace, mais l'espace et le temps, qui sont l'objet intentionnel de l'esprit et qui sont indéfiniment divisibles, puisqu'ils ont été créés pour s'intégrer des termes en quantité indéfinie, ont dû s'incorporer des données qui, parce qu'elles sont des données, parce qu'elles appartiennent au domaine qualitatif de la conscience empirique, ont nécessairement une individualité et se présentent dans l'esprit comme autant d'indivisibles <sup>1</sup>.

Dans cette collaboration qui est aussi, comme nous l'avons dit,

1. Le problème de l'intensité psychologique comporterait une solution analogue, au moins dans le domaine de la sensation. Nous ne pouvons, comme l'a montré Kant, nous représenter aucune qualité autrement que sous la forme d'une grandeur intensive, c'est-à-dire de telle manière qu'elle n'a pu atteindre sa valeur actuelle qu'en passant par une infinité de degrés à partir de zéro. Tel est, par exemple, le cas pour n'importe quelle vitesse donnée ; nous concevons toujours qu'elle a dû être précédée d'une autre vitesse moindre, celle-ci, à son tour, d'une autre vitesse moindre, et ainsi de suite indéfiniment. Nous sommes ici sur le plan de l'idéalité car il est bien évident que, ni sur le plan des choses en soi, ni sur celui des phénomènes psychologiques réellement éprouvés, on ne saurait admettre qu'une infinité de degrés a été ainsi franchie. Et, en effet, la psychophysique nous apprend qu'il existe un minimum sensible au delà duquel aucune excitation n'est perçue et qu'on assiste par conséquent à l'apparition brusque, à la réalisation globale d'un phénomène psychologique initial ; elle nous montre ensuite qu'il y a un minimum de différence sensible, c'est-à-dire que, pour un certain accroissement de l'excitation, il ne se produit aucun changement, l'accroissement devant atteindre une valeur déterminée pour provoquer une modification de la sensation précédente, de telle sorte que, du zéro à une sensation actuellement saisie, on peut compter un nombre précis de sensations intermédiaires. Il semble donc que l'intensité psychologique est un compromis entre la continuité et l'homogénéité sous l'aspect desquelles nous sommes obligés de considérer la genèse de toute qualité, et l'hétérogénéité, la discontinuité que présentent effectivement les sensations. Nous pouvons et nous devons évidemment séparer et distinguer les deux termes, mais leur compénétration est si complète que Kant a parlé indifféremment, ce que lui reproche en particulier et avec juste raison son commentateur Cohen, de l'intensité de la sensation et de celle de l'objet qui lui correspond.

un compromis, ce sont tantôt les caractères du rapport idéal et tantôt ceux de la matière incorporée qui sont prédominants, selon que l'esprit se place au point de vue subjectif ou au point de vue objectif.

Quand l'étendue et la durée sont envisagées comme des réalités psychologiques effectivement données, nous voyons s'affirmer la discontinuité, la multiplicité et le nombre intérieur des minima sensibles. La science nous apprend que, dans une seconde, il s'est produit des centaines de trillions de vibrations correspondant à une impression colorée et nous n'avons aucune difficulté à situer ces vibrations dans le temps objectif et idéal ; nous pourrions même en faire autant quel que fût leur nombre, et nous disons, d'autre part, que l'impression qualitative éprouvée leur est simultanée ; mais il est absolument impossible de transporter à l'intérieur de cette impression les centaines de trillions de phases que nous avons introduites dans le monde objectif et de considérer qu'il existe en elle des moments discernables qui leur répondraient terme à terme. A plus forte raison en serait-il de même si nous abandonnions le domaine de la sensation pour celui du sentiment ; une seconde de crainte ou d'espoir peut bien être regardée comme occupant dans le temps d'Univers une durée pendant laquelle une multitude indéfinie d'événements ont trouvé place, mais elle ne saurait être envisagée comme susceptible d'être fragmentée d'une manière corrélative, et il n'existe pas ici d'inconnaissable ou de chose en soi au sein desquels nous pourrions admettre que cette fragmentation s'est réalisée et conserve une signification. Il est donc bien évident que la divisibilité de la durée s'arrête, sur le plan subjectif, sur le plan de l'effectivement éprouvé, à un minimum au delà duquel il est impossible de remonter.

Inversement, traitons nos sensations, non plus comme des phénomènes psychologiques, mais comme des qualités des objets. Revêtons ces objets de ce qu'on appelle d'ordinaire les qualités secondes. Introduisons, par exemple, le rouge ou toute autre couleur dans leur étendue ; immédiatement, elles nous paraissent devoir participer à l'infinie divisibilité du milieu dans lequel nous les avons insérées, et, en présence d'un objet coloré, nous ne nous préoccupons nullement de savoir si son image visuelle est formée de minima sensibles indivisibles.

Le compromis s'établit donc dans un sens ou dans l'autre. Sur le plan de la subjectivité et des données qui lui appartiennent, le minimum sensible, la réalité indivisible de chaque terme particulier s'affirment comme nécessaires, le rapport témoignant cependant sa présence et son action par l'ordre et l'organisation de termes qui ne pourraient par eux-mêmes se combiner et qui ne sauraient le faire qu'à l'intérieur d'une forme qui en est en même temps la loi de position ; — sur le plan de l'objectivité, c'est l'épreuve psychologique qui s'efface au profit de l'idéalité, la discontinuité au profit de la continuité, le fini au profit de l'infini.

Les principes que nous avons posés vont nous permettre maintenant de traiter le problème de la *localisation*. Il nous suffira pour cela, au lieu de parler en général de l'incorporation d'une matière qualitative à l'espace et de l'incarnation de l'espace en étendue, de pénétrer d'une manière plus complète dans le mécanisme de l'opération et de la suivre dans le détail de son dessin.

Si l'espace du mathématicien était une essence absolue, immuable et éternelle, donnée statiquement à l'esprit, comme un objet de contemplation, avec toutes ses propriétés et toutes ses articulations, avec toutes les figures qui lui appartiendraient comme autant de modalités, — si, d'autre part, l'espace de la perception était, comme l'ont cru souvent certains interprètes du kantisme, une sorte de réservoir préexistant, dans lequel viendrait s'insérer et se mouler le divers de la sensibilité, nous n'aurions aucun moyen de résoudre la question présente. Mais, en réalité, il n'en est pas ainsi. Kant nous a, au contraire, montré lui-même que l'espace représenté naît d'une intention, d'une réalisation active, de ce qu'il appelle *mouvement générateur de l'espace* et qu'il distingue nettement du *mouvement dans l'espace*. Si l'espace peut exister primitivement avant ce mouvement, c'est seulement en qualité de loi constituante, de puissance concrète, de ce que nous avons appelé *espace spatialisant*, de forme particularisée appartenant à l'activité spirituelle. Il en est ici exactement de même, qu'il s'agisse de l'espace mathématique ou de l'espace de la perception ; c'est ainsi que la ligne, qu'elle appartienne à un de ces espaces ou à l'autre, qu'elle soit purement imaginaire ou qu'elle soit un des facteurs de l'objet d'Univers, ne saurait être représentée que dans la mesure où nous la traçons, ou, tout au moins, dans la mesure où nous prenons conscience de pou-

voir la tracer ; il faudra toujours faire intervenir, pour obtenir cette représentation, l'intention de la direction, et il n'existe pas de figure qui, si on la considère dans sa genèse, c'est-à-dire, non pas statiquement, mais dynamiquement, ne suppose une telle intention. Or celle-ci ne peut à son tour se traduire et se manifester que par l'intermédiaire de la *motricité du corps*<sup>1</sup>, qui intervient le plus fréquemment sous la forme de mouvements de la main ou du globe oculaire. Considérons donc ces mouvements. Ils peuvent relever d'une intention quelconque, c'est-à-dire que l'esprit peut se proposer de constituer par leur intermédiaire n'importe quelle forme spatiale, soit au gré de sa fantaisie, soit même en s'abandonnant à une espèce de spontanéité qui s'apparente au hasard ; il n'en reste pas moins que, dans chaque cas, une figure sera tracée — et que, au fur et à mesure qu'elle le sera, l'obéissance ou l'intervention du corps se manifesterà à l'esprit par une série de sensations qui seront comme le *contre-coup* de son action sur ce dernier, sensations que nous désignons sous le nom de sensations musculaires. Celles-ci correspondront, pour ainsi dire, une à une, aux points atteints dans la réalisation de la figure ; s'échelonnant le long du trajet mentalement parcouru, elles prendront naturellement la forme d'une série, ce qu'elles n'auraient jamais pu faire si elles avaient existé seules et si on les considérait indépendamment de cette correspondance. On voit par là comment l'empirisme doit nécessairement échouer quand il prétend faire sortir l'espace des sensations musculaires, alors que celles-ci ne s'ordonnent que grâce au fait d'être les épiphénomènes de la ligne spatiale engendrée à partir d'une puissance spirituelle qui lui est immanente et qui en fait l'unité. Mais on voit mieux encore comment on pourrait, au moyen du

1. En parlant de motricité, nous ne commettons pas l'inconséquence de revenir au réalisme et nous ne faisons nullement du corps comme tel un absolu, non plus que du mouvement. Nous voulons dire simplement que, pour un spectateur étranger ou pour moi-même jouant le rôle de ce spectateur, la réalisation d'un acte perceptif, par exemple le parcours visuel des contours d'une table, se présente comme s'accompagnant d'une série d'images de mon globe oculaire, qui est lui-même une image, série qui représente ce que j'appelle mouvement de mon globe oculaire. — Nous entendons également que, pour celui-là même qui procède à l'acte perceptif, et sans qu'il se contemple lui-même en spectateur, il se produira dans certains cas des résistances, des obstacles, des difficultés et des interruptions qui mettront en lumière la présence, sur le trajet de l'acte, ou comme moyen de l'acte, d'un facteur étranger à l'esprit, et qui empêcheront, par conséquent, de considérer cet acte comme purement spirituel.

schème précédent, modifier la théorie des *signes locaux* et lui donner une forme acceptable. La raison essentielle de l'échec de cette théorie, c'est qu'elle veut nous faire lire dans une impression qualitative ou à propos de cette impression un point correspondant de l'espace ; mais comment admettre la possibilité d'une pareille lecture qui constituerait, si elle existait, une véritable révélation ? Comment l'esprit pourrait-il connaître le sens d'un signe qu'il n'a pas lui-même constitué comme signe ? Quelles que soient la subtilité et l'ingéniosité mises en œuvre dans le détail des thèses, on sera toujours conduit à la « *magie naturelle* » de Reid, point d'aboutissement inévitable, étant donnée la position adoptée. La vérité, c'est qu'on ne saurait aller d'une sensation musculaire à un point de l'espace que d'une manière dérivée et secondaire, c'est-à-dire sous la condition que le mouvement initial et originaire a été précisément inverse et que la position, comme acte, d'un point déterminé de l'espace a provoqué l'apparition de la sensation musculaire comme son concomitant et comme son accompagnement nécessaires d'après les lois mêmes du fonctionnement de l'esprit. Cette sensation, étant liée primitivement au point considéré dont elle reçoit sa lumière, pourra désormais, dans chaque cas particulier, servir de signe pour retrouver ou pour inférer ce point <sup>1</sup>.

Mais les sensations musculaires ne sont pas les seules qui viennent accompagner l'opération spirituelle qui se réalise. Si nos yeux sont ouverts, nous rencontrons, au fur et à mesure que nous traçons notre figure spatiale, des sensations de couleur qui viennent s'y insérer. Il en est de même pour les sensations tactiles si nous construisons notre figure en utilisant le mouvement de la main. Et toutes ces sensations se situent le long de la figure tracée ; elles en épousent les contours ; si les sensations musculaires étaient des *sensations « contre-coup »*, elles sont, de leur côté, ce qu'on pourrait appeler des *sensations « matière »*. Il en résulte, par conséquent, que les sensations visuelles et tactiles sont bien aperçues sous une

1. Nous ne prétendons pas d'ailleurs que l'existence d'un signe local s'impose, et nous croyons, au contraire, que le mécanisme perceptif exposé dans le paragraphe suivant en montre l'inutilité. Nous avons voulu indiquer simplement en passant comment, dans la perspective de l'activité spirituelle constituante et dans cette perspective seulement, on pouvait donner à la théorie des signes locaux un sens intelligible.

forme spatiale et qu'elles sont primitivement étendues et localisées <sup>1</sup>. Les sensations visuelles, en particulier, sont saisies à distance et là où leur assigne une place le mouvement du globe oculaire déterminé en profondeur. Comme nous l'avons dit, l'initiative spirituelle peut être ici tout d'abord quelconque, et elle est certainement tâtonnante à l'origine, soit qu'il s'agisse de l'enfant en bas âge, soit qu'il s'agisse de l'aveugle-né que l'on vient d'opérer. Ni l'un ni l'autre ne savent immédiatement comment il faut diriger et orienter leur globe oculaire pour tracer les dessins qui distribueront les sensations visuelles d'une manière méthodique et leur permettront de se coordonner entre elles ou avec celles du toucher ; c'est l'expérience qui fera retenir les schèmes utiles. Mais il faut que des schèmes existent à l'origine, et ils sont d'ailleurs immanents à tout mouvement quel qu'il soit. *Si ces schèmes n'étaient pas présents dès le début, ils ne se constitueraient jamais* ; l'image peut bien se rectifier comme une hypothèse qui est remplacée par une autre, mais elle ne pourrait jamais naître si, intemporellement et absolument, pour ainsi dire, n'étaient données dans l'esprit toutes les conditions transcendentales de sa réalisation.

La nécessité de remonter à ces conditions et d'apercevoir l'image dans la perspective des opérations constructives qui président à sa constitution apparaît comme d'autant plus indispensable que l'on considère souvent l'image comme une chose toute faite, qui se présenterait à l'esprit à la manière d'un objet de constatation empirique. Une telle conception de l'image aurait dû, semble-t-il, disparaître de la scène philosophique depuis la *Critique de la Raison pure* — et même depuis les travaux de saint Augustin, puisque ce Père de l'Église avait déjà mis en lumière que la pensée d'un

1. M. Bergson, qui professe le « *nativisme* », reproche souvent aux empiristes d'avoir admis qu'on projetait à distance ce qui est déjà saisi à distance et d'avoir voulu faire de l'étendu avec de l'inétendu, ce qui est évidemment impossible. Mais, si fondée que soit cette critique, elle n'entraîne nullement la nécessité de prendre la sensation étendue et localisée comme un absolu au delà duquel on ne pourrait remonter, et qui devrait être accepté comme un indivisible ; car, si la genèse de ce contenu de conscience ne saurait se faire comme le veut l'empirisme, il n'est pas démontré qu'elle ne puisse se réaliser autrement et que nous ayons le droit de traiter comme un donné ce que la reprise par la conscience des opérations originaires de l'esprit nous fera apparaître comme un construit.



ensemble exige toujours l'intervention du temps et par suite une synthèse d'éléments successifs<sup>1</sup>. Pourtant, malgré la multiplication des travaux récents qui tendent à mettre en lumière dans l'esprit l'originalité, l'autonomie et le primat du rapport posant ou constituant, la conception contraire est loin d'être universellement admise, et même certains adversaires de l'empirisme traditionnel vont beaucoup plus loin que lui dans le sens du réalisme de l'image. C'est le cas par exemple pour le bergsonisme. Les empiristes regardent en effet les images subjectives comme des choses en soi, comme des données qui constituent les éléments atomiques de la vie psychologique, mais ils envisagent ces mêmes images comme des résultantes ou des produits dérivés de synthèses et d'associations dans la mesure où elles ont la prétention de représenter des objets ; autrement dit, il n'y a pas chez eux d'hypostase des images en tant qu'elles appartiendraient à un monde objectif. M. BERGSON, au contraire, s'avance résolument dans cette voie, car, s'il dit dans certains textes que le mouvement est une synthèse mentale, qu'il ne peut exister que par une conscience qui retient le passé pour le rattacher au présent et qui anticipe l'avenir, s'il se rapproche ainsi de la théorie exposée par Kant dans la *Critique* à propos de la « synthèse de l'appréhension », il n'hésite pas, au début de *Matière et Mémoire*, à traiter comme une réalité absolue, à poser comme ce qui est fondamental, comme ce dont on doit partir dans toute théorie de la perception, le monde scientifique, le monde objectif qu'il considère par ailleurs comme un monde d'images. Il nous affirme que le réel est constitué par des objets qui sont des images existant en soi, par des images-choses, si nous osons nous exprimer de cette manière, images qui sont présentes sans être représentées. Ces images sont les objets mêmes qu'admettent le vulgaire et la science, car l'auteur nous expose de la façon la plus explicite que les lois de leur interaction sont celles du monde objectif, et non pas celles du monde subjectif ; il s'agit donc bien du mur comme réalité objective, du mur que, seules, une cartouche de dynamite ou l'attaque à la pioche pourront démolir, et non du mur comme image

1. Voir à ce sujet : Jean GUITTON. *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*. Paris, Boivin, 1933, p. 108, 113-114. — Cf. également : *Les Études philosophiques*, Marseille, janvier-mars 1931 : Le problème du temps chez saint Augustin (notamment les observations du père MARÉCHAL, p. 13-14).

subjective qu'une simple occlusion des paupières suffirait à annihiler<sup>1</sup>.

Le fait d'hypostasier l'image sous une forme objective ou subjective constitue par lui-même un refus de remonter jusqu'aux conditions transcendentales de sa formation et une négation de leur existence. Il semble, au contraire, que les doctrines qui cherchent à mettre en lumière le caractère rationnel de tout contenu de conscience et de l'image en particulier, que les philosophies où s'affirme nettement le dynamisme spirituel devraient faire une place importante à ces conditions et s'installer avant tout dans le « je pense » déterminant pour le suivre dans le détail de ses démarches et de ses réalisations ; or nous voyons qu'elles présentent le plus souvent sur ce point une lacune qu'il est nécessaire de combler pour leur fournir un fondement indispensable ou pour introduire en elles une cohérence et une logique intérieures qui, autrement, leur feraient défaut.

Il est facile de s'en rendre compte en se reportant à deux des ouvrages qui paraissent les plus importants pour la question qui nous occupe, ceux de MM. Spaier et Burloud.

Commençons par celui de M. Spaier. Nul plus que l'auteur de « *La pensée concrète* »<sup>2</sup> n'a insisté sur l'existence d'une structure rationnelle de l'image ; dans son souci de faire de cette dernière une réalité de caractère véritablement spirituel et non une simple donnée, fût-ce une donnée ayant une valeur significative, il a été jusqu'à affirmer qu'elle était l'objet même<sup>3</sup>, qu'il n'y avait pas à chercher au delà d'elle quelque chose qui la dépasserait comme un modèle, comme un type, comme un terme de référence inégalable. Et il a fourni de multiples exemples, généralement très bien choisis, qui mettent en relief cette organisation interne, cette valeur d'intelligibilité qu'elle posséderait en dehors de tout appel étranger<sup>4</sup> ; il a montré en particulier que l'on traite souvent comme une donnée conduisant à un objet ce qui est déjà par soi-même un objet, comme une sensation aveugle conduisant à la perception ce qui est déjà une perception.

1. Sur la critique de cette position, voir GHÉRÉA. *Le Moi et le Monde. Revue de Métaphysique et de Morale*, avril-juin 1933, p. 162.

2. *La pensée concrète, essai sur le symbolisme intellectuel*. Paris, Alcan, 1927.

3. Au sens idéaliste du mot.

4. *Op. cit.*, p. 61-64.

Mais, si la thèse de M. Spaier est fort intéressante et fort adroitement présentée, elle n'en laisse pas moins subsister une indécision dans les rapports du concept et de l'image ; ces rapports y sont bien plutôt conçus comme une hiérarchie, comme un symbolisme réciproque, que comme un conditionnement dans lequel le concept, envisagé à l'état dynamique, jouerait le rôle d'un schème réalisateur, dont l'image serait une résultante ; — et, dans ce symbolisme, c'est trop souvent l'image qui paraît avoir le primat, précisément parce qu'elle est déjà regardée comme un organisme, disons même comme le seul organisme qui pourrait se suffire à lui-même, et parce que les formes supérieures de la pensée devront toujours en dernière analyse s'y référer.

Si nous passons maintenant à l'ouvrage de M. Burloud<sup>1</sup> qui apporte une contribution particulièrement précieuse à l'étude de l'esprit, nous verrons ce philosophe s'opposer vigoureusement à l'empirisme sous toutes ses formes, même sous la forme bergsonienne, et reprendre à diverses reprises le fameux principe kantien : « On ne retrouve dans l'objet que ce qu'on y a introduit<sup>2</sup>. » Il ne veut pas que l'on voie dans les rapports « des résidus d'abstraction<sup>3</sup> » ; il définit les catégories « des rapports dynamiques et vivants, des schèmes logiques qui règlent ou dirigent en fait et non pas seulement en droit les opérations intellectuelles<sup>4</sup>. » Il déclare que « la seule interprétation claire de la vie de l'esprit est celle qui se fonde sur le dynamisme des concepts et des catégories<sup>5</sup> », et il attache la plus grande importance au schème comme « acte intellectuel » et comme « procédé de construction<sup>6</sup> ». Mais, lorsqu'il s'agira de substituer aux conceptions empiristes des conceptions différentes, il aura finalement recours à une expérience active qu'il déclarera devoir remplacer l'expérience passive, et dont un des éléments essentiels sera le mouvement parce qu'il disloque la continuité sen-

1. *La pensée conceptuelle, essai de psychologie générale* Paris, Alcan, 1927.

2. « Pour le psychologue, il n'y a pas de chose en soi ; il n'y a que des représentations et des pensées objectivantes, des qualités et des rapports objectivés. » *Op. cit.*, p. 45. — « Avant de rechercher comment nous extrayons des choses les relations qui les déterminent, il faut rechercher pourquoi elles s'y trouvent et comment nous les y avons mises. » *Op. cit.*, p. 86.

3. *Op. cit.*, p. 28.

4. *Id.*, p. 213-214.

5. *Id.*, p. 29.

6. *Id.*, p. 70.

sible et joue ainsi le rôle d'instrument d'analyse. Sa thèse se rapproche beaucoup de celle qui est exposée par M. Brunschvicg vers la fin de son travail sur *Les étapes de la philosophie mathématique*, dans un chapitre intitulé *L'ordination du milieu de l'action*.

Mais c'est ici que nous devons poser une question préalable. Comment le mouvement sera-t-il capable de remplir le rôle qu'on lui assigne et *comment même le mouvement*, en tant qu'il a une existence psychologique, c'est-à-dire en tant qu'il est conscient et représenté comme tel, *est-il possible* ? S'il était en effet une réalité en soi appartenant à un monde étranger au monde des phénomènes, nous n'en pourrions rien dire et nous n'en saurions obtenir pour la constitution de l'image aucun résultat ; et, d'autre part, s'il était un simple fait empirique, de telle sorte que sa présence et sa nature fussent constatées comme celles des qualités sensibles, il ne saurait nous fournir le moyen de les discriminer. D'ailleurs, faire du mouvement une donnée enregistrable d'une manière passive est une théorie impossible à soutenir. Le mouvement ne peut apparaître que comme une série de positions coordonnées suivant une certaine forme déterminée ; il implique donc nécessairement cette forme qui est l'espace, et sa conscience ou sa représentation, à plus forte raison sa réalisation à titre de mouvement ne sont possibles que par la représentation de l'espace. En vain prétendra-t-on, par conséquent, reprendre l'argumentation du philosophe qui voulait prouver contre Zénon le mouvement en marchant, en vain dira-t-on que la marche se constate et se révèle empiriquement comme un mouvement ; on ne s'apercevrait pas que l'on marche et on ne se représenterait pas la marche comme un mouvement si on ne posait pas ou si on ne recueillait pas en les combinant dans le cadre spatial, dans le milieu tridimensionnel, les différentes impressions dont l'ensemble constitue la situation des membres. Et sans doute peut-on admettre un en soi =  $\times$  qui correspondrait à ce que nous appelons la marche — ou, d'une manière générale, le mouvement, — mais ce quelque chose ne deviendra précisément marche ou mouvement que dans la mesure où il se manifestera par des phénomènes sensibles qui s'inséreront dans un cadre spatial. Tout mouvement a nécessairement une orientation, une direction, et, par suite, une loi qui lui est immanente ; il implique un *a priori*, une puissance spirituelle qui en trace originairement le dessin ; c'est d'ailleurs

grâce à cette situation qu'il peut rendre les services que lui demande M. Burloud ou des services analogues, car, ainsi que nous l'avons montré plus haut, c'est dans ce dessin dynamiquement impliqué dans le mouvement et qui se traduit par une trajectoire que viendront s'ordonner les données sensibles, par exemple les sensations visuelles et tactiles.

Les principes que nous avons brièvement exposés à propos de l'objet et de l'image s'appliquent évidemment aussi aux *opérations* qui aboutissent à la formation de ces derniers. Si l'image et l'objet devaient être considérés comme des données que nous constatons d'une manière empirique, il faudrait les traiter comme des événements conduisant à des causes inconnues ou, tout au moins, simplement inférées, dont le mode d'action n'appartiendrait pas à une conscience possible dans le sujet intéressé ; l'opération resterait donc extérieure à cette conscience et se réaliserait en dehors d'elle. Mais, l'image étant un construit, ainsi que l'objet dont elle est l'incarnation, l'opération constitue précisément le moyen par lequel la loi se traduit dans ces deux termes, l'instrument du passage de l'intention à sa réalisation. Il y a donc une opération que l'on peut appeler idéale, dont le résultat est l'objet intentionnel, et une opération que l'on peut appeler, selon la terminologie préférée, réelle, concrète, matérielle ou appliquée, dont l'image est le produit ; mais, comme l'image est simplement, ainsi que nous l'avons vu, la dernière étape d'une action qui s'achève en passivité, l'opération concrète n'est, à son tour, que l'opération idéale s'exerçant sur les données sensibles et y incorporant en quelque sorte la loi dont elle relève. Or le fait de se prolonger ainsi dans le domaine de la sensibilité ne change pas la nature de l'opération, n'en modifie pas le sens et ne supprime pas l'initiative spirituelle. C'est grâce à l'opération idéale qui en forme pour ainsi dire l'ossature et qui en constitue le dessin que l'opération concrète peut être effectivement productrice et révélatrice. Ce n'est donc pas du dehors qu'elle nous éclaire, mais du dedans, et selon la manière dont nous l'avons orientée ; la lumière que paraît nous apporter ici l'expérience au sens passif du mot, est une lumière illusoire ; l'opération concrète n'est pas une opération qui se suffirait à elle-même et à partir de laquelle on s'élèverait à l'opération idéale par abstraction ; elle n'est possible que par elle et, quand nous passons de la première à la seconde,

il ne s'agit que d'une reprise par la conscience de ce qui est condition première et fondamentale.

Dans un article où il soumet à une critique particulièrement précise et féconde les idées de M. Meyerson<sup>1</sup>, M. Parodi écrit avec juste raison : « Réunir en un seul deux tas de cailloux, ce n'est que me procurer l'image d'un troisième tas, qualitativement différent des deux autres, tant que je n'ai pas compté, c'est-à-dire épuisé un à un les cailloux de chaque tas, accompagné les perceptions visuelles et tactiles des cailloux de cette idée qu'ils constituent autant d'unités, qu'ils étaient d'abord, non pas un certain tas d'une part, et un certain autre tas à côté, mais un tas de 7 et un tas de 5 cailloux ; et que, réunis, ils font 12 cailloux<sup>2</sup>. » Et, en effet, l'opération concrète, si on l'isole et si on la sépare de l'opération idéale pour en faire un absolu, perd sa structure et ses caractères pour devenir aveugle ou pour ne conserver que les propriétés plus pauvres que nous y avons nécessairement insérées : par exemple, dans le cas précédent, les propriétés spatiales de juxtaposition et de situation, à l'exclusion des propriétés numériques.

Le problème n'est pas nouveau ; les Mégariques et Stilpon l'avaient posé et jugé insoluble : « Comment pourrais-tu dire que ceci est du gazon alors que « ceci » appartient à un moment du temps et à un point de l'espace, tandis que le gazon est une essence qui existe de toute éternité ? » Et, pour échapper à cette difficulté, un seul moyen paraît possible, celui que fournit la *μέθεξις* platonicienne, complétée par la théorie kantienne sur l'apriorité du sujet constituant. C'est bien d'ailleurs à cette thèse que, après avoir paru hésiter, aboutit finalement M. Parodi. Il avait d'abord semblé admettre que l'opération idéale était une « imitation des expériences et des opérations sensibles », qu'on la réalisait par une sorte d'abstraction et de simplification, mais il a recours ensuite à l'immanence d'une opération plus profonde qui interviendrait dans l'opération concrète, à la numération d'« actes d'attention » précédant et dominant la numération des objets concrets ; — il déclare que « les opérations sensibles elles-mêmes ne sont significatives et pro-

1. « Le cheminement de la pensée », selon M. Émile Meyerson. *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-septembre 1932.

2. *Loc. cit.*, p. 408.

bantes que par *participation* aux opérations mentales » et il va même jusqu'à parler d'*a priori* <sup>1</sup>.

Nous voilà donc revenus à Platon et à Kant. Mais il faut renoncer définitivement à tout dualisme d'interprétation. Il n'est pas possible d'adopter à la fois deux thèses diamétralement opposées, de miser à la fois sur les deux tableaux, sur celui de l'abstraction et sur celui de l'activité génératrice, constructive ou posante. Kant avait bien reconnu qu'une opération spirituelle ne s'achevait pas normalement en restant purement intellectuelle, qu'elle devait se poursuivre sur le plan de l'intuition pure spatio-temporelle par le moyen de l'imagination, et c'est la théorie du schématisme, pour se terminer enfin en s'incorporant le divers de la sensibilité empirique. Un passage de la *Critique de la Raison pure* est particulièrement caractéristique à ce sujet : « La catégorie de quantité cherche son point d'appui et sa signification dans le nombre, — et le nombre, à son tour, dans les doigts, dans les grains de corail de la table arithmétique ou dans les traits et dans les points qui sont placés sous les yeux <sup>2</sup>. » Mais « chercher son point d'appui » n'est pas exprimer, traduire en simplifiant ou en appauvrissant ; il reste, au contraire, que l'opération concrète n'est qu'une particularisation ou une application de l'opération idéale. Le nombre constitue avant tout une puissance spirituelle qui est celle de poser indéfiniment des termes les uns à la suite des autres et de les grouper également en ensembles d'une manière illimitée ; l'infinité aperçue d'un seul coup et *a priori* de la série numérique n'est pas autre chose que la conscience qu'a l'esprit de pouvoir réaliser sans terme des actes de position. C'est « *actes de position* » qu'il faut dire, plutôt qu'« actes d'attention ». Et à chacun de ces actes de position nous faisons correspondre ensuite des objets concrets, mais nous ne retrouvons le nombre dans ces objets que parce que nous l'y avons introduit, et leur numération correspond point par point à la numération idéale.

Réelle ou idéale, l'opération reste ainsi homogène à elle-même ; on doit dire pour elle ce que nous disions plus haut pour le mouvement ; elle est nécessairement un *acte spirituel*. Or un acte spirituel porte en lui sa loi de structure, le principe dont il émane et qui lui est immanent ; on peut, par une analyse régressive, retrouver en

1. *Loc. cit.*, p. 408-409.

2. Ak. III, p. 205 ; T. P., p. 253.

lui ce principe et cette loi, puis, s'installant en eux par la conscience, en voir jaillir les manifestations et les résultats. *Une opération n'est donc pas susceptible d'être connue empiriquement* ; elle n'est saisissable que dans la perspective de sa loi ; elle n'est réalisable que conformément à sa loi et en s'appuyant sur sa loi. L'introspection, si multiforme et confuse que soit cette méthode, doit obéir à cette règle, car l'analyse d'une opération ne peut avoir lieu selon des procédés réflexifs qu'une fois l'opération appelée à l'existence par le sujet et produite ou reproduite littéralement en lui. « On n'a, disait Kant, conscience du lié que par la conscience de l'activité de liaison ». Cette formule qui s'applique, ainsi que nous l'avons montré tout d'abord, aux rapports de l'objet et de l'image avec le sujet, s'applique aussi, à un niveau plus élevé et en lui donnant une portée plus générale, en la considérant comme valable pour tout posé et non pas seulement pour tout lié, aux rapports du sujet et de ses opérations. Ces opérations, en effet, relevant d'un principe générateur, la conscience de l'opération, comme la conscience de l'objet ou de l'image, n'est pas une conscience primitive, une conscience qui se suffirait à elle-même, ni surtout une conscience passive ; elle dépend d'une conscience supérieure, celle du principe et de la loi, qui doit être considérée comme originaire ; elle ne peut être que par elle, et l'on ne saurait, sans commettre une erreur et sans isoler arbitrairement un moment subordonné du processus spirituel, s'arrêter à la conscience de l'opération en se dispensant de remonter jusqu'au foyer dont tout émane, jusqu'à l'*invariant dynamique* dont l'opération n'est qu'une manifestation et qui est une des formes de l'esprit.

Les opérations mathématiques sont les plus simples, les plus nettement saisissables dans leur essence, les plus faciles à réaliser dans la conscience, et l'on doit se conformer à la règle platonicienne qui voulait qu'on passât toujours par le monde des nombres et des figures pour s'initier à celui des Idées ; mais les observations précédentes sont applicables à toutes les opérations, quelle qu'en soit la nature, en comprenant sous ce terme d'« opération » toute réalisation d'un contenu psychologique, subjectif ou objectif. Ce que disait Delbos de la morale et de la science, quand il déclarait qu'elles doivent remplir certaines conditions qui leur permettent de porter leur nom, est, dans le domaine de la vie de l'esprit, univer-

sellement valable. Le jugement, par exemple, a ses facteurs transcendants de réalisation interne ; on n'apprend point par expérience que l'on juge ; la conscience du jugement n'est pas un état second qui enregistrerait un phénomène préalablement donné comme un fait qui s'imposerait à elle. La conscience du jugement est, au contraire, antérieure au jugement si l'on entend par jugement l'opération et non le pouvoir de juger ; elle est a priori relativement à chaque jugement déterminé parce qu'elle est conscience de la puissance de juger, et que l'acte de juger, l'intention même de juger seraient impossibles sans cette conscience préalable. Ce qui est vrai du jugement l'est aussi, naturellement, du raisonnement, de l'attention, de l'abstraction, de la mémoire, de l'imagination et de toutes les opérations qui relèvent partiellement ou totalement de la volonté, et la recherche méthodique des actes systématiques de position qui en réalisent le dessin exigerait dans chaque cas particulier une étude spéciale que nous ne pouvons entreprendre ici. Mais la présence d'une essence éternelle s'affirme également dans les autres domaines de la vie psychologique, notamment dans celui des sensations ; où l'Idée du rouge, par exemple, — pour s'exprimer encore une fois en langage platonicien, — apparaît comme un principe immuable de réalisation et de jugement, permettant de reproduire indéfiniment, sinon la sensation, du moins l'image du rouge, ainsi que de le reconnaître comme tel dans tous les cas où il se présente<sup>1</sup> ; — et, si nous considérons l'affectivité, nous voyons que la « joie » si bien décrite par M. Bergson dans son progrès et dans ses phases, n'est pas, contrairement à ce que pense l'auteur, « ce que jamais on ne verra deux fois » ; c'est la manifestation d'une loi de développement émotionnel dont la prise de possession nous permet de reproduire en nous les phénomènes décrits par lui et d'en contrôler la vérité<sup>2</sup>.

Mais l'introduction de cette *conscience originale* ne va-t-elle pas nous mettre en présence de graves difficultés ? Que nous importe que la conscience de l'opération soit une conscience *a priori* et non point empirique, que la structure de l'opération n'apparaisse et

1. L'admission de la présence d'une essence éternelle dans le domaine des qualités sensibles est commune à diverses philosophies modernes. Voir : Georges GURVITCH. *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*. Vrin, 1930, p. 39-41, et Jean WAHL. *Vers le concret*. Vrin, 1932, p. 157, 181-182.

2. Cf. le 2<sup>e</sup> volume du « *Temps retrouvé* » de Marcel PROUST.

ne soit réalisable que dans la perspective d'un schème de construction, si la conscience de ce schème est une conscience divisée, multiple et intermittente ? Un principe ne peut cesser d'être, disait déjà Platon, car, s'il disparaissait, qui donc pourrait le faire renaître ? Et Descartes voyait bien, de son côté, que le seul moyen de maintenir l'autonomie spirituelle et la définition de l'âme par la pensée était d'admettre que l'âme pense toujours.

Il est certain que le « je », étant le principe suprême de tous les rapports, étant l'essence même de ces rapports dans la mesure où ils sont conçus sous une forme dynamique, ne saurait être séparé de lui-même. Mais cette séparation n'existe jamais que par suite d'une illusion. Les différentes opérations sont des actes, et ces actes n'apparaissent comme des événements radicalement distincts que pour le pouvoir réflexif qui les prend comme objets ou pour une conscience mutilée qui néglige les origines de l'activité qu'elle prétend saisir. En elles-mêmes, les opérations sont tout autre chose que des événements et se rattachent directement au pouvoir originaire de la pensée, sans considération de l'interruption temporelle qui, en fait, ne les affecte pas intrinsèquement. Si j'ai cessé de penser et si je me mets à penser, je revis, je reconstitue dans son indivisibilité et en me replaçant à la source d'où il émane, le mouvement que je prolonge. Et même si je ne le reproduis pas intégralement d'une manière analytique, sous forme de discours, je n'en éprouve pas moins que la partie dont j'énumère les termes relève d'un ensemble qui appartient, comme système susceptible d'être déployé, à l'unité dernière de la conscience. Ainsi, toutes les fois qu'il pense, *le sujet prend son point d'appui sur lui-même* ; il se place, au delà et en arrière de ses diverses représentations, dans cette unité qui, principe de toute reconnaissance, n'a pas à être reconnue et il redevient l'absolu parce qu'il l'est éternellement.

Une forme spéciale de la difficulté précédente est celle qui consiste dans la nécessité de multiplier l'acte même qui engendre le temps et ainsi de paraître le subordonner au temps. On a voulu résoudre cette question en admettant un acte transcendantal unique, qui ne se reproduirait jamais, et par lequel le milieu de la vie du sujet serait définitivement constitué grâce à un passage du *naturant* au *naturé*, du temps « temporalisant » au temps « temporalisé », effectué pour l'éternité. Mais un acte transcendantal ainsi

conçu serait tout simplement un acte transcendant — ou, plus exactement, il serait un acte appartenant au passé, parce que, épuisant d'un seul coup la puissance de l'esprit, il serait nécessairement « ce qui a été » et deviendrait un événement. *Ce qui appartient à l'intemporel, ce n'est pas une réalisation, mais la loi d'une réalisation indéfiniment reproductible*, loi qui se confond d'ailleurs avec l'esprit comme puissance opérante, ici comme puissance « temporalisante ».

La réalité du sujet comme tel ne peut être maintenue qu'à la condition de le considérer ainsi comme le principe d'un infini virtuel, ce qui entraîne inévitablement, par voie de conséquence, la multiplicité des actes particuliers qui relèvent de son unité. *La multiplicité est donc fondée a priori* et elle apparaît, du point de vue de la conscience du pouvoir, comme une exigence impliquée par ce pouvoir lui-même, comme le corrélatif nécessaire de ce dernier. L'acte de déployer le temps ne fait pas exception à la règle ; le sujet s'aperçoit immédiatement comme pouvant toujours le répéter identique à lui-même et il conçoit sous la forme temporelle cette répétition possible comme celle de tout acte quel qu'il soit. Au-dessus même de la représentation du temps, il en est de même de la représentation « je », car le sujet se saisit comme la loi éternelle de position de son « je pense », toutes les fois qu'il voudra penser, comme le principe a priori de toutes les représentations « je » et comme le fondement ultime de leur identité.

*Toute activité implique un invariant éternel et une multitude indéfinie de réalisations.* Or, comme il s'agit d'activité, l'invariant ne peut être qu'une essence dynamique, un acte originaire, et non un objet de contemplation statique, tandis que les réalisations, toujours et précisément parce qu'il est question d'activité, doivent être à leur tour considérées comme des actes subordonnés. Acte originaire et actes subordonnés se révèlent corrélativement dans une même conscience, qui atteint ainsi l'éternel dans chacune de ses manifestations. L'éternel n'est pas derrière nous ; il est entièrement à notre disposition à tous les moments de notre existence et il renaît, pour ainsi dire, avec chacun de ces moments, car il est nous et nous sommes lui <sup>1</sup>.

1. Cette éternité et cette conscience de l'éternel ne suppriment nullement l'imperfection, l'insuffisance et la pluralité des sujets ; elles n'empêchent donc point que ces derniers apparaissent, sous d'autres aspects qui ne sont pas examinés ici, comme dépendant d'un Être supérieur.

C'est un spiritualisme timide et honteux, un spiritualisme qui ouvre la voie au matérialisme, que celui qui subordonne la pensée à une « chose qui pense » et qui se refuse à considérer que la pensée posée en soi est un acte suprême, une loi opérante et directement consciente d'elle-même. A l'affirmation de Reid : « C'est la conscience qui m'apprend que j'ai l'idée de puissance, mais ce n'est pas elle qui m'apprend que j'en suis doué », il faut opposer celle qu'on peut dégager des textes de Berkeley : « Je ne comprends pas ce qu'est une chose qui pense ; je ne connais que la pensée. »

Pierre LACHÊZE-REY.

## SPISSITUDO SPIRITUALIS

### Recherche sur la Possession déterminative du Néant.

La pensée peut-elle posséder, dans une expérience formelle, lucide, un objet sans aucun contenu, sans aucune matière qui le soutienne ?

Normalement, forme et matière ne vont pas l'une sans l'autre. Elles n'ont d'existence séparée que par une distinction de raison, par une abstraction analytique. C'est même une chose bien remarquable, cette communauté d'actualité, cette cohabitation concrète et nécessaire de la forme et de la matière, qui en fait le *vinculum substantiale*, dans l'événement de la possession lucide, par la pensée, d'une existence. Ni matières ni formes ne semblent pouvoir se trouver actuelles indépendamment l'une de l'autre ; en sorte qu'à l'un ou à l'autre de ces deux éléments essentiels de l'être concret, nulle existence séparée ne peut être assignée, que virtuelle. Cet arbre qui dépasse ce toit, cette cheminée d'où le vent étire de soudaines fuites de fumée, cette pénombre matinale, cette harmonie de gris et de rose ; je possède tout cela actuellement d'une soudaine et intense information. Mes yeux fermés ou détournés, qu'en demeure-t-il ? Rien autre que la matière seule ; sans autre existence que virtuelle — mode d'ailleurs positif et solidement fondé d'existence ; — c'est-à-dire comme somme des conditions, indépendantes de mon activité, nécessaires pour que soit réalisable à nouveau par mon activité cette anaphore <sup>1</sup>.

1. Que le lecteur nous permette, moins pour notre commodité que pour la brièveté de l'exposé, l'usage du vocabulaire qui nous est usuel. Nous entendons par anaphore le mouvement d'une réalité quelconque, de matière inchangée, à travers tous les degrés successifs qui vont de l'existence obscure, à peine déterminée, bathique (nous expliquerons tout à l'heure ce mot) jusqu'à l'existence lucide ou totalement déterminée. Et c'est là un fait d'expérience ; et, à notre avis, fondamental. Nous appelons forme la loi, condition de la réalisation d'une telle anaphore, en chacun de ses degrés. Nous appelons matière le résidu ou la donnée bathique supposée antérieure à l'anaphore et définie positivement comme principe de l'identité chosale supposée malgré une pluralité de déterminations

Pourtant il arrive qu'une matière semble chercher sa forme, ou une forme sa matière. Pour la matière cherchant sa forme, rien qui soit davantage constatable, public. Non seulement l'on a pu supposer dans la vie et dans l'évolution du monde de tels faits, mais nous en avons une expérience en nous-mêmes, lorsque nous cherchons, par une opération essentielle de l'art de vivre, notre propre forme : la loi de notre existence lucide. Et tels besoins métaphysiques l'illustrent : qu'on songe à la recherche d'une conciliation des contradictoires ; et à l'invention nécessaire de la forme qui en fera médiation. Mais observons-nous aussi qu'il arrive qu'une forme cherche sa matière ? Oui. Nous en avons aussi en nous l'expérience. Et de tels états de besoin sont d'autant plus pénibles, que l'obstacle qui s'oppose à l'assouvissement de telles tendances est le plus dur, le plus insupportable de tous : l'obstacle du néant. Je pense à ce Roi du Temps Gris, de la conteuse suédoise, « qui soupirait après quelque chose de rouge, d'étincelant et de noir au reflets d'or <sup>1</sup> ». C'est là l'apparence concrètement exprimée ou ressentie d'un besoin moral bien réel, bien fréquent. Souhaiter l'assouvissement matériel de telles pures formes, la réplétion, en une expérience concrète, de tels principes d'arcboutement sensible de *qualia* disparates, mis en justesse d'opposition, c'est la nature même de l'ennui. D'autres, mais semblables souffrances morales tordent « sur leur oreiller les bruns adolescents ». Et les besoins de l'inquiétude métaphysique ou de l'aspiration religieuse ne sont pas non plus d'une autre nature (qu'on me donne une matière pour actualiser la forme de l'Un !).

Aussi n'échappera-t-il à personne quelle grave question c'est de savoir si de telles actualisations sont possibles, sans que la forme soit astreinte à rencontrer aucune matière spécialement adéquate à l'objet constitué et défini par cette expérience ; ou, en d'autres termes, s'il peut être une véritable possession du néant sous des espèces formelles définies. La pensée, instrument d'une exploration formelle du concret, peut-elle subvenir à se donner une possession de ce qui n'a pas de matière — de ce qui

formelles. Hume, Kant, Meinong, Husserl, Russel ont admis une telle conception de la nature fondamentale de l'objet ; avec le tort, croyons-nous, de la supposer, soit décisive, soit susceptible d'être isolée de tout le phénomène de la variation anaphorique, et de la possession par une forme, ou une série de formes.

1. Selma LAGERLÖF. *La Reine à l'Îlot Raghlild*.



ne rencontre aucun conditionnement bathique<sup>1</sup> subvenant à rendre possible ou impossible la réalisation de son être lucide actuel ? Les conséquences d'une opinion sur un tel problème, sérieusement étayée, se développent de tous côtés, non seulement parmi les problèmes de l'expérience religieuse, mais parmi ceux où peut être mise en cause une expérience intérieure. Cela va de l'expérience mathématique à l'expérience morale.

Naturellement un tel problème resterait absolument insoluble, s'il s'agissait de la possession, ou non, de choses transcendantes. La seule exploration qui en soit possible est celle de la possession formelle de néants intérieurs à la pensée elle-même ; et c'est ainsi seulement que nous voulons l'envisager. Chercher, tel est notre propos, si, non pas à travers le néant de la chose du dehors (ce qu'on ne peut savoir), mais à travers le néant de telle chose intérieure sienne, la pensée peut atteindre à une expérience complète ; et forcer pour ainsi dire le vide de son propre cœur, là où s'exalte une pure absence de tout contenu matériel, à servir de lieu à des connaissances concrètes ; à des connaissances soutenues seulement de ce qu'on peut justement nommer une imagination pure ; je veux dire sans matière. On pose ainsi, croyons-nous, le problème crucial relatif à une question plus vaste souvent posée<sup>2</sup>, celle de savoir si l'expérience idéale est possible, tout fictif que soit l'objet constitué en pensée pour soutenir cette expérience. Or, y a-t-il des conditions de constitution de tels objets ? C'est ce qu'aucune analyse phénoménologique ne pourra jamais discerner, soit qu'elle se donne des objets tout constitués dans l'expérience concrète (et c'est le défaut de toute analyse : le *caput mortuum* reste indé-

1. Ce mot n'est pas usuel dans la langue française ; mais qui philosophe en cette langue a droit de s'aider du grec ; et un tel usage permet toujours d'avoir l'équivalent des ressources philosophiques des autres langues. Le sens où nous employons Bathos est un équivalent de l'allemand *Grund*. Les mots de fondement, de fondamental, évoquent plutôt l'idée de base de construction, d'appui préalablement trouvé avant d'édifier (c'est le sens dans le titre du livre de Cournot) ; et c'est ce que nous voulons soigneusement éviter. Ce qu'on trouve au tréfond du trou, quand il faut s'arrêter de creuser, est plutôt ce que nous voulons dire : le résidu ultime, le *caput mortuum*.

2. La question a été posée initialement comme problème moral. De ce domaine elle a débordé sur la théodicée, avec certains théologiens protestants et notamment Schleiermacher. C'est là que le procès en a été instruit le plus solidement ; pour passer ensuite la théorie épistémologique, d'une façon abstraite et logiciste avec Meinong, puis Husserl, Russell, etc... ; d'une façon concrète et psychologue avec J.-S. Mill, puis Mach, Rignano, etc...

miné), soit qu'elle les postule seulement comme objets possibles d'expérience, refaisant la synthèse à partir des données séparées par l'analyse. Dans ce dernier cas, il faudrait avoir connaissance de l'organum exigé pour une telle instauration, afin qu'elle s'appuie sur autre chose que sur un postulat d'existence, ou sur une matière de raison. De telles matières de raison complétant (par hypothèse) en réalité plénière un objet, restent toujours, en effet, justiciables du vieil argument kantien des thalers fictifs<sup>1</sup>.

D'où l'utilité de tenter une exploration des faits ici mis en cause. Le fait (s'il existe) d'une détermination concrète et possessive s'exerçant sur un vide absolu du champ de conscience, est sans doute un fait crucial par rapport au problème, si souvent posé par la philosophie depuis un demi-siècle, de la possibilité d'une expérience dans un domaine idéal. Ou, pour présenter la même idée dans un langage moins exact mais plus simple en apparence et plus accessible : pouvons-nous nous sentir en relations intimes et pratiques avec des êtres qui n'ont pas d'autre existence que celle que notre pensée leur assigne au moment même où elle croit les tenir ? Et ces relations peuvent-elles être instructives et importantes ? Voilà ce qu'on ne peut savoir qu'en étudiant les cas où il s'agit d'objets que la pensée suppose en dedans de soi, et non au dehors.

\*  
\* \*

Plus on étudie soigneusement la pensée, et plus on arrive à s'étonner, à se troubler de voir comme elle se transcende partout

1. Tout spécialement, les conceptions de Husserl, et celles de Russell, quant à la matière de l'objet, et à sa construction à partir des données de l'analyse, s'appuient typiquement sur l'analyse des objets mathématiques, dans la définition desquels un postulat d'existence intervient (cf. Couturat, Pierre Boutroux et Chaslin) qui, même remplacé par une simple invariance d'identité chosale, n'en reste pas moins seulement une pure existence de raison. (Sur la similitude là-dessus de Husserl et de Russell, cf. BRÉHIER. *H. Ph.*, II, iv, 1103 et 1111 ; comparer HUME. *Traité Nat. hum.*, I, I, 4<sup>e</sup> p., ch. II). Nous avons tenté de montrer, récemment, ailleurs, qu'une logique de la création d'êtres même idéaux ne peut s'appuyer que sur l'analyse de l'art, l'analyse de l'objet scientifique laissant de côté l'organum de logique instaurative, qui fait la loi d'efficacité des combinatoires de *qualia*. On oublie trop, en présentant les principes des mathématiques en ordre de synthèse, qu'une mathématique qui ne chercherait pas à rejoindre le réel, une mathématique non dirigée vers la possibilité d'applications concrètes, une mathématique purement creuse, *n'existe pas*. Les généralisations logistiques englobent une « mathématique qui réussit ». On peut « mettre entre crochets » ce fait ; cela ne le supprime pas.

sans sortir pourtant d'elle-même ; et comme, avec une pauvreté extraordinaire de moyens, de matière, elle arrive à figurer, à représenter, à instaurer tout un monde infiniment vaste, complexe, monumental, et abondant en richesses secrètes, en trésors à la vérité fictifs, mais que pourtant à la fin en quelque façon réellement elle possède, bien que d'une possession qui constitue vraiment un mystère, si l'on ne veut pas distinguer soigneusement chose psychique et chose spirituelle.

Nous sommes assis à notre table de travail ; le jour commence à peine à poindre. Heure propice à la familiarité avec les êtres spirituels. Nous songeons, nous méditons. Notre âme est pleine de choses, comme des fantômes d'idées que nous soulevons pour les considérer au visage. Il y a là de grands paysages d'idées, des monuments de pensées, des savoirs, des puissances. Comme nous sommes riches ! Et qu'il nous est plaisant de nous promener en maître dans un univers si abondant en existences, et où il y a toujours de nouvelles perspectives à découvrir, de nouvelles latences à expliciter, de prodigieux musées à parcourir, des théâtres où assister pour des émerveillements de tout instant, à des représentations perpétuelles. Et pourtant rien de tout cela n'existe. Il y a là simplement un champ de conscience assez vide, assez pauvre. Quelques sentiments intellectuels, teintes plates de l'affectivité abstraite ; une douzaine de mots flottants, quelques milliers de mots disponibles, mais encastés dans les clausules habituelles, des commencements de phrases, des tournures qui en limitent singulièrement l'usage. Deux ou trois perceptions actuelles : la table, les papiers, la lampe ; dehors, les vagues nuages qu'anime une première touche de rose matinal. Et quand l'introversio méditative efface tout ce décor, que trouvons-nous dans la nuit du paysage intérieur ? Fermons les yeux. Anéantissons ce monde visuel qui, véritablement assez riche, constitue le fond le plus positif et la trame la plus continue (sauf les trous inaperçus dus aux battements de la paupière, et au rythme sanguin de la conscience) de notre vie psychique. Il nous reste seulement ces fourmillements rétinien, ces phosphènes sur lesquels nous appuyons une bonne part de notre imagination et presque tous nos rêves. Faisons-nous attentifs à la chanson de la cénesthésie, c'est-à-dire tout simplement, au frémissement du sang dans les oreilles, au doux ébranlement rythmique de l'organisme

par la circulation, ainsi qu'à quelques sensations d'organes. De temps en temps voici la vague illusion d'une image en éclair, c'est à-dire une ébauche de détermination skeuologique à travers la friture du réseau téléphonique des nerfs. Avec tout cela, et un peu de parti pris, nous nous persuaderons aisément que nous entendons une belle et grande symphonie. Et de fait, la symphonie ainsi existe ; seulement elle est faite à peu près toute entière de sons nuls ; dont les bonnes notes seules ont, çà et là, quelque réalité consensuelle.

A plus forte raison sera-ce vrai, s'il s'agit de pensée pure, méditative et abstraite. Efforçons-nous à penser, sur un thème donné, que représenteront seulement quelques mots flottants, quelques savoirs faiblement et symboliquement représentés. Quelques imaginations de geste, une sorte de compression obscure de ce qui représente des concepts ; comme pour les broyer l'un contre l'autre, les faire se pénétrer, se féconder. Tout à coup, brusque, mais pas plus grosse qu'une piqûre d'épingle, l'impression nette que quelque chose est arrivé, qu'une fécondité est survenue. C'est simplement un besoin de se mettre à parler, ou à écrire, dans une direction qui s'indique vaguement, et où l'on croit se sentir en forme et sûr de soi. Voilà l'acte suprême de l'intelligence accompli. Que, dix minutes auparavant, un acte pareil se soit produit ; qu'il s'en produise encore un autre tout à l'heure : ce n'est plus, cette fois, une symphonie de vie intérieure, c'est un monument de pensées, qui se sera dressé : une plus ou moins vaste construction philosophique, une systématisation d'idées.... Et pourtant, il n'y a pas eu plus que ce que l'on vient de dire. Où sont donc toutes ces choses, ces richesses, ces trésors, ces monuments, ces personnages ? En vérité je les ressens, je les touche, je les possède<sup>1</sup>. Et cependant il faut bien

1. Que la question de la possession est encore, philosophiquement, mal dégrossie ! La seule grande philosophie, nous semble-t-il, qui ait donné une place centrale à ce problème dans ses systèmes, c'est le stoïcisme. (Cf. notamment théorie de la *κατάληψις* comme lieu de rencontre du problème de la connaissance et du problème moral). La philosophie scolastique a posé le problème à propos de l'amour divin ; par exemple savoir si *visio* ou *delectatio* comportent possession (cf. WULF. *H. Ph. M.*, I, p. 288). Parmi les contemporains, G. STERN. *Ueber das Haben*. Sieben Kap. zur Ontologie der Erkenntnis. Bonn. 1928, pose excellemment le problème ; et la théorie du présent qu'il donne comme liée à la possession nous paraît contenir beaucoup de choses justes, à côté d'autres solutions assez décevantes. JOUFFROY jadis, en son *Traité de Droit naturel*, avait donné quelques indications non négligeables sur le problème philosophique de la possession.

que j'avoue qu'elles ne sont pas dans ma pensée, qu'elles n'y ont aucun être, aucune substantialité psychique ; qu'elles n'existent pas, en tant que faits de pensée. Quand Descartes, que j'ai là, ouvert devant moi, me dit : je suis un être qui pense, qui doute, qui imagine, qui réfléchit ; je suis bien obligé de lui répondre : tu te trompes. Tu n'es rien de tout cela. Tu crois faire tout cela, tu crois contenir tout cela. Tu attribues comme des modes réels de ton moi, à ta substance pensante toutes sortes de belles choses, qui n'y sont, en réalité, du tout point.

Tous ceux qui ont médité sur le problème psychologique ont dû avoir, je pense, à quelque moment le soupçon que le secret de l'idéation et de la représentation, dans leur rapport avec le substrat physiologique ; que le mystère de l'épanouissement, grâce à l'activité nerveuse et cérébrale, de cette réalité d'un autre ordre qu'on nomme faits de conscience doit être quelque chose sans doute de très simple ; mais qui nous échappe presque nécessairement, à cause de la position où nous sommes, qui nous fait voir tout cela de l'intérieur, comme l'écran à travers lequel nous discernons le reste. La pensée, au fond, ce n'est pas grand'chose, dès qu'on la considère dans son être réel, dans sa substance ; et dès qu'on observe soigneusement les modes de cette substance. Et ceux qui, s'abandonnant à la vie, se contentent d'user de l'ensemble des déterminations qualitatives variées qui en constituent le jeu, comme d'un système de symbolisations pratiques ; ou qui se contentent de jouir de la mélodie changeante et continue de ses nuances intérieures, la réduisent à se rapprocher assez, en effet, de ce qu'elle est. Cela est particulièrement net si l'on en considère les phénomènes actifs, d'affirmation, de symbolisation, d'intention, etc..., si réellement pauvres, lorsqu'on les débarrasse de ce contenu de conséquences spirituelles éventuelles, qu'elles ne font que simuler, signifier ! Mais elle prend soudain toutes ses profondeurs et toutes ses vertus, lorsqu'on restitue toutes les richesses chosales, tout ce contenu idéal dont elle se forge à elle-même l'illusion perpétuelle, par un phénomène d'auto-interprétation, et qui la déterminent pour ce qu'elle est : souvenir, représentation, idée abstraite, et ainsi de suite.

Je dis contenu idéal : nul doute en effet dès qu'on y regarde d'assez près ; nul doute que ces choses supposées par la pensée, et

construites par elle, non en tant que monuments réels de pensée, mais en tant que systèmes idéaux de rapports, de symbolisations, de perspectives, de racines imaginaires (purs êtres de raison) d'équations posées par la pensée dès qu'elle se donne à elle-même des significances plus ou moins profondes ou lointaines ; nul doute, dis-je, que ces choses n'aient une existence d'une autre sorte que l'existence à titre de faits psychiques concrets et positivement actuels. Toutefois, une sorte de fiction ou de mensonge de la psychologie dissimule presque nécessairement ces faits, et tend à présenter comme homogènes, d'une part, les existences obscures, subconscientes, presque purement enfoncées dans la matière physiologique, des faits psychiques faibles, peu déterminés, latents ; et, d'autre part, les existences riches et pleines, mais d'un ordre purement rationnel ou imaginaire, dont la pensée s'étoffe pour se compléter et compléter sa réalité dans l'idéal.

Se compléter !

Dès que la pensée se proclame incomplète (et c'est ce qu'elle fait sans cesse) elle pose dans l'idéal une autre réalité qu'elle. Et l'on sophistique le tableau de l'être, le tableau du rapport de la pensée avec ce qui l'entoure (si l'on admet des transcendances) ; ou plus encore, si l'on est idéaliste, on déforme le tableau de la pensée elle-même, si l'on présente comme douées d'existence psychique ces réalités idéales.

Il est aisé, il est commun de s'exprimer en disant, de telles réalités, qu'elles n'ont qu'un être de pensée, qu'elles sont de pure pensée<sup>1</sup>. Et en effet, lorsqu'elles sont les existences idéales ajoutées pour le compléter au monde de la perception, on peut sans inconvénient ou sans erreur grave les attribuer au monde psychique : elles sont en effet en deçà de la frontière du psychique de ce côté-là. Mais quand il s'agit de scruter ce monde psychique, on doit s'apercevoir qu'il est lui-même étoffé, gonflé, approfondi, édifié avec une bonne part de tels compléments idéaux, de telles existences postulées, qui se dessinent en deçà d'une autre et nouvelle frontière de la pensée. Ainsi ce monde de pure pensée, dont nous devons admettre comme positives les richesses, n'est pas un monde fait d'une substance de pensées. Ou, si l'on veut, le mot de pensée

1. Exemple typique : M. GOBLOT en son *Vocabulaire philosophique* définit l'idéal ce qui n'a d'existence que dans la pensée.

n'est pas, ici, univoque. La pensée, selon l'étonnante formule d'Aristote, c'est la pensée de la pensée, νόησις νοήσεως. Et cela est juste. Mais ce qui fait la νόησις (au nominatif) est une activité de réalisation phénoménale, en soi de peu de prix, de peu de grandeur. Et c'est la νόησις au génitif, la νόησις complément de chose, qui correspond à ces richesses essentielles. La pensée pensante, cette aventure presque futile en elle-même, est débordée de toute part par la pensée pensée, qu'elle soutient, mais sur laquelle elle s'appuie. La chose pensée non seulement l'emporte infiniment sur la chose pensante en étendue et en valeur, mais encore elle se pose dans un ordre d'existence différent. Un idéalisme qui tiendra à faire inhérente à la pensée, ou (pour employer un langage que généralement l'idéaliste préfère) à l'Esprit cette sorte d'existence, comme inhère le monde à sa substance, sera forcé nécessairement de poser (et pourquoi non ? Cela importe peu d'ailleurs) cette pensée ou cet esprit comme extérieur, comme transcendant à la pensée pensante. Et rien n'empêche, il est commode même de s'exprimer ainsi, de distinguer Pensée et Esprit. On pourra prendre plaisir à attribuer le terme d'Esprit à l'activité phénoménale ; et l'on dira fort bien que l'Esprit est transcendé par sa Pensée (c'est ce que nous préférons dire). Il sera toutefois plus conforme aux dispositifs philosophiques ordinaires <sup>1</sup> de garder le mot de Pensée pour la Cogitation active et phénoménale. Mais alors il faudra prendre garde de ne pas hypostasier cet Esprit comme une Psyché, une substance active et vivante, mais le considérer seulement comme le lieu, ou l'ensemble, des choses spirituelles, entendant par chose spirituelles ces objets idéaux que se donne dans ses espaces intérieurs l'activité psychique. Car il est impossible de subvertir ici la donnée concrète. Ce n'est pas parce qu'elle est faite d'une volonté ou d'une *self-determination* d'être souvenir, ou représentation ou idéation, que la pensée est cela (car alors elle serait moins encore qu'une illusion : un leurre) ; elle l'est parce qu'elle réussit effectivement à se donner une actualisation d'un rapport de répétition représentative et signa-

1. Cf. *Vocab. tech. et crit. phil.* (A. LALANDE). Ainsi l'on écarte ici le sens leibnizien du terme d'Esprit ; et l'on garde ceux où ce mot, employé impersonnellement, en somme, correspond le mieux à ses équivalents grecs, πνεῦμα et νοῦς. Le Vocabulaire ne donne que πνεῦμα, à cause de l'analogie avec *Spiritus*, mais le texte montre assez la double correspondance ; et par exemple, dans la note de M. BRUNSCHWIG, avec le νοῦς d'Anaxagore.

lisante, ou de symbolisation, ou de construction par rapport à un objet virtuel. Ainsi le rapport de la pensée avec son objet virtuel fait partie de la pensée même, en tant qu'elle a des significations. Et loin que la pensée supporte ainsi, détermine et soutienne son contenu idéal, elle se soutient sur lui, par un arc-boutement mutuel du réel et de l'irréel ; et c'est la nature même de cet arc-boutement qui fait le problème. Et c'est cet arc-boutement, le fait d'expérience qu'installent et manifestent les profondeurs mêmes, les amplitudes de la pensée ; et toutes ses apparentes densités spirituelles. Voyons cela de plus près.

\*  
\* \*

Il y a, disions-nous tout à l'heure, un mensonge de la psychologie, mensonge presque constitutif, et qui consiste à s'exprimer comme si les interprétations consciencielles qui supposent des richesses idéales les saisissaient véritablement. Mais cela est-il évitable ? Le psychologue peut-il décrire l'être réel de la pensée — la *Vie de Psyché* sans ses bovarysmes — et non son être imaginaire, c'est-à-dire ce monde psychique dont presque toute la matière est faite de richesses fiduciaires, sans encaisse métallique ? Pour y parvenir il faudrait renoncer à toutes les interprétations, à toutes les significations que la pensée se donne à elle-même. Il faudrait renoncer à parler de souvenirs, de représentations, de sentiments, d'idées. Ou bien il faudrait présenter l'impression de valeur de souvenirs, l'impression de valeur de représentation, comme des teintes plates, des qualités isolables se suffisant à elles-mêmes, et indépendantes de tout dispositif architectonique : des présences, sans au delà. Bref, nulle distension intérieure de la pensée. En un mot, il faudrait canceller d'un trait toute l'architecture de la pensée. Le psychologue, ne pouvant s'y résigner (et il n'a pas tort) reprend à son compte cette fiction constitutive de l'imagination pure, et il nous décrit pêle-mêle le monde psychique et le monde spirituel qui en est déterminé — ou qui le détermine ; — avec lequel, en tous cas, il s'enlace ainsi intimement.

Donc, supprimé ce monde spirituel, le signe de la suppression est ce videment, cet aplatissement (pour ainsi dire) de la pensée, dont nous allons voir sous les yeux maints exemples, et qui fait

disparaître à la fois sa densité spirituelle<sup>1</sup> et sa distension intérieure apparente. Et pourtant, il en faut bien prendre son parti, ce qui fait la densité spirituelle de la pensée, n'est rien qu'on puisse appeler idéation latente, possibles ébauchés et ressentis ; ni surtout pensée inconsciente.

Ce ne serait certes pas le lieu de parler ici du problème de l'inconscient, mais du moins faut-il en effet rappeler (pour éviter là-dessus toute erreur) comme la trouble notion de pensée inconsciente vient brouiller un problème réel, en dissimulant la difficulté, par la proposition d'un statut mixte, hypothétique et bâtard d'existence, mixte entre le virtuel déterminé, lucide ; et l'actuel incertain, faible, obscur. Confusion d'autant plus aisée qu'elle est presque inhérente au statut scientifique de la psychologie, si apte à faire disparaître toute différence entre l'existence postulée à titre de fait induit, inféré, dans les investigations étiologiques de cette science ; et l'existence idéalement supposée par la conscience, à titre d'organisation d'elle-même par elle-même<sup>2</sup>. Pour prendre un exemple, dont nous avons fourni ailleurs<sup>3</sup> l'étude psychologique détaillée : lorsque nous sommes plusieurs fois émus d'une émotion du même genre dans des circonstances analogues (notamment à propos d'une même personne) nous saisissons et organisons ces diverses émotions comme des manifestations épisodiques d'un même sentiment ; et en les organisant ainsi selon la forme d'apparitions périodiques d'une même chose, nous postulons une continuité d'existence de cette chose, une substantialité toute idéale ; d'où résulte l'affirmation implicite d'une existence (toute virtuelle) projetée par hypothèse dans tout l'intervalle vide entre les deux actes réels où l'émotion a son existence positive. Qu'est-ce que cela ? C'est ma douleur même. Ou : comment, cet amour vivait encore en moi ? Mais lorsque le psychologue reprend à son compte cette hypothèse, et lorsque, soit en employant la notion de fait psychique inconscient, soit simplement par un langage « chosiste » non cri-

1. L'expression latine de ces deux mots, qui fait le titre de la présente étude, fait, cela va sans dire, allusion à l'*Enchiridium* de H. MORE, où le problème est si bien posé.

2. Tout psychologue sait combien on en est revenu sur toutes les hypothèses à la façon de Hartmann sur les raisonnements inconscients, notamment dans la perception. Mais cela n'empêche pas le livre de Hartmann d'être encore plein d'intérêt à titre d'analyse des implications logiques *virtuelles* de la perception.

3. *Abstr. Sentimentale*.

tique, il parle de la « durée » du sentiment, de son « existence » dans l'intervalle de ses manifestations ; alors il commet ce mensonge dont nous parlions tout à l'heure ; il identifie abusivement les essences positives mais hypothétiques, postulées au nom de sa science ; et les existences idéales posées implicitement par la pensée, dans la structure qu'elle se donne en se percevant. Ici la fiction de l'inconscient dissimule aisément le vide réel ; que maintient ouvert et en distension la structure formelle globale, en continuité linéaire, sur laquelle s'ordonne la vie intérieure. Mais d'autres faits mettent aisément en évidence cet emplissement idéal des vides. Chacun sait, par exemple, qu'il y a dans le champ de la vision des lacunes comme celle entre autres du point aveugle, dont nous ne nous apercevons pas. Mais c'est peu de dire que nous ne nous en apercevons pas : nous les comblons. Et pourtant notre conscience n'a ici qu'un voile de pur néant à y tisser ; ou du moins (car nul néant n'opère) un voile d'existence idéale. La pensée, en se pensant ici sous la forme du *continuum* (celui singulièrement de l'espace à deux dimensions) instaure une existence spirituelle par laquelle le vide est effectivement comblé. Car ici, le vide psychique est pur ; il n'y a nul suppôt inconscient ; et ni une sensation négative (comme est par exemple celle du noir), ni une sensation neutre (comme le gris), mais une absence de sensation visuelle aussi totale que ce peut être le cas hors du champ de la vision. Et pourtant ce vide s'emplit<sup>1</sup>, mais d'une certaine qualité spirituelle d'apparence,

1. Le fait que nous venons de rapporter a été étudié de très près notamment par HELMHOLTZ. *Optique physiologique*, tr. Javal, pp. 733-745 (« Manière dont se remplit la tache aveugle »). Les dispositifs expérimentaux sont particulièrement remarquables, lorsque, comportant examen de figures à structure simple (*Gestalt*), il y a disparition d'un élément structural essentiel de la figure. Cf. expériences de Weber, Aubert, Volkman et Wittich ; par exemple : expérience de l'intersection au point aveugle, des deux branches, l'une verte et l'autre rouge, d'une croix. Volkman a une jolie expérience sur les lettres qu'on croit voir dans la tache aveugle, lorsqu'on l'amène sur un mot imprimé (inutile de dire que le dispositif doit empêcher le complément de la vision d'un œil par celle de l'autre). La conclusion des études de Helmholtz (peu tendre pourtant aux spéculations métaphysiques en matière d'étude des sensations) est bien remarquable : 1° ce remplissement (*Erfüllung*) est, admet-il en fin de compte, purement « un acte de notre imagination » ; — 2° cet acte va bien jusqu'à donner un équivalent parfait, indiscernable, d'une sensation ; — 3° et cependant il lui manque toujours une certaine « évidence », un certain caractère « positif » de la sensation.

Nous recommandons vivement au lecteur, pour avoir une expérience concrète de la réalité du fait qui est l'objet de toute la présente étude, de faire l'expérience de la disparition, dans la tache aveugle, d'une plaque colorée par exemple en bleu et d'observer introspectivement la qualité sensible toute particulière du bleu ima-

sans matière, dont il donne un exemple parfait, tout à fait homogène avec ce que nous retrouvons par la suite. Ce n'est là qu'un fait menu, mais suffisant dans la discipline usuelle du psychologue (qui sans cela pourrait répugner à admettre des instances qu'il croirait empruntées à une analyse philosophique et, dirait-il peut-être, purement métaphysique) pour attester la nécessité d'admettre comme un fait la distension que la pensée emprunte de la disposition de ses données sensibles sur les cadres d'une forme. Retenons-en, outre l'élimination de toute hypothèse de substrat inconscient, outre la constatation de la positivité du fait, le souvenir de cette intervention de la disposition formelle ; et ce fait aussi, très important, que l'*Erfüllung*, le remplissement dont il s'agit, s'opère en relation avec les exigences d'intelligibilité générale de l'ensemble du champ à remplir <sup>1</sup>.

\*  
\* \* \*

Il est de telles choses dans la pensée en maints domaines ; là où, par exemple, l'âme se distend sur du vide pour conquérir son temps, sa grandeur temporelle, sa distance de durée, et l'emplir d'une pareille caractérisation spirituelle. Et encore, là où l'âme allonge en tous sens un espace intérieur, un espace cosmique, une grandeur à trois dimensions (et plus) pour y étaler ses rêves. Et puis encore, il faudrait dire un mot des profondeurs plus purement spirituelles encore, des distances en raison logique où se placent les unes des autres les idées, lorsqu'elles deviennent monuments de pensée, systèmes. Or ce qu'il importe de faire voir, c'est comme ces distensions sont positives, d'une part ; liées d'autre part aux opérations constitutives de la conscience ; et enfin aboutissent à des

ginaire, imitant parfaitement le bleu sensoriel, qui remplit la lacune. C'est une mise en évidence cruciale de la « forme du bleu » ou de la « forme du rouge », bref, de cette âme, de cette énoncé, de cette essence spirituelle de la sensation, distincte de la sensation pourvue de matière, et dont la phénoménologie nous paraît laisser de côté la distinction importante.

On pourrait évoquer aussi dans l'ordre acoustique le phénomène du « son différentiel », mais là il n'y a pas accord entre ceux qui l'ont étudié ; les uns (Stumpf) y voient un facteur spirituel, et d'autres (Bouasso) le disent tout matériel. La question est discutée.

1. Cf. HELMHOLTZ. *Loc. cit.* : « Nous nous trouvons (devant la lacune) à peu près dans la situation d'une personne qui, à l'aspect d'un tableau taché... cherche à se représenter ce que le peintre a voulu représenter. »

caractérisations qui sont localement comme l'expression en teinte plate, sensible, d'une architecture secrète, dont elles font véritablement l'*ethos*. Quelques indications rapides y suffiront sans doute, tant les faits sont clairs, et, dans l'état actuel de la psychologie, bien visibles.

Un mot d'abord sur la distension de l'imagination concrète.

Le problème que nous envisageons, tel lecteur l'aura sans doute mis depuis longtemps, en nous suivant, en relation avec la vieille aporie philosophique, relative au vide : celle de savoir ce qui arriverait si le vide absolu était fait entre les six cloisons d'une chambre ? Les murailles se joindraient-elles ? Nous avons entendu un grand philosophe idéaliste dire : non, l'idée d'espace suffit à les maintenir écartées. Dira-t-on de même, s'agissant par exemple de la lacune conscientielle d'un long sommeil profond, que l'idée de la durée suffit à tenir écartés l'endormissement et l'éveil <sup>1</sup> ? Soit, mais à condition qu'il soit bien entendu que l'idée en question n'est rien d'actuel, pendant ce sommeil ; ni même rien de psychiquement substantiel. Il faudrait dire que l'information, en longueur de temps de la vie psychique suffit à soutenir de tels vides de la pensée, en distension, en écartement diastématique. Mais ce à quoi on n'échappe pas, c'est la nécessité, ou bien de laisser se produire, comme un fait, un aplatissement, un écrasement de la pensée, réduite à ses existences concrètes, sur elle-même ; ou bien admettre un tel ressort, une telle dilatation, une telle distension de la pensée par dessus ses propres néants, devenus à la fois abîmes et plénitude. Or une telle spéculation peut paraître théorique, métaphysique même, comme l'expérience en pensée des philosophes, relativement au vide physique et à sa *repletio*, qui écarte une toute idéale *repletio spatii*, ou à son écrasement. Mais dans l'ordre psychique il ne faut pas oublier qu'une compénétration totale des faits de conscience est un fait, ou tout au moins une vue considérable, présentée par les philosophes, les psychologues <sup>2</sup>,

1. Ceci n'est dit ici qu'à titre d'exemple introductif : nous reviendrons sur ce cas concret à propos de la mémoire.

2. On pense ici d'emblée au seul Bergson ; mais il ne faut pas oublier que d'autres psychologues, ses précurseurs, ont insisté sur cette fusion, sur cette compénétration des états psychiques. Et je pense surtout à ce précurseur, si gravement et presque injurieusement méconnu souvent, de la psychologie bergsonienne : je veux dire H. TAINÉ. Cf. *De l'Intelligence*, 1870, t. I, pp. 160, 161, 162. Que de gens ont mal compris la fameuse idée du polypier d'images, en quelque sorte sociale ;

et qui correspond assez bien en effet à l'état de la conscience, soit au moment d'un réveil brusque, soit après un choc, soit dans le désordre mental de la fièvre, soit peut-être dans les premiers temps de la vie infantile. Mais c'est un fait, aussi, que cet état est, du moins pour l'adulte (et peut-être un peu pour l'enfant ?), pénible, scandaleux, irritant ; et que la pensée tend de toutes ses forces à le faire cesser, et à se mettre en état lucide. Or une telle lucidité suppose une architectonique de la pensée ; laquelle s'établit activement par cet écartement même, dont nous rencontrons sans cesse le signe là où interviennent les organisations formelles que la conscience se donne pour arriver à la lucidité. Ces volumes élastiques de la pensée, ces densités spirituelles qu'elle perd lorsqu'elle se réduit à son être réel, et qu'elle ne gagne qu'en se gonflant par le moyen d'une organisation monumentale, d'un vide idéalement rempli ; nous en avons dans l'imagination concrète bien des exemples. Notons-en rapidement un, relatif à l'espace en profondeur, avant d'arriver à ce cas de l'organisation du temps, qui nous en mettra définitivement en évidence le statut.

Qu'est-ce qu'une image ? C'est, disions-nous vers le début de ces lignes, un acte de caractérisation skeuologique (c'est-à-dire employant ces formes complexes, empiriques, que sont les formes skeuologiques). On sait qu'à proprement parler il n'y a pas d'images, mais des actes d'imagination<sup>1</sup> ou plus exactement des actions de représentations, lesquelles ont un contenu concret, une matière sensuelle extrêmement vague, et même le plus souvent presque nulle et souvent changeante. Notamment dans les images rapides, presque instantanées, le seul fait solide, indubitable, c'est un acte de reconnaissance. Le contenu, quel qu'il soit, de l'écran sensoriel (en tenant compte de toutes les fritures du réseau téléphonique nerveux : phosphènes, fourmillement rétinien, murmures auriculaires, et ainsi de suite) est suffisant pour nous permettre l'ébauche brusque d'une caractérisation skeuologique ; laquelle

et oublie aussi que pour Taine tout fait psychique, et en particulier l'image, est un *effet de masse*, une résultante globale, ou plus exactement une interprétation conscientielle d'ensemble, d'un fourmillement subconscient de « petits chocs ».

1. Nous croyons qu'on peut évoquer avec un fruit particulier sur la question de l'image : Philippe, P. Marie, Moutier, Ebbinghaus, Bühler, Piéron, Spaier ; et, en général, tous ceux qui ont insisté, soit sur le caractère fantômal et évanescant de l'image, soit sur l'importance des opérations actives d'une pensée interprétative et de véritable valeur spirituelle dans l'imagination.

d'ailleurs s'arrête forcément presque aussitôt, car il est rare que les dispositifs d'excitation subjective soient suffisamment stables, pour permettre un maintien durable ou plus exactement un recommencement presque constant de cette caractérisation, d'une façon analogue à ce qui se produit dans la perception. Le cas a lieu pourtant dans la production des images eidétiques ; et aussi pour les images qui accompagnent le réveil, après un sommeil court et peu profond. Ce dernier cas est intéressant et frappant. En effet, il se termine (et d'une façon constante si l'on est suffisamment attentif) par une réduction brusque de l'imagination à son matériel sensitif, qui est bien instructive.

Soit (pour prendre les circonstances les plus favorables) un homme qui, fatigué, sommeille quelques instants seulement, et qui jouit de son sommeil. Le plaisir de se sentir à l'état de sommeil se goûte particulièrement dans le fait d'éprouver l'attitude du rêve ; et de meubler le vague de la conscience d'illusions, telles que, par exemple : un ciel avec des nuages, un oiseau qui passe, un parc où l'on marche près d'un étang, le réveil se produit : et l'abandon de l'attitude de sommeil, avec ses bienfaits de repos et de réfection, se traduit par la disparition de la caractérisation skeuologique ; ainsi que de la propension à *vivre mentalement* dans son décor d'image, le tout constituant une expérience nette de cette espèce d'écrasement (analogue à celle du mythe du vide ; mais réelle celle-là) cette sorte de brusque réduction qui fait disparaître la qualité et la fonction imaginative en même temps que la lucidité conscientielle de l'image<sup>1</sup>. Et cela à tel point qu'il est très difficile alors de reconnaître dans le champ visuel<sup>2</sup> les linéaments subsistants — une

1. Contrairement à l'opinion de Taine, au sujet de la *réduction* de l'image par rapport à la perception, nous dirions volontiers au contraire que ce qui caractérise et pose concrètement l'image en tant que telle, c'est de *n'être pas réduite*.

2. On y parvient, soit par un entraînement introspectif, soit par l'usage de dispositifs expérimentaux tels que la présence d'un vaste écran neutre (gris pâle). La meilleure expérience est de se placer, en état de privation de sommeil (après une nuit blanche) dans un fauteuil à dispositif empêchant l'endormissement long (suspension strangulante), en face de l'écran. A chaque réveil, la projection et la *réduction* d'un rêve sur l'écran est patente. D'autre part, on observe aisément qu'il n'y a pas de rêve (c'est-à-dire pas de conscience) sans dilatation architectonique du donné sensoriel subjectif. Tous ces faits ont évidemment leur intérêt par ailleurs, à propos de l'image eidétique, qui nous paraît bien risquer d'être une interprétation de rêve *commençante*, de telles projections. Mais nous n'osons rien affirmer, n'ayant pas là-dessus de documents suffisants.

Nous faisons porter sur ce point des expériences entreprises, au laboratoire de psychologie expérimentale de la Faculté des Lettres de Lyon, avec le concours du groupe des étudiants en psychologie.



plage claire près d'une plage sombre, avec un contour de séparation rappelant confusément celui des nuages, ou du rivage de l'étang, et ainsi de suite, qui ont servi de base à l'illusion. Quelquefois, pourtant, la netteté du dispositif chromatique ou lumineux est assez grande pour qu'il ne soit pas possible de le méconnaître. C'est ce qui a donné lieu à l'erreur d'observation <sup>1</sup> clinique des images mentales produisant des images consécutives ; la prétendue image consécutive étant simplement la permanence de l'état rétinien qui a d'abord donné texte à l'illusion représentative.

Projection dans la troisième dimension, dira-t-on. Soit. Mais le terme de projection est abusif ; et il s'agit d'une dimension toute intérieure, sans aucune extériorisation ni aucune *efférence* véritable ; d'une dilatation non appuyée sur les indices sensoriels qui accompagnent la perception de la troisième dimension. Ce sera donc, si l'on veut, sur une notion de la troisième dimension que s'appuie une telle dilatation ; mais il n'y a là aucune notion conceptuelle en jeu, mais une actualisation affective ; et l'on ne peut s'exprimer rigoureusement qu'en parlant d'une information d'une organisation architectonique de la donnée sensorielle subjective selon les trois dimensions. Si nous insistons sur ces points, c'est d'abord parce que les célèbres instances bergsoniennes, sur la tendance à spatialiser (à tort) le psychique, feraient facilement illusion, si l'on ne songeait qu'une telle spatialisation est, non pas un fait de mauvaise description et d'erreur introspective ; mais un fait réel, constituant une action effective de la conscience. C'est, en second lieu, parce que cette voluminosité toute subjective est identiquement la même que celle que se donne la pensée, lorsqu'elle distingue et organise sur divers plans les composantes représentatives de ses plus abstraites conceptions. Un édifice de pensées pures, tel que ceux qui s'élèvent dans l'obscur d'une âme méditative, classant et rangeant les matériaux idéatifs d'un monument conceptuel, se donne de telles amplitudes par la séparation, l'éloignement réciproque des éléments mis en relations complexes d'ordre. Ce ne sont donc pas des dimensions spatiales à proprement parler, dont il s'agit, mais des dimensions formant un système assez complexe pour équivaloir à un espace ; c'est-à-dire une dimensionalité cosmique, indispensable à l'organisation de la conscience ; et dont

1. FÉRÉ.

sans doute l'organisation spatiale de la représentation n'est qu'un cas particulier. Mais il n'importe. Le point essentiel, c'est l'importance de cet arrachement, de cette séparation des états psychiques les uns d'avec les autres, comme signe en effet immédiat de l'organisation architectonique qui leur confère leur signification. Ainsi ces abîmes de l'imagination, dont il faut bien qu'on parle, enfin, comme d'une réalité d'expérience, sont des produits de sa grandeur ; et sa grandeur est un produit de l'arrangement de sa matière selon l'art. Cette pauvre et insignifiante matière ne serait rien par elle-même, sans cet art ; qui reste en fin de compte la véritable matière, réflexivement saisie sous cette détermination possessive de l'*imaginatif* pur. La qualité imaginative, l'essence de l'imaginer, ou plus solidement (car nous tenons, et pour cause, à ce vocabulaire) l'*éthos* de l'imaginer <sup>1</sup> n'est qu'un saisissement réflexif, une caractérisation par retour réflexif de la pensée sur son art propre.

\*  
\* \*

Mais plus que dans l'imagination représentative, c'est dans le cas, presque plus simple, de cette imagination structurée avant tout en dimension temporelle — c'est la mémoire — qu'on observe nettement la fonction et les moyens d'une telle distension cosmique active, produit d'un art qui se saisit lui-même sous des espèces possessives. C'est là peut-être que se vérifie le mieux cette distension idéale de la pensée, parfaitement distincte de sa dimension historique ; et les faits parlent d'eux-mêmes : on peut presque se contenter de les donner comme une sorte de conclusion vérificative de ce qui précède.

Il est à peine besoin de rappeler : premièrement, qu'un souvenir est un fait présent, localisé par rapport à l'idée présente d'un passé ; deuxièmement, que toute cette construction cosmique actualisée dans l'état présent de la pensée, définit et désigne par son intention (style husserlien) un original idéal supposé là-bas très loin dans une enfance, ou tout près, hier, tout à l'heure, peu importe ; mais toujours au dehors ; et enfin, troisièmement, que l'identité substantielle, chosale, de toutes les restaurations, ou instaurations de l'image souvenir en remontant jusqu'à la perception initiale (ce qu'on nomme conservation du souvenir) ne constitue

1. Prendre ici *ethos* dans le sens de la théorie musicale : *ethos* des modes.

nullement un fait, mais seulement une hypothèse explicative, grossière d'ailleurs, mauvaise et presque contradictoire, destinée à légitimer notre confiance dans la sécurité continue de notre vie psychique, telle qu'elle apparaît à cette lueur. On pourrait aisément tourner en raillerie le problème de l'explication de ce prétendu fait de la conservation des souvenirs, lorsque ce fait n'est lui-même qu'une hypothèse explicative ; et si l'explication a besoin d'explication, c'est qu'elle est mauvaise. En vérité, il n'y a pas conservation du souvenir, mais recommencement périodique d'une même instauration d'image ; et tout le problème psychologique est de comprendre le « jugement d'antériorité » par lequel nous répudions du moment présent une image qu'il contient, pour la tenir à une grande distance de ce présent, dans la dimension de l'« autrefois ». Si le souvenir se conservait, il serait toujours présent, toujours actuel ; mais il ne l'est pas. Et c'est ce maintien à distance, cette puissante dilatation du moment présent de façon à lui faire conquérir une grande distension dans la dimension de l'autrefois, qui constitue le fait à expliquer. Mais que ce soit là un fait, on ne peut le nier, surtout si l'on songe que l'on ne localise pas un souvenir par rapport au passé réellement vécu, mais à ce qu'on croit savoir (même erronément) de son passé <sup>1</sup>.

Il y a là, assurément, un effet de perspective <sup>2</sup>. Mais dire cela, c'est ne rien dire, ou du moins c'est commenter la question par la question ; et la présenter simplement sous un aspect plus familier, plus concret. Il n'y aurait nul effet de perspective, s'il n'y avait pouvoir de réaliser l'illusion, c'est-à-dire, de classer le contenu de l'instant présent sur divers plans tenus distincts les uns des autres. Une synthèse (ou un syncrétisme) qui réunit le contenu de l'instant mental présent en un ensemble dont les parties se fondent les unes dans les autres et ne font qu'un tout, mais cette synthèse on ce syncrétisme s'accompagnent d'un vif et efficace effort inverse, pour maintenir à distance les uns des autres et ainsi activement séparés les principaux groupes de ces éléments. La pensée s'articule, se dilate, s'agrandit et s'arrête sur un dispositif vastement monumental, où la forme de la succession n'est pas le lien qui

1. Sur tout cela, cf. Dromard et Albis, Abramowski, Janet, Dehove et Guillaume.

2. L'expression, souvent employée, est particulièrement référible à GUYAU *Gen. Id. T.*, p. 8.

assemble et unit, mais au contraire qui distend ; qui soutient et durcit dans son statut final la disjonction, la non-interprétation, péniblement obtenue, des éléments. Assurément on peut signaler, dans la notion complexe et complète de temps psychique, un autre élément que celui de cette distension dimensionnelle. On peut faire état, en parlant de durée psychologique, d'une forme de la succession perpétuelle ; d'une intuition du changement, réellement supposée incluse dans chaque moment de la vie psychique ; et qui serait la vraie forme du « Je pense » ; l'acte constitutif de l'unité originaire de l'aperception. Ce temps-liaison, ce *temps-accession*, ce temps, perpétuelle et constante intégration de déterminations nouvelles à un sujet constant, et qui se transporte ainsi à travers un perpétuel et nouveau présent, ne s'élève à l'instauration intérieure d'une durée continue, à la constitution de la durée temporelle d'un être, qu'à condition qu'y soit introduite, combinée, forcée, la forme d'un *temps-distension*, la forme d'une dimension, d'une disposition diastématique de cette durée.

Le temps, durée vécue, sentie, perpétuellement et actuellement éprouvée comme changement et innovation, comme enrichissement ; le temps, polarisation perpétuelle du présent, saisi comme adjonction de faits nouveaux à un tout déjà constitué, appelle d'autre part, comme sa contre-raison nécessaire pour aboutir à une vie véritable et à l'expérience effective de cette vie comme succession ; appelle, dis-je, un temps, loi d'ordre des attributs divers d'un même sujet. Ce sujet se perçoit, jeune et adulte ou même vieux ; situé ici et situé là ; et ce désordre, défi au principe, ou plutôt au besoin de la non-contradiction, devient ordre et intelligibilité par l'invention ou la découverte, par l'organisation d'une architecture de la durée vécue ; c'est-à-dire à l'aide des formes en longueur de temps, qui permettent la mise en ordre de cet amas implexe d'attributs divers. Or le sentiment de cette architecture ou plutôt de l'art qui la gonfle, qui la soutient, qui en fait la puissance, ce sentiment devient chose particulière et toute caractéristique là où il se saisit de cet art pur sur les vides de sa distension, sur ses plages creuses, sur ses abîmes, sur son *chasma* <sup>1</sup>. Ce bâillement noir des intervalles, vécus à vide, du temps, tous ceux qui sont sujets à

1. *Χάσμα* ; solution de continuité ; abîme. *Χάσμα* : bouche ouverte, bâillement. Nous songeons, bien entendu, à Hésiode.

l'angoisse de deux heures du matin le connaissent bien ; à l'heure où la distension des souvenirs révèle le mieux le creux de la vie. Et c'est pourquoi, comme on sait, « un cœur tendre, qui hait le néant vaste et noir »... Mais nous avons tous lu Baudelaire, et nous avons tous douté en cet endroit <sup>1</sup> si ce cœur tendre, qui « du passé lumineux recueille tout vestige » peut jamais arriver à combler ce néant qu'il hait, à force de susciter et de susciter encore des souvenirs, dans l'espoir de combler le trou du temps perdu, ou vécu. Car vivre le temps ou le perdre, c'est une même chose. Mais à tout moment, et dans le fonctionnement le plus usuel de la mémoire met en jeu ce sens du temps vécu à vide, maintenu en distension. C'est une bonne plaisanterie, que de parler de localiser un souvenir, en « comptant d'autres souvenirs dans l'intervalle ». C'est parce qu'il y a un intervalle ressenti, qu'on peut s'efforcer de le combler en suscitant des choses, tant bien que mal caractérisées comme souvenirs, dans ce bâillement. Nostalgies diverses des divers passés, sentiment du temps évanoui, écoulé ; consolation du « *nevermore* », obtenue en répudiant comme presque étranger maintenant pour nous l'être d'autrefois qui a vécu le temps regretté ; et regret même, tout simplement, sont autant de modes de cette détermination possessive du néant du passé, dont l'angoisse nocturne tout à l'heure rappelée n'est qu'un des cas les plus purs <sup>2</sup>. Qu'il suffise d'avoir indiqué l'homogénéité de ces faits, avec ceux qui ont été montrés plus haut ; et comme la fonction de mémoration apparaît dans la pensée, et se donne son objet, en l'absence de toute matière de cet objet, par un structuration architectonique, par un art qu'elle réalise en elle, et qui la fait ce qu'elle est. Ce qu'elle est : non plus plate existence psychique de ce qui est effectivement dans la pensée ; mais cosmos aux abondantes richesses spirituelles virtuelles ; richesses rendues possibles par l'établissement de ces vides à remplir, résultat de l'organisation de cette pensée. *Quand la pensée se fait*

1. *Harmonie du Soir*.

2. Un amateur de métaphysique pourrait essayer d'expliquer le réveil brusque de cette angoisse, en disant que, comme, selon Descartes ou Leibniz, on ne saurait être sans penser, le vide nocturne du sommeil sans rêve est un commencement d'anéantissement, ou tout au moins une menace brusque d'anéantissement ; et que le réveil est alors comme un sursaut vital. Mais c'est là pure métaphysique. En réalité, une mauvaise fin de digestion, ou un foie en difficulté, ou une respiration gênée, sont cause du réveil. Mais ce réveil au milieu du vide conscientiel, et l'effort pour ressaisir et ordonner une vie conscientielle *démeublée*, constitue un excellent ensemble de circonstances, pour arriver à une bonne possession d'une distension temporelle vide.

*mémoire*, elle crée pour elle des possibilités de richesses virtuelles ; et elle se fait mémoire, en s'organisant par art, selon des formes qui comportent distension en distances de durée, de son contenu.

\*  
\* \*

Les dimensions de cette étude ne nous permettraient pas l'examen (ce serait tout un livre) de tous les rapports de caractérisation et de *situation* logique des idées, des pensées, des propositions de pensée pure, les unes par rapport aux autres. Ces rapports montreraient comment la pensée se donne à elle-même encore de nouveaux espaces, et des grandeurs cosmiques selon une dimension purement rationnelle. Qu'il suffise de l'évidence dès maintenant acquise, au sujet des choses de ce domaine, par ce que nous ont montré les régions déjà envisagées de la pensée : c'est qu'en effet de tels monuments de pensée sont dimensionnels, qu'ils sont, plus encore peut-être qu'aucune sorte autre d'édifice, riches en étendue génératrice de densités spirituelles ; et que cette étendue est faite de cette distension par où la pensée sépare, en les arc-boutant l'une à distance de l'autre, les diverses oppositions <sup>1</sup> de ses conceptions. Or à telle âme primitive, à qui suffisent pour tout classer, deux essences, celles du sacré ou du profane ; ou celles de l'ami et de l'ennemi ; ou celles du dur et du mou ; un plan de séparation suffit pour tout penser en cet ordre. Mais si l'on songe à l'énorme réseau délicat de toutes les oppositions et relations diverses qui font ces monuments de pensée, mettons : le système d'Aristote, ou celui de Descartes, ou celui de Leibniz ; on voit comment ce sont de vrais mondes qui s'engendrent ainsi. Il n'y a pas de relation sans séparation du syncrétisme des termes. Il n'y a pas de pensée digne de ce nom sans réseau de relations. Et nous nous contentons d'évoquer, en concluant, tout ce réseau d'une architecture de la pensée instaurée, en rappelant que la pensée détermine ainsi sa propre vertu d'avoir un contenu, en se faisant monde ; et monde en se faisant séparée d'elle-même ; et séparée d'elle-même en cessant d'être amorphe, pour s'adapter à la nature for-

1. Nous citons ici l'opposition, parce qu'elle est la première, initialement, des catégories de la logique instaurative ; la médiation, le redoublement, et ainsi de suite venant à leur rang ensuite. Mais ce n'est pas le lieu ici de détailler cette logique.

melle, loi découverte dans l'effort et les conditionnements éprouvés, de la conquête de l'existence lucide.

\* \* \*

Car il s'en va temps de conclure. Et si toute cette ébauche a des conclusions, elles seront à peu près sans doute celles-ci :

Les déterminations de la pensée à être telle ou telle sorte de pensée, mémoire, souvenir, jugement, et ainsi de suite, ne sont pas des qualités, sortes d'essences en teinte plate, ou couleurs peintes sur l'écran mince des existences psychiques.

Elles sont, ces déterminations, en tant qu'elles ont un aspect qualitatif, l'*ethos* divers des modes de structure artistique de la pensée ; elles procèdent d'un retour réflexif et affectif de la pensée sur la réussite de son art.

Et la réussite de cet art est ce qui réellement constitue la pensée en un cosmos se donnant à lui-même un contenu virtuel ; et c'est : la distension de la pensée selon la vertu des formes, lois nécessaires, et éprouvées en cette action, de l'accession à un degré plus intense de lucidité.

Et là où il n'y a nulle matière pour soutenir et concrétiser ces choses virtuelles, c'est son propre art, c'est l'art lui-même (l'art en son essence philosophique) dont la pensée prend conscience dans les déterminations de son néant.

L'art, seule expérience en effet que nous puissions avoir, de l'émergence d'un être hors du néant ; l'art, seule rencontre solide que puisse faire la pensée, lorsqu'elle va réflexivement à la rencontre de cet émergence d'un être.

Tout en tout, c'est la condition d'une sorte d'existence, peut-être ; mais d'une sorte obscure, et bien ressemblante à un pur néant. Pour devenir lucide, la même réalité doit s'écarteler sur le cadre formel, qui en sépare les parties les unes des autres, tout en les laissant communicantes entre elles. Or, ce faisant, elle ne s'appauvrit pas : elle s'enrichit. Elle se donne des espaces nouveaux, des profondeurs ; où elle peut trouver le besoin et l'indice d'existences nouvelles, à appeler à leur tour hors du néant, pour être menées selon l'art à la clarté de l'existence plénière. Et ainsi s'instaure tout un univers.

Étienne SOURIAU.

## SUR QUELQUES CATÉGORIES KIERKEGAARDIENNES : L'EXISTENCE, L'INDIVIDU ISOLÉ, LA PENSÉE SUBJECTIVE<sup>1</sup>

### I. L'EXISTENCE.

A force de connaissances, dit Kierkegaard, on a oublié ce que c'est qu'exister ; on n'a pas oublié seulement ce que c'est qu'exister religieusement, mais ce que c'est qu'exister humainement (VI, p. 321). Socrate était un existant<sup>2</sup>. Et même le philosophe grec moyen. L'énergie de pensée de ce philosophe grec moyen, l'énergie avec laquelle il vivait sa pensée, semblerait aujourd'hui le fait d'un exalté, presque d'un fou. Les philosophes grecs étaient

1. Les citations de KIERKEGAARD sont empruntées à ses œuvres complètes (édition Schrempf). J'ai utilisé également ici : *Zwei Ethisch-Religiöse Abhandlungen*, 1902 ; *Begriff der Auserwählten*, 1926 ; *Religiöse Reden*, 1922 ; *Ueber den Begriff der Ironie*, 1929 (édition Schaëder), et parmi les études sur Kierkegaard : BARTHOLD, *Zur Psychologie der Sünde* (préface), 1890 ; DELACROIX, *Revue de Métaphysique*, 1900 ; NIEDERMEYER, *Kierkegaard und die Romantik*, 1909 ; REUTER, *Kierkegaard's religions-philosophische Gedanken in Verhältnis zu Hegel's religions-philosophischem System*, 1914 ; BOHLIN, *Kierkegaard's dogmatische Anschauung*, 1927 ; GILG, *Kierkegaard*, 1926 ; GEISMAR, *S. Kierkegaard*, 1927 ; VOIGT, *S. Kierkegaard im Kampf mit der Romantik, der Theologie und der Kirche*, 1928 ; SCHREMPF, *S. Kierkegaard*, 1927-1928 ; PRZYWARA, *Das Geheimnis Kierkegaard's*, 1929 ; VETTER, *Frömmigkeit als Leidenschaft*, 1928 ; RUTTENBECK, *S. Kierkegaard*, 1929 ; E. HIRSCH, *Kierkegaard-Studien*, fascicule II, 1930 ; THUST, *S. Kierkegaard*, 1931 ; HAECKER, *Der Begriff der Wahrheit bei S. Kierkegaard*, 1932.

2. Kierkegaard établit une distinction, même en un sens une opposition entre la pensée socratique et la pensée platonicienne ; Platon est le philosophe de la réminiscence ; Socrate est le philosophe de l'ignorance. Cette ignorance signifie que la vérité, précisément parce qu'elle se rapporte à un existant, reste pour lui un paradoxe (VII, p. 276). L'ignorance socratique est le symbole affaibli, le pressentiment de ce que sera le scandale chrétien. D'autre part, cette affirmation d'ignorance se complète, sur un point, par une affirmation de connaissance : « La seule réalité au sujet de laquelle un existant n'est pas borné au savoir, c'est sa réalité propre » (VI, p. 15, 19). La maxime socratique retrouve toute sa vérité, mais à condition d'être transformée de telle façon que la connaissance cesse d'être connaissance pour devenir vie ou passion. L'idée d'une subjectivité essentielle et d'une vérité qui dépasse la subjectivité sont, pour Kierkegaard, toutes deux contenues dans le socratisme.

des existants, vivant, creusant leur pensée ; les philosophes d'aujourd'hui sont des professeurs. Or l'important est moins de savoir si nous avons une pensée mûre ou irréfléchie que d'exister, au sens que Kierkegaard donne à ce mot.

Et sans doute il est difficile pour lui de faire entendre ce qu'il signifie par existence ; car cela ne peut pas se communiquer comme un savoir (VI, p. 321). Du moins pouvons-nous nous aider d'exemples. Hamann, Jacobi, ont essayé de dire ce qu'est l'existence (VI, p. 322). Socrate a donné le modèle d'un existant. Le christianisme se rapporte à l'existence ; il est détermination existentielle (VII, p. 244) <sup>1</sup>. La tâche que Kierkegaard s'assigne, ce sera de diminuer dans l'humanité l'abondance de savoir, et de réapprendre à l'homme ce que c'est qu'être un homme (VI, p. 328). On ne peut pas mettre l'accent sur l'existence avec plus de force que nous ne l'avons fait, écrit-il (VI, p. 283).

Nous vivons aujourd'hui dans l'abstrait ; et c'est même pour cette raison que l'abstrait a perdu sa valeur. « En Grèce, comme d'une façon générale dans la jeunesse de la philosophie, la difficulté consistait à aller jusqu'à l'abstrait, à délaisser l'existence. Maintenant le difficile, c'est l'inverse ; le difficile, c'est d'atteindre l'existence ».

Exister, c'est être un individu ; l'abstrait n'existe pas (VII, p. 28) ; et être un individu, c'est choisir et se passionner ; l'existence est le moment de la décision et de la passion (VII, p. 288, VII, p. 10).

1° *Le choix*. — Le moi n'est pas en effet une identité abstraite, il est essentiellement relation, relation avec le moi (IV, p. 133 ; VII, p. 127). Il est ce fait même qu'il y a un tel rapport entre lui et lui (VIII, p. 10). Kierkegaard pour définir le moi emploie souvent des formules hégéliennes (VIII, p. 26) ; mais l'important, dans ses définitions du moi, c'est l'idée de ce rapport réciproque interne, non pas contemplé comme dans l'hégélianisme (du moins tel qu'il le conçoit) mais vécu d'une façon intense, cette idée d'une relation vivante avec soi, toute différente d'une synthèse.

1. Cf. SCHELLING. Dans la philosophie positive, un « *tua res agitur* » est toujours prononcé. La philosophie positive a toujours à faire avec l'existence présente, II, 3, 171, 172. Cf. SCHLEGEL *Fragments*, Jena, 1904, p. 148. Si la personnalité n'est pas seulement comme un des mondes possibles de Leibniz un simple prétendant à l'existence, mais est une véritable existence. (Ce dernier texte est cité dans NIEDERMEYER, p. 11.)

L'intériorité sera non pas abandon comme cette intériorité féminine qui n'est qu'un faible degré d'intériorité (VI, p. 361), mais intériorité tendue.

On voit la place de l'idée de liberté chez Kierkegaard ; il s'agit non d'être ce qu'on est, mais de devenir ce qu'on devient ; être déterminé, ce ne serait pas être un moi <sup>1</sup>. Kierkegaard a été avec Lequier le théoricien de l'alternative et du dilemme ; et chez tous deux, cette insistance sur le dilemme est liée à l'idée de responsabilité <sup>2</sup>. La liberté, voilà ce qu'il y a de grand, d'immense dans l'homme <sup>3</sup>. Exister, c'est être plein de la passion de la liberté (III, p. 189, 190.)

L'important est moins ce que l'individu choisit que le fait qu'il choisit, et ainsi se choisit lui-même (Cf. Vetter, p. 180).

Il y a en effet une décision morale qui consiste à se choisir soi-même, à s'approprier ce contingent que l'on est, à prendre sur soi sa propre particularité, à faire de nécessité liberté et vertu, à vivre dans le concret et dans le temps, à se choisir comme produit et par là à se produire (et ceci est à rapprocher de la théorie de la reprise de soi, de la reduplication, de la « répétition <sup>4</sup> »).

Mais on ne s'approprie soi-même réellement qu'en limitant ce qu'on s'approprie, en se simplifiant. Ce sont les enfants qui pensent une multitude de choses ; le penseur subjectif se contente de quelques pensées, d'une seule pensée. Socrate n'a qu'une pensée ; le mouvement de l'infinité consiste à approfondir une seule idée (III, p. 36, VI, p. 193) <sup>5</sup>.

1. Il faut cependant que le moi, dans la limitation qu'il s'impose à lui-même, se conforme à sa nécessité profonde.

2. Kierkegaard s'était occupé dès 1834 du dogme de la prédestination, pour le critiquer et le limiter. Cf. REUTER, p. 40 et page III, 53, A 118 (1841), III 88 A, 214, 1840 et 20 août 1838.

3. La décision nous est à la fois imposée et abandonnée ; c'est Dieu qui nous abandonne la liberté de choisir, et nous impose la nécessité de choisir.

4. Ce que l'on pourrait appeler le problème du choix avait assez tôt préoccupé Kierkegaard. « Le sens de l'histoire n'est pas qu'il doive être annulé ; mais que l'individu doit être libre sous lui, et, aussi joyeux en lui. Cette unité du métaphysique et du contingent réside déjà dans la conscience de soi. Je deviendrai conscient de moi dans ma valeur éternelle, dans ma nécessité pour ainsi dire divine, et dans ma finitude contingente (à savoir que je suis cet individu déterminé, né dans ce pays, en ce temps, sous l'influence multiple de toutes les circonstances changeantes). Et ce dernier aspect ne doit pas être négligé ; bien au contraire, la vraie vie de l'individu est leur apothéose, qui consiste en ce que le divin se retrouve dans la finitude » (4 juillet 1840).

5. Schlegel avait insisté sur cette idée de limitation. De même Solger. Sur ce dernier, voir le *Concept d'Ironie*, p. 268, « chercher sa vérité dans la limitation ». Kierkegaard rapproche cette idée de l'idée de Goethe. Sur l'ironie, comme puissance de limitation, voir le *Concept de l'Ironie*, p. 273.

C'est parce que sa tension subjective l'unifiera, que l'existant sera dans la vérité ; car la vérité consiste à vouloir une seule chose ; il s'agira de revenir de l'existence comme dispersion dans le temps et dans l'espace, de l'existence comme extension, à l'existence comme tension. Gagner en extension, c'est perdre en intensité, et retrouvant une profonde formule de Plotin, Kierkegaard écrit : Toute addition est soustraction ; plus on ajoute, plus on retire.

Par là même que je m'unifierai, je tendrai vers ce caractère original, ou plus exactement originaire, qu'il me faut conquérir ; l'existant reculera, remontera vers son origine, vers sa nouveauté éternelle, au-dessus du temps, et s'efforcera de plus en plus de coïncider avec elle (V, p. 102<sup>1</sup>). Tout véritable développement est un retour en arrière (Geismar, p. 428). De même, il faut retrouver nos premiers instants, les commencements de nos sensations, de nos sentiments ; les premiers instants ont une valeur que n'ont pas les autres ; ils sont séparés de toute la série.

L'existant possède ce que les hommes de notre temps ont si rarement, le caractère d'authenticité, de jeunesse sérieuse. Il y a en nous une source jaillissante dont nous pouvons entendre le léger bruit, — léger et profond — quand le reste de la création fait silence ; dans le doux et invincible bruissement de cette source réside Dieu.

Par le culte du primitif et de l'authentique, nous pourrions être recouverts du réseau éclatant de la rosée première<sup>2</sup>. Nous arriverons au royaume du nouvel immédiat, de l'immédiateté mûrie (VI, p. 231, 259, 307, VII, p. 211, 226, 227).

Au-dessus d'ailleurs de cette décision qui nous fait nous-mêmes, nous en apercevons une autre qui approfondit la précédente et qui la fonde : la décision à laquelle Dieu nous contraint en nous donnant à choisir entre le scandale et la foi.

2° *La Passion*. — Le dialecticien de l'existence sera à la fois imaginatif, volontaire et passionné.

1. Dans le *Concept de l'Ironie*, KIERKEGAARD disait qu'il faut, par opposition à l'état artificiel de l'espèce, retrouver le caractère absolu de la personnalité primitive. Soerate est pour Platon une individualité primitive de ce genre, une source de vie éternelle (p. 21, 167).

2. Kierkegaard, qui a exposé une « religiosité réfléchie », s'efforce d'être repris dans la simplicité primitive.

Aucune décision ne vaut, et même n'existe, indépendamment de la passion. Et de même, il n'y a pas de vraie passion sans décision, à condition d'entendre par décision non un choix tourné vers l'extérieur, mais une action interne (Ruttenbeck, p. 138).

Tu dois être inspiré, dit Kierkegaard ; car c'est cela qui est le plus haut (VI, p. 217). Toute âme généreuse est pour lui une âme romantique, et à son problème fondamental qui est aussi le problème fondamental de Nietzsche : comment devenir et rester noble ? il donnera comme réponse : on devient et on reste noble si on est passionné, c'est-à-dire, et c'est ce qui apparaîtra peu à peu dans la suite, si on maintient en soi les contradictions, et si on conçoit, ou plutôt si on accueille la venue temporelle de l'éternité. Nietzsche ne résoudra-t-il pas le problème de la noblesse d'une façon toute semblable, par l'idée de l'incessante contradiction interne, par l'idée de l'éternité du temps, et par l'idée de l'absurde ? Dionysos sera le Dieu déchiré et éternel d'un monde tragique.

La raison est-elle seule baptisée, et les passions sont-elles nécessairement païennes ? dit Kierkegaard en une phrase qui pourrait être de Blake. Et de même que Blake disait : la vertu est excès, il écrit : « *Le ne quid nimis* est le résultat de l'habileté dans le domaine du fini » (VII, p. 97). Pour qui veut servir un seul maître, l'exagération est nécessaire (XI, p. 138, 139). Exister, c'est être passionné ; le penseur « subjectif » (nous aurons à définir ce mot) possède, nous l'avons dit, imagination, sentiment et dialectique, mais surtout il possède la passion. Chez le dialecticien de l'existence, dialectique et passion sont liées. La passion transporte l'existant à une telle profondeur d'existence qu'il se trouve dans une union du fini et de l'infini qui dépasse l'existence (VI, p. 272, 278<sup>1</sup>). Nous sommes plus nous-mêmes que jamais et pourtant nous nous sentons infinis ; au point le plus haut de l'existence, au point le plus profond de l'intériorité, nous nous sentons au-delà du moi et nous avons atteint l'infini. Telle est l'intuition que Kierkegaard s'efforcera, tout au long de son œuvre, de formuler. Par l'existence à la transcendance. Par le défilé où je ne puis passer que seul, vers la hauteur qui domine tout. Per angusta ad augusta.

1. Cf. *Pap*, III 18, A 26, 1840. Peut-être dans cette affirmation de la nécessité de la passion, Kierkegaard en même temps qu'il se rattache au romantisme, ne fait-il que reprendre une vue de Feuerbach. « La passion est le seul critère de l'existence ». (*Werke*, II, p. 323).

Or il y a une passion de l'entendement : il s'agira pour nous de penser passionnément, avec un « intérêt » infini (VI, p. 250, 275, 277), d'être passionné de pensée, mais de pensée elle-même passionnée<sup>1</sup>. C'est cette passion de l'entendement dont nous aurons à déterminer peu à peu le caractère.

3<sup>o</sup> *Le Devenir*. — La passion, la décision sont des mouvements (Le paradoxe, ce sera ce que nous efforcerons sans cesse de saisir dans ces mouvements). On voit que s'il est toujours dangereux de donner une définition de l'existence<sup>2</sup>, néanmoins on peut dire que : exister, c'est devenir (VI, p. 275) ; et, d'ailleurs, le mouvement ne se laissant pas penser *sub specie aeterni*, définir l'existence par le mouvement, ce n'est pas la définir de façon conceptuelle. L'existence est temporalité, et sur ce point Heidegger plus encore qu'à Husserl ou à Bergson, se rattachera à l'enseignement de Kierkegaard. Le moi n'est pas quelque chose qui est, mais quelque chose qui sera, il est une tâche (VIII, p. 26). Il s'agit de se créer une conscience (*Pap.*, X A 51, cité Ruttenbeck, p. 140). On comprend par là que le problème de Kierkegaard n'est pas celui de la vérité du Christianisme, mais celui qui consiste à répondre à la question : comment deviendrai-je chrétien ? (Cf. Monrad p. 67). On n'est pas chrétien, on devient chrétien, et même il est plus difficile de le devenir quand on est né chrétien. Il faut d'abord mettre en doute son christianisme afin de s'en assurer. « Il en est ici comme de l'amour tel que Platon le comprend : besoin de posséder ce qu'on a » (VI, p. 205) ; et nous retrouvons ce que nous avons dit sur la reduplication. Il en va de même pour l'Église que pour l'individu. L'Église n'est pas triomphante ici-bas ; elle doit, elle devrait être militante. D'une façon générale, c'est dans la temporalité que tend à se réaliser, sans se réaliser jamais, l'union du fini et de l'infini<sup>3</sup>.

L'existant, celui que Kierkegaard appelle le penseur subjectif,

1. Il ne s'agit pas, en effet, de passion immédiate, de passion incircconscrite (*Pap.*, V, A 44, cité RUTTENBECK, p. 138) — celle qui s'exprime par la musique de Don Juan, — mais d'une passion qui a traversé la pensée.

2. Par rapport au concept d'existence, dit Kierkegaard, cela révèle toujours un tact sûr de n'en pas donner de définition ; la définition, ici particulièrement, transforme le défini, en fait quelque chose d'étranger (V, 146).

3. En ce sens, on peut dire que Dieu n'existe pas ; ce sera par un paradoxe que Dieu pénétrera dans l'existence.

sera donc dans un devenir constant<sup>1</sup> (Cf. Delacroix, p. 466). Il sait, comme l'a dit Lessing, que si Dieu avait dans sa main droite la vérité, et dans sa main gauche l'effort constant vers la vérité, c'est celle-ci qu'il ouvrirait. L'œuvre entreprise par Lessing contre la philosophie des lumières, Kierkegaard la continue contre le dogmatisme hégélien (Cf. Vetter, p. 251). Le penseur objectif n'accorde d'importance qu'aux résultats ; le « penseur subjectif » sait que l'effort continu est la seule chose qui n'enferme pas d'illusion (VI, p. 205), d'autant que là où c'est le temps qui est le problème et la tâche, c'est une faute d'avoir fini avant le temps (VI, p. 241). Il construit constamment dans sa pensée cette existence qui est la sienne et dissout toute sa pensée en devenir (VI, p. 161, 172, 175). Parce qu'il est un esprit existant infini, il sera un esprit négatif ; tel fut Socrate. Il sera caractérisé par un devenir et un effort infinis, un devenir et un effort vers l'intérieur.

Le penseur subjectif, tout entier temporel, mais par le temps, s'efforçant de saisir l'éternel, unit le temps et l'éternité, le fini et l'infini, et sa pensée, sœur de l'amour du *Banquet*, fille de Surplus et de Pauvreté, ne s'arrêtera jamais en un endroit déterminé.

La pensée subjective est une pensée éthique, ce sera là une autre façon d'affirmer son caractère de devenir, et la prééminence en elle de l'avenir. La pensée théorique se meut dans la possibilité (abstraite) ; la pensée subjective, la pensée éthique est plongée dans l'existence (VII, 15, Cf. Przywara, p. 19). Il n'y a plus ici contemplation objective, mais existence subjective.

Ce devenir sera un devenir discontinu, fait de sauts qualitatifs, de μεταβολαις εις άλλο γένος suite de révolutions, de crises, où il y a réellement création de quelque chose de nouveau, création de l'άλλο γένος (*Pap.*, X I A 361, cité Ruttenbeck, p. 215).

4<sup>o</sup> *L'incertitude. Le risque*. — Puisque l'existant est plongé si profondément dans le temps, et que l'éternel, se réfractant dans ce milieu mouvant, ne présente plus de lui-même que l'aspect d'avenir, et d'un avenir qui dépend des brassées de l'existant tendu vers lui, l'existant ne peut avoir de cet avenir, et par

1. Pour Socrate, dit KIERKEGAARD dans le *Concept d'Ironie*, il n'y avait rien de constant : « On peut dire de sa façon de se représenter la connaissance ce que l'Évangile dit de l'eau de Bethesda : elle ne guérissait que si elle était remuée » (p. 10).



là même de l'éternité, aucune certitude. Il doit risquer<sup>1</sup>. Plus que toutes les preuves de l'immortalité, l'incertitude de Socrate quand il risque et parie pour elle et court un beau danger, est gage d'immortalité<sup>2</sup> (VI, p. 277). Le penseur subjectif vit dans l'incertitude et le danger<sup>3</sup>. Chacune des crises dont nous venons de parler impliquera un acte de foi.

Quand il aura couru le risque, il sera transformé, du fait même qu'il aura accordé à l'absolu toute sa confiance, tout son amour. Dans ces crises dont est fait le devenir intérieur, « il n'y a pas de résultats » ; pourtant tout est transformé en intériorité.

Mais sur ses transformations propres, le penseur subjectif ne pourra pas porter de jugement, pas plus qu'il n'en peut porter sur les autres. Il ne jugera pas les autres (VI, p. 167<sup>4</sup>). « La réalité éthique d'un autre homme ne peut être connue que par la pensée, c'est-à-dire comme possibilité. » Le jugement porté sur un autre homme retombe sur celui qui l'a formulé (VII, p. 20, 21). Il ne se jugera pas lui-même ; car tout jugement est comparaison — et un jugement sur soi est un jugement sur un autre (VII, p. 214, 274). Aussi vivra-t-il dans l'angoisse, et retrouvons-nous son incertitude fondamentale. Je ne pourrai pas décider si je suis un chevalier de la croyance ou si je suis en état de tentation. Nul

1. De deux choses l'Une ne conclut pas ; cette absence même de conclusion constitue une polémique contre la vérité comme savoir ; un appel fait à la subjectivité (VI, p. 325). Peu importent les résultats extérieurs ; qu'il n'y ait pas de résultats, c'est là une preuve indirecte — la seule valable ici — que la vérité est intériorité.

2. KIERKEGAARD écrivait dans le *Concept d'Ironie* : « Cette insécurité de Socrate ne le trouble pas ; au contraire, ce jeu avec la vie, ce vertige, dans lequel la mort lui apparaît tantôt comme quelque chose de plein de signification, tantôt comme un rien, c'est cela même qui lui plaît » (p. 68). Mais il le voit encore unissant les contraires ; il insiste sur l'unité de la proposition disjonctive. Bientôt la proposition disjonctive sera moins vue dans son unité que dans la disjonction qu'elle impose ; l'incertitude va devenir risque.

3. Rien de plus certain, pense Kierkegaard, que l'essence immortelle de la subjectivité, mais rien de plus incertain ; car rien de ce qui touche au subjectif ne peut être objectivement certain. Et l'immortalité est la subjectivité élevée à sa plus haute puissance. « La question ne peut être résolue que par l'effort pour devenir subjectif ». Il ne peut y avoir pour un mortel, par rapport à l'immortalité, qu'une relation passionnée, incertaine, subjective. Il n'y a pas ici de représentation, mais des actes. L'immortalité se révèle à celui qui est intensément vivant et qui, par là, entre en elle.

4. Et lui-même ne pourra pas être jugé. Cf. *Concept de l'Ironie*, p. 5 : « Socrate n'a rien laissé grâce à quoi il puisse être jugé. Même si j'avais été son contemporain, il m'aurait été difficile de le saisir. » On trouve ici en germe ce qui sera chez Kierkegaard la théorie de l'incognito divin.

autre que moi ne peut le dire, et moi-même je n'en sais rien. Je ne dois rien en savoir ; avoir conscience d'être élu, ce serait encore me comparer à un autre.

## II. — LA SOLITUDE DE L'EXISTENCE : LA CATÉGORIE DE L'UNIQUE.

Peu à peu Kierkegaard arrivera à se former cette catégorie de l'Unique<sup>1</sup> qu'il oppose à toute la philosophie hégélienne<sup>2</sup> et qui est un autre nom donné à la catégorie de l'existant et du subjectif. On peut être baptisé en masse, mais la conversion n'existe que pour une âme seule (VI, p. 17). Dans les défilés de la croyance, le chemin s'ouvre pour l'individu et se referme sur lui. On ne passe qu'un à la fois. On ne passe qu'à condition de n'avoir ni guide ni compagnon (X, p. 80). L'individu développé spirituellement emporte avec lui dans sa tombe le secret de son développement (VII, p. 43). Ici nulle société, nulle socialité. Et s'adressant à cet Unique qu'il appelle de ses vœux, il écrit : « Qui tu es, je l'ignore ; si tu es, je l'ignore aussi ; et pourtant tu es mon espérance, ma joie et ma fierté ». Il invoque, il évoque ceux qui bientôt viendront donner à cette catégorie plus de tension éthique (X, 96). Il prévoit la venue de l'Unique, comme Nietzsche celle du surhomme. « L'homme spirituel est autant au-dessus de l'homme que l'homme au-dessus de la bête ». Il sait qu'il n'est pas l'Unique, comme Nietzsche sait qu'il n'est pas le surhomme ; « J'ai lutté pour y arriver ». Mais tandis que le surhomme est à venir pour Nietzsche, (en même temps que par l'éternel retour il est déjà venu), pour Kierkegaard, il est réellement venu, (en même temps qu'il viendra ; car l'éternité est à venir) ; et nous devons nous rendre contemporains de ce moment passé et futur, et le rendre présent. Ainsi cette catégorie ne peut être l'objet d'un exposé doctrinal ; elle est un pouvoir ; elle est une tâche, quelque chose qui n'est jamais donné ; une idée-limite. Et pourtant, en un sens, l'Unique n'a pas rapport avec l'avenir ; il est ce qui donne un

1. Nous traduisons ainsi, pour plus de brièveté, l'idée de l'individu pris à part, de l'individu isolé. M. Delacroix dans son article sur Kierkegaard a déjà employé le terme stirnerien : « L'unique ».

2. Déjà dans les *Broutilles Philosophiques* (VI, p. 193) KIERKEGAARD avait mis en lumière l'idée de l'Unique. Nous savons que, d'après lui, mieux vaut une seule pensée — au sens fort de ce mot — que beaucoup de pensées. L'Unique est synonyme d'infini. Höfding (p. 105) note l'emploi de l'expression dès 1843.

sens à l'univers, ce qui justifie le passé. « L'Unique n'a pas de rapport avec l'avenir, il est une conclusion ».

La catégorie de l'Unique est un art, plus grand que tous les arts ; (X, p. 97) car exister est un art.

Cette catégorie de l'Unique, par elle-même, constitue une critique de la plupart des valeurs acceptées ; elle est le marteau qui brise. Elle est négation du Système, de l'espèce, du panthéisme, de l'histoire (X, p. 96). Par elle, Socrate a dissous le paganisme ; par elle, Kierkegaard construit le chrétien ; elle est la catégorie chrétienne décisive (X, p. 92, 97<sup>1</sup>).

Si les hommes s'unissent, par là même ils sont dans l'erreur. « J'entends par foule le nombre, l'élément numérique, que le nombre soit celui des millionnaires ou celui des débardeurs » (X, p. 81). Un seul atteint le but, a dit Saint Paul. Toute foule est erreur et mal ; la multitude, la majorité est le signe de la fausseté (*Tot-schlagen*, p. 311). Aujourd'hui, tout est pourri : car tout est politique.

Mais être l'Unique, cela ne veut pas dire se distinguer des autres. Il y a une dialectique de l'Unique. Sans doute il arrive à Kierkegaard de dire qu'il faut aimer les différences, aimer ce qui sépare (XII, V, 5), mais il sait que l'Unique veut être un homme individuel existant dans le même sens où chacun peut l'être (VII, p. 53). L'Unique au sens religieux n'est en rien semblable au génie, à l'Unique au sens esthétique. Des expressions comme : une individualité extraordinaire, une individualité de premier plan, ne sont que des réminiscences esthétiques (VII, p. 53). La dialectique de l'Unique consiste dans cette ambiguïté même. dans ce passage de l'Unique esthétique différent de tous, à l'Unique religieux qui se sent le même que les autres (X p. 89, 91).

Un tel penseur reste résolument à l'intérieur de soi, seul avec sa terrible responsabilité, « silencieux comme la tombe et calme comme la mort ». Il se comporte par rapport à l'extérieur comme un mort. L'idée d'être « devant Dieu » est liée par Kierkegaard à l'idée de solitude. « Devant Dieu, tu n'as à faire qu'avec toi-même.... Seul devant Dieu.... Seul avec soi-même devant Dieu » (XI, p. 63. Cf. VIII, p. 80, cité Ruttenbeck, p. 133). Ruttenbeck a montré le

1. Ce qui distingue l'homme des animaux, c'est que l'individu ici n'est pas purement et simplement un produit de l'espèce et inférieur à l'espèce. L'Unique a une relation à Dieu que n'a pas l'espèce.

lien profond entre le théisme dualiste et l'individualisme de Kierkegaard « Dieu n'est là que pour l'individu » (E. P. 1854, p. 90, *Pap.* VII, A 139, Ruttenbeck, p. 133, 141).

Et cela d'autant plus que nous accédons à Dieu par la conscience du péché, et que la conscience du péché est ce qui isole d'une façon absolue.

« L'homme spirituel se sépare de nous autres hommes, parce qu'il peut supporter l'isolement » (XII, p. 59), bien plus parce qu'il exige l'isolement.

Rien de visible ne le distinguera ; car une expression visible de son intériorité serait contradictoire (VI, p. 308). On ne pourra même pas remarquer le silence qu'il garde<sup>1</sup>. Et Kierkegaard condamnera « l'intériorité malheureuse du Moyen-Age », respectable sans doute, élevée, mais semblable à cet amour où les amants sont constamment préoccupés de l'expression extérieure de leur amour (VII, p. 100).

Comme Novalis, comme Nietzsche, il célébrera le silence en quelques chants purs et profonds : « Ici croît le silence de même que grandissent les ombres de l'après-midi.... Comme je m'enivre de ce silence qui s'accroît à chaque minute » (IV, p. 17). Silence et noblesse, silence et authenticité sont unis. Le silence de la vie intérieure est une virginité (Cf. Geismar p. 71). C'est le bavardage qui perd les hommes. Savoir maintenir en soi une pensée, c'est la garder profonde et forte. On ne bavarde que sur les choses dont on n'est qu'à moitié assuré. Être décidé, être sûr de soi, c'est être silencieux (*Begriff der Auserwählten*, p. 182, *Tot-schlagen*, p. 276, 277). Être croyant, c'est être caché. L'âme ne prend son vol, seule se dirigeant vers Dieu seul, comme disait Plotin, que dans l'ombre de la nuit. « S'il y a un tiers qui est témoin que le croyant s'humilie devant Dieu, et si le croyant sait cette présence, le croyant ne s'humilie pas en réalité devant Dieu » (VII, p. 196 ; cf. X, p. 97).

### III. — LA PENSÉE DE L'EXISTENCE : LA PENSÉE SUBJECTIVE.

Ce n'est donc pas en nous tournant vers l'objectivité que nous atteindrons la vérité ; toute connaissance essentielle concerne

1. Cette invisibilité est l'aspect négatif de la « relation à Dieu », car elle est destruction de la personne par elle-même (VII, p. 150).

l'existence, et toute connaissance qui ne concerne pas l'existence est contingente et par rapport à nous indifférente. Telle est une des leçons de Socrate et peut-être la principale ; il y a plus de vérité dans l'ignorance socratique que dans l'objectivité du système hégélien entier. Car l'immanence subjective de Socrate est bien plus profonde que l'immanence objective de Hegel ; elle nous acheminera vers la transcendance. Cette intériorité socratique est l'analogue, à un échelon inférieur, de la croyance. Quand au lieu de l'incertitude, nous aurons l'absurdité, quand au lieu de nous, nous trouverons l'autre, l'ironie socratique se sera transformée dans le paradoxe chrétien.

La vérité objective serait la mort de l'existence ; exister objectivement c'est exister dans un état de distraction et d'éparpillement, ce n'est pas exister (VI, p. 351). Aussi pour quelqu'un qui existe est-il heureux qu'il n'y ait dans la voie de la vérité objective qu'approximation et jamais vérité.

Pour l'individu en devenir, la vérité ne peut être systématique et ne peut être intemporelle. Individu partiel, individu en devenir il attrapera des morceaux de vérité en devenir (VI, p. 272<sup>1</sup>).

Ce que nous avons peu à peu défini, en effet, c'est ce que Kierkegaard appelle la pensée subjective, par opposition à la pensée objective de l'hégélianisme. Deviens subjectif, dit Kierkegaard. On peut entendre par là d'abord qu'il s'agit de s'approprier la vérité, comme Socrate l'enseignait (V, 10), ensuite que la vérité n'est que là où l'existant la produit par son action, enfin et surtout que l'existence doit être tout entière tournée vers soi, tournée sur soi, et dominée par le souci de la béatitude éternelle<sup>2</sup>. Ce souci tire sa valeur non pas du fait qu'il serait dirigé vers la béatitude éternelle, conçue comme une sorte de chose, mais du fait qu'il est un souci infini, qu'en lui l'homme est infiniment personnellement intéressé pour son existence (VI, p. 118, 125). Par opposition au désintéressement du philosophe objectif, le penseur subjectif, le penseur religieux nourrit en soi un intérêt passionné pour son éternelle béatitude personnelle<sup>3</sup>. « Plus un individu est abstrait, moins il a de rapports avec la béatitude éternelle » (VII, p. 211).

1. Cf. sur ces points mon article, Hegel et Kierkegaard, *Revue Philosophique*, 1931, et *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses*, 1934.

2. Cf. DELACROIX, p. 464.

3. Or seul celui qui veut parier peut gagner le pari.

La pensée concrète est passionnément intéressée (VII, p. 2). Le penseur subjectif pense tout par rapport à soi ; il s'approprie tout ; il est en rapports constants et en rapports infinis avec soi<sup>1</sup>. Il est présence de l'être à soi-même dans le souci infini de soi.<sup>2</sup>

Il n'y a pas de vérité qui soit vérité si on la prend indépendamment de l'effort de l'être existant pour la penser<sup>3</sup> et du temps pendant lequel s'exercera cet effort. On peut avoir une « vraie » représentation de Dieu dans son esprit et pourtant prier dans l'erreur. On peut prier une idole, mais si on la prie avec toute la passion de l'infinité, on est plus près de la vérité que dans le premier cas ; on prie Dieu tout en s'adressant à une idole<sup>4</sup>. « Quand le *comment* (le mode) du rapport est dans la vérité, l'individu est dans la vérité, même lorsqu'il se rapporte à l'erreur. » Inversement se comporter d'une façon relative par rapport à sa fin absolue, c'est se comporter par rapport à une fin relative ; c'est nier la fin absolue (VII, p. 101). C'est donc le rapport, le caractère de ce rapport, qui est décisif, et non l'objet de ce rapport (VII, p. 97, 101, 106, 108). La vérité est dans la façon dont on affirme le rapport, dont on le vit, dans le rapport subjectif où on est par rapport à ce rapport, et non pas dans la proposition que l'on formule ; le *comment*, le mode du rapport détermine la matière, le contenu. Le *comment*

1. La théorie kierkegaardienne du moi se fonde et s'achève dans le sentiment de ce qui fonde et achève le moi, dans un intense sentiment religieux.

2. Kierkegaard a écrit qu'il n'y a de connaissance véritable que lorsque l'objet qui s'offre à moi me saisit intérieurement (II, 302, RUTTENBECK, p. 137). Mais ce n'est là que l'aspect objectif d'une autre affirmation : il n'y a de vérité que lorsqu'il y a vérité pour moi (RUTTENBECK, p. 137, 138). « Devant Dieu », « pour toi », ce sont là, comme l'a mis en lumière d'une façon remarquable RUTTENBECK dans le beau livre qu'il a consacré à Kierkegaard, deux expressions d'une même réalité, deux points de vue sur cette même réalité qui est : l'âme devant Dieu, Dieu devant l'âme. « La catégorie du « pour toi » par laquelle se concluait *De deux choses l'une*, c'est-à-dire la catégorie de la subjectivité, de l'intériorité, est précisément celle de Luther » (*Pap.*, VIII, p. 465, cité RUTTENBECK, p. 237).

3. Il serait intéressant à ce sujet d'étudier l'influence de Fichte sur Kierkegaard et peut-être faudrait-il mentionner Poul Möller comme intermédiaire. KIERKEGAARD écrit dans la *Dissertation sur l'Ironie* (p. 193) : « La conscience crée à partir de soi ce qui est le vrai ». De même dans le *Concept de l'Angoisse* : « La vérité est l'acte de la liberté. » « La vérité n'existe pour l'individu qu'en tant qu'il la produit par son action. » « L'intériorité n'est atteinte que par l'action. » Il reconnaît que ces formules sont très proches de formules fichtiennes ; mais il veut qu'on les prenne dans un sens beaucoup plus concret que celui dans lequel les prenait Fichte. La subjectivité abstraite, celle de Fichte, manque autant de subjectivité que l'objectivité abstraite (V, p. 137, 138, 141, 142).

4. Cf. Luther cité par Bohlin : C'est seulement la foi du cœur qui fait Dieu et l'idole.... Si ta foi est fausse, le Dieu est faux.

subjectif de la vérité est la vérité (VI, p. 278, VII, p. 21<sup>1</sup>). Ici lorsque le « comment » est donné, le « ce que » est donné par là même. « L'intériorité à son maximum est de nouveau l'objectivité » (*Pap.*, X<sup>2</sup>, A 299, cité Ruttenbeck, p. 227). Quelle que soit sa direction, pourrait-on dire, la violence de la flèche fait surgir le carré où elle vient, de toute sa vitesse, se fixer.

S'il y a un domaine de la pensée subjective, c'est bien celui de la religion. Ici, toute objectivité est impiété (VI, p. 163, IV, p. 433). Dieu est sujet et n'est présent que dans l'intériorité pour la subjectivité (VI, p. 275, 350, 351). A plus forte raison en est-il ainsi de la religion de la subjectivité par excellence, c'est-à-dire pour Kierkegaard comme pour Hegel, de la religion chrétienne. Au moment de la mort de Dieu, les morts se réveillent, et le temple est détruit. Dieu ne permet pas au temple d'être objectif, ni aux morts. Le prétendu chrétien qui ne fait qu'observer le christianisme à la façon d'un fait, ou lire la Bible comme un texte mort, est un pécheur. (« Celui qui rendit subjectifs l'inanimé et les morts, ces messieurs veulent le considérer objectivement ».) C'est que la « vérité objective » ne peut arriver qu'à des approximations, ne peut atteindre la certitude ; et c'est également, comme nous l'avons fait déjà entrevoir, que si, par impossible, les approximations s'achevaient, le problème même que l'on poursuit aurait perdu son intérêt. « La voie de la réflexion objective fait du sujet quelque chose de contingent, de l'existence quelque chose d'indifférent et d'évanouissant » (VI, p. 269).

De là l'importance de l'idée de « relation à Dieu » dans la théorie de Kierkegaard. Il s'agit de se rapporter à quelque chose de telle façon que ce rapport soit un rapport à Dieu (VI, p. 274). Il s'agit non du *quoi*, mais du *comment*, de même que dans la science ; mais le *comment* ici, c'est l'intériorité passionnée. C'est dire que ce rapport, on ne pourra le vivre que par la passion et non par l'intelligence. Si on vit par l'entendement, on ne vit que d'une

1. Cf. déjà dans le *Concept d'Ironie*, p. 146, le passage contre ceux qui trouvent leur repos dans « tel ou tel rapport fini avec la divinité » et dans *De deux choses l'Une* : « Dans le choix, il ne s'agit pas tant de choisir ce qui est juste que de l'énergie et de la passion avec laquelle on choisit. » (Cf. MONRAD, p. 57). Citons encore comme premières formes de la théorie du *comment* ces passages de la dissertation sur le *Concept d'Ironie* : « La joie du résultat a fait oublier de notre temps qu'un résultat n'a de valeur que s'il est conquis... Celui qui a un résultat en tant que tel ne le possède pas ; car il n'a pas la voie. »

façon relative, dans un monde de raisonnements, dans un monde d'avantages et de désavantages scrupuleusement pesés (IX, p. 102).

Vouloir infiniment, vouloir absolument, c'est donc par définition vouloir l'infini, vouloir l'absolu. Se soucier infiniment, c'est forcément se soucier de l'infini. Il se produit alors une passion de l'infinité, un rapport absolument passionné avec la fin absolue, un rapport absolu avec l'absolu. Celui qui entre dans ce rapport est en contact avec le terme de ce rapport qui est l'absolu<sup>1</sup>.

L'éternel n'est pas une chose pour laquelle il est indifférent de savoir comment on l'obtient ; il n'est pas une chose ; il est la façon dont on l'obtient. Ce qui ne peut être obtenu que d'une façon, c'est là l'éternel. Ici le moyen justifie la fin ; le moyen et la fin sont identiques. Dans le monde de l'esprit, il n'y a pas de victoires remportées de façon contingente, mais seulement des victoires remportées de façon essentielle (*Begriff der Auserwählten*, p. 59 et 199). Il y a des instants où par la force de la passion infinie de l'intériorité, de l'infinité (VI, p. 275, 276) — et cette passion, c'est la subjectivité elle-même, — nous nous mettons en rapport avec Dieu le plus intensément possible, et Dieu nous est présent. La passion de l'infinité nous apparaît de nouveau comme la vérité elle-même, et le subjectif comme l'objectif.

S'il en est ainsi, s'il est vrai que la vérité qui est la vie est toujours la voie, il n'y a pas de raccourci, pas de moyen court pour atteindre la vérité ; il n'y a qu'à entrer dans la voie qui est vie et vérité. C'est cela qui distingue la vérité et les vérités. Les vérités sont des savoirs, des déterminations de concepts, des séries de propositions. Mais quand la vérité est un être, une vie, elle est la voie. Il y a ici un rapport tout particulier entre le résultat (si on peut parler de résultat là où il n'y a que mouvement) et la durée qui le précède. Celui qui après vingt ans de recherches fait une découverte scientifique, une fois la découverte faite, ces vingt années

1. Ici la théorie du *comment* achemine à la théorie de la croyance que je me propose d'étudier dans un autre article et où apparaîtra l'union de l'extrême subjectivité avec une affirmation d'objectivité. — L'idée de l'appropriation de la vérité a permis à Ruttenbeck et à Thust (et par instants à Haecker, par exemple p. 44 de *Begriff der Wahrheit*) de soutenir qu'il y a un élément objectif de la vérité chez Kierkegaard, que les exposés de la pensée kierkegaardienne ne mettent pas d'ordinaire en lumière. Je crois cependant que la dialectique kierkegaardienne exige que l'élément objectif de la vérité ne se révèle que peu à peu et que l'on insiste avant tout sur son caractère subjectif.

n'ont plus d'importance (*Von der Hoheit*, p. 174, 178, 180). Il n'en est pas de même pour l'expérience chrétienne.

Nous ne pourrions définir la béatitude éternelle et Dieu que par les moyens dont on s'approche d'eux, que par notre relation avec eux. On ne peut les déterminer que dans l'acte même de la volonté tendue vers eux. Ils sont ce pour quoi on risque tout, ce à quoi l'homme participe à tout prix (VI, p. 275). Le pari de Pascal et la théologie négative de Denys l'Aréopagite se rejoignent ; et nous retrouvons un de ces nœuds où s'unissent les différents fils des pensées de Kierkegaard : la théorie du *comment*, la théologie négative, l'idée d'une volonté absolue et d'un risque infini.

La vérité est la voie et la voie est étroite. Ou plutôt, il ne faut pas dire que la voie est étroite ; c'est l'étroitesse qui est la voie. Nous sommes dans le manque de voie, dans la difficulté absolue, signe de l'absolu lui-même (VII, p. 118, 120, 231). Car il s'agit de redonner sa place à l'inconditionnel, de faire entendre à nouveau l'injonction inconditionnelle du Christianisme. De même Brand en longeant les précipices s'élèvera seul vers l'Église des Neiges.

Mais ce rapport à Dieu, invisible aux autres, — car il ne peut être décrit par le dehors, transcrit pour le dehors — sera à nous-mêmes aussi invisible. De là l'angoisse de l'homme religieux dont nous avons eu déjà à dire un mot : Est-il le chevalier de la croyance ou est-il en état de tentation ? Veut-il absolument l'absolu ? Ce qu'il y a de dramatique dans cette relation, c'est qu'elle n'est rien d'extérieur. Elle n'est pas comme une femme à qui je pourrais demander si ce que j'ai fait pour elle la satisfait (VI, p. 240). Ici l'individu ne peut entendre que le son de sa propre parole (VII, p. 80). Et le danger même, cette sensation de l'Océan infini sur lequel nous voguons sans boussole, est le signe du caractère religieux de ce rapport. Nous le savons, c'est la difficulté absolue qui est le signe du rapport au bien absolu.

Si la vérité est un être et non un savoir, le Christ ne pouvait répondre à la question que lui posait Pilate. Pour qui est la vérité, connaître la vérité serait déchoir de son être<sup>1</sup> ; l'être précède et fonde le connaître qui est un moindre être. « Aussi longtemps que

1. Dieu est la vérité parce qu'il se comporte d'une façon absolument objective par rapport à son infinie subjectivité, parce qu'il est l'union infinie du subjectif et de l'objectif. Cf. HAECKER, p. 60.

je ne fais que connaître la vérité, je ne suis pas vraiment » (*Von der Hoheit*, p. 177). Jésus ne pouvait que se taire<sup>1</sup>. Et nous ne répondons à la question de Pilate qu'en imitant la vie de Jésus. Il y a à côté de l'approximation objective, quantitative, une approximation subjective, qualitative, une approximation de l'être (*ibid.*).

Bien plus, nous pouvons dire que le penseur subjectif est l'incarnation de ce qu'il y a de divin dans le monde, si ces mots ne semblent pas trop panthéistes pour décrire la pensée de Kierkegaard. Le penseur subjectif, union de l'éternel et du temps, individualité et infinité, esprit existant infini, n'est-il pas lui-même un mystère, préfiguration d'un mystère plus haut ? « Tout le subjectif est un mystère essentiel ».

#### IV. — LA COMMUNICATION DE L'EXISTENCE :

##### LA COMMUNICATION INDIRECTE.

On pourra parler de la duplicité du penseur subjectif ; Kierkegaard parle en effet de la duplicité de Socrate (*Concept de l'Ironie*, p. 10) ; le penseur subjectif est double en lui-même, nous le verrons ; mais il est double aussi par rapport aux autres, leur échappant toujours par un aspect de lui-même et voulant leur échapper. Je suis le plus solitaire de tous, dit Kierkegaard ; isolé de tous, il s'isole encore plus en « réflexion », se recouvrant de tromperies ; car la dissimulation est un art et une vertu. Très tôt, il s'était fait une surface riante pour rester seul dans sa profondeur (8 déc. 1837). « Ce qui me réconcilie avec mon destin, c'est la liberté absolue qui m'était accordée de dissimuler. Je pouvais être absolument seul avec ma souffrance » (X, p. 47, 56).

Il y aura donc contradiction dans la façon même dont le penseur subjectif s'exprimera ; car il s'exprimera toujours d'une façon indirecte, comme le fit Socrate (Cf. *Concept de l'Ironie*, p. 6, 206, 207). La forme de l'exposé contredira toujours son contenu, sauf en ceci, qu'elle sera toujours aussi variée que les contrastes qui l'inspirent. Il se présentera une opposition entre ce qu'on a à dire et la façon dont on le dira, opposition pathétique. Kierkegaard

1. Dès 1834, Kierkegaard avait écrit : « Le Christ n'exposait aucune doctrine, mais agissait ; il n'enseignait pas qu'il y a pour les hommes un rédempteur ; mais il les rachetait » (1834, 5 nov, cité REUTER, p. 12).

aime à revenir sur les différents motifs de son incognito et de la « pseudonymité » de sa production (VII, p. 186, 187, 275). C'est en esthéticien et en humoriste qu'il a parlé le plus souvent du fait religieux, se recouvrant du masque de l'artiste et du moraliste demi-croyants pour parler de ses plus profondes croyances, par lesquelles lui-même se sent transporté depuis longtemps bien au delà de l'art et de la morale. C'est que la catégorie de « communication indirecte » est liée fortement par Kierkegaard à celles de l'existant, de l'Unique, et du subjectif <sup>1</sup>.

Le religieux étant le médiat ne peut être révélé directement (VII, p. 186) et l'intériorité est nécessairement dialectique. Il en est du penseur religieux comme de Dieu lui-même ; il est reconnaissable à son invisibilité ; car un sentiment religieux que l'on pourrait définir serait une forme imparfaite du sentiment religieux (VII p. 163). C'est dans ce domaine surtout que l'identité hégélienne de l'interne et de l'externe révèle sa fausseté : rien d'extérieur ici ne peut exprimer l'intérieur. En deuxième lieu, une communication directe impliquerait certitude. Or, nous l'avons vu, l'existant est dans un devenir incessant et sa croyance se nourrit d'incertitude. On ne peut raconter un voyage dans le monde de l'esprit comme on raconte un voyage dans le monde des corps : car il n'y a pas ici de point de repère fixe ; ce ne sont pas les lieux qui changent mais le voyageur. Sur la mer de la réflexion, aucun signal ne peut donc être direct, mais seulement dialectique (*Begriff der Auserwählten* p. 253). Il n'existe pas de communication directe entre l'esprit et l'esprit ; en effet, tout ce qui se communique directement est extérieur. Nous ne trouvons ici que des expériences isolées chacune dans son intériorité et allant sans cesse vers une intériorité plus grande. Ce sont des expériences sans résultat autre que leur effort même. On ne peut ici qu'indiquer des attitudes spirituelles. En troisième lieu, c'est seulement par cette expression indirecte que sera préservé le mystère ; on s'acheminera mystérieusement vers le mystère. Et c'est par elle aussi que sera préservée la liberté du disciple <sup>2</sup>. Celui qui communique reste en lui-même

1. Sur la méthode indirecte, voir THUST, p. 521, 522 et BOHLIN, *Kierkegaard's Leben und Werden*, p. 98, 100, 109.

2. Si on peut se servir de ce mot : Kierkegaard nous dit, en effet, de nous préserver des disciples. Employons tous nos dons à empêcher le rapport direct de s'établir. Dieu, s'il le veut, se chargera de nous donner des disciples.

et il faut que celui à qui on communique reste aussi en lui-même (VI, 334). En refusant pour soi toute autorité (comme Kierkegaard a tenu constamment à le faire), le maître invite celui qui l'écoute à entrer en un contact personnel avec ce qu'il dit. L'ambiguïté même des solutions qu'il présente constituera pour le disciple une épreuve. Déjà Socrate avait senti cela dans le domaine de l'intelligence (*Concept de l'Ironie*, p. 209). De là ce sentiment de mystère et de sympathie infinie que l'ironiste fait naître, en même temps que cette tension passionnée et cette angoisse (*ibid.*, p. 39, 206 <sup>1</sup>). Pour Socrate comme pour Jésus, leurs contemporains n'étaient pas plus près que nous de les connaître et ils nous sont présents aussi bien qu'à leurs contemporains ; car ils ne s'exposaient pas directement (*ibid.*, p. 6). Socrate est le premier exemple de cette méthode indirecte qui, plus profonde, plus subjective, infiniment plus profonde et plus subjective, sera celle de Dieu <sup>2</sup>. Dieu donnera le choix à l'homme, entre le scandale et la foi, il le scandalisera <sup>3</sup>, et l'homme se révélera par son choix <sup>4</sup>, et Jésus comme scandale sera le révélateur des cœurs <sup>5</sup>.

1. De là aussi cette ignorance où nous restons à son sujet ; sa signification dans l'histoire de l'humanité est de n'être et de n'être pas ; il n'est rien pour l'intuition immédiate ; il est pour la pensée (*ibid.*, p. 166).

2. Dans le *Concept de l'Ironie*, Kierkegaard ne s'aperçoit pas encore que l'idée de méthode indirecte peut s'appliquer au Christ : « On pouvait prendre le Christ au mot ; ses mots étaient esprit et vie ; au sujet de Socrate au contraire il ne pouvait y avoir que des malentendus » (p. 8, p. 186). Ce n'est que plus tard qu'il « socratifera » Jésus. Déjà cependant, tout en critiquant les comparaisons entre Socrate et Jésus qu'avaient faites Baur et Strauss, il accorde que la comparaison entre eux est extrêmement féconde, en tant qu'ils sont deux personnes, ce qu'il appellera plus tard deux existants.

3. RUTTENBECK fait remarquer (p. 113) que Schleiermacher avait mis en lumière, en des termes semblables à ceux de Kierkegaard, l'idée de méthode indirecte.

4. Bien qu'elle soit liée à la nature essentielle et à la croyance essentielle de Kierkegaard, il observe que son emploi se légitime particulièrement aujourd'hui, en ce siècle qui ne veut pas reconnaître d'autorité, qui se dit chrétien et qui ne l'est pas, en cet âge de réflexion où rien n'est immédiat (XI, p. 29, 161, 162). Il s'agit de faire disparaître cette illusion où chacun est d'être chrétien. Le penseur religieux devra ne pas se présenter comme tel, mais seulement éveiller l'attention, une attention interrogative, active par son ambiguïté même, par cette union de la moquerie et du sérieux (IX, p. 110, 117, 118). Il devra disposer à l'aveu secret l'âme qui reculerait devant l'abjuration publique de son erreur (X, p. 18). Il n'y a qu'une façon de faire arriver au vrai l'homme qui est dans l'erreur. C'est de le tromper par la dialectique de la méthode indirecte. Ce sera là un cinquième motif de la communication indirecte qui s'ajoutera à ceux que nous avons mentionnés.

Aussi Kierkegaard ne se donne-t-il pas comme un moraliste ou comme un chrétien, mais comme un ironiste, placé en deçà de la morale, ou comme un humoriste, placé, comme tous les humoristes, entre l'éthique et le religieux, et qui veut révéler,

En ce point la théorie de Kierkegaard est intimement mêlée à sa vie. « J'ai fait la connaissance des secrets d'existence et des mystères d'existence ». Il sait ce qu'est l'intériorité cachée (IX, p. 121, 124). N'a-t-il pas lui-même donné à choisir à sa fiancée entre deux images de lui ? N'a-t-il pas voulu l'éprouver, faire de lui une énigme, une question ; être pour elle un scandale, afin de la juger ? La rupture de ses fiançailles a été une application, terrible pour sa fiancée, plus terrible encore pour lui, de sa méthode indirecte. « Par amour, j'ai détruit mon propre amour ». Dans une douleur indescriptible, pleine d'anxiété, il a imposé l'épreuve ; va-t-elle choisir parmi ses visages celui qui est le vrai ? et il sait que par ce jugement elle sera jugée. Et sa fiancée n'a pas su résoudre l'énigme<sup>1</sup>. « C'est elle, c'est mon rapport avec elle qui m'a appris la communication indirecte » (E. P. p. 278, 1850 cité Rutterbeck, p. 24).

C'est avec son expérience même qu'il a construit sa théorie de l'incognito divin ; ses malentendus perpétuels avec Régine, avec Mynster, avec Rasmus Nielsen, lui ont permis de se figurer ce que peut être le malentendu entre l'homme et Dieu<sup>2</sup>. En même temps, cette théorie est profondément liée à sa théorie de la vérité comme subjectivité et risque, à sa polémique contre la vérité comme savoir.

Sans doute y a-t-il là quelque chose d'essentiel dans la nature

au delà de son propre domaine, le domaine du religieux dont il ne voit que la limite inférieure.

Voir contre la méthode indirecte les critiques de SCHREMPF, *Kierkegaard*. I, p. 324, 326.

5. La théorie de l'incognito de l'écrivain et celle de l'incognito divin sont liées. Dieu a voulu éprouver les hommes comme Kierkegaard a voulu éprouver celle qu'il aimait. L'homme se révélera par son choix entre le scandale et la croyance. La communication indirecte juge celui qui la reçoit (IX, p. 81, 82, 124). L'omniprésent est invisible pour les hommes de chair ; l'homme-Dieu est l'incognito de Dieu. En effet, l'homme ne peut nourrir l'espoir de s'approcher de Dieu par ses propres forces ; il faut que Dieu s'abaisse vers lui, et s'expose par là au scandale. D'ailleurs, dès que le maître est plus important que la doctrine, toute communication directe devient impossible. La communication directe est paganisme et idolâtrie. Le maître la refusera pour exiger la croyance (IX, p. 108, 114, 127). Mais cette théorie est plus générale encore ; elle s'applique non pas seulement aux rapports de Dieu et de l'homme, mais à ceux de Dieu avec toute la création. Le Dieu que l'on croit pouvoir indiquer du doigt est une idole ; Dieu est dans la création, mais non d'une façon immédiate ; car l'esprit est négation de l'immédiateté.

1. Cf. la critique de GEISMAR, p. 431 : « On ne peut pas à la fois cacher aux hommes ses souffrances et les accuser parce qu'ils ne font pas attention à elles : on ne peut pas à la fois cacher ses pensées et demander aux autres de s'apercevoir de leur profondeur. »

2. Sur l'idée de malentendu, voir THUST, p. 523.

de Kierkegaard, et que ses expériences n'ont fait qu'explicitier. « La communication indirecte était pour moi une détermination de ma nature » (*Pap.*, X<sup>2</sup>, A 195, cité Rutenbeck, p. 114).

La communication indirecte s'achèvera d'ailleurs pour Kierkegaard, dans une communication directe, de même qu'on va de la complexité à la simplicité. A la fin de sa vie, ayant écarté tous les autres, ayant mis entre lui et les autres toutes les barrières des communications indirectes antérieures, il pourra s'adresser à l'Unique directement<sup>1</sup>. Il se révélera. Enseigner que la vérité est raillée et honnie, ce sera être honni et raillé. Il cessera d'être l'humouriste pour devenir le témoin.

Ainsi la communication indirecte passe-t-elle dans la communication directe et celle-ci dans un mode de vie, dans le silence (*Pap.*, VIII<sup>2</sup>, B 85, 87) et dans le martyre. L'existence rentre, après le stade dernier, celui de la communication directe, dans l'incommunicable, du moins dans ce qui est rationnellement incommunicable.

Notons ici que la communication indirecte rendra toujours très difficile un exposé de la pensée de Kierkegaard. Qu'y a-t-il dans ses thèses qui lui paraisse réellement vrai ? Dans l'idée même de : la vérité est la subjectivité, ne faut-il pas voir comme un hameçon pour prendre le subjectiviste et l'amener, peu à peu, par l'appât de la subjectivité, à l'affirmation de l'absolu et de la transcendance ? Je ne le crois pas. Mais le doute est permis ; bien plus, l'incertitude est ordonnée. Kierkegaard ne veut presque jamais que nous parler d'une façon ambiguë ; il ne donne pas d'un seul coup les réponses ; peut-être même ne les donne-t-il jamais. Lui-même, il nous questionne sur la façon dont nous entendons les idées qu'il nous propose<sup>2</sup>.

1. Dès 1848, Kierkegaard écrit : L'accoucheur doit devenir témoin (cf. MONRAD p. 84). C'est que, à la différence du socratisme, le Christianisme a un contenu, est une révélation et que l'homme doit témoigner pour lui (*Pap.*, IX, A 22 ; A. P., 1851-1853, p. 278, 362, cité RUTTENBECK, p. 130 ; *Pap.*, VIII, 2, B 89, p. 190, cité RUTTENBECK, p. 230 ou 130).

2. Kierkegaard, par le subjectivisme, nous amène, en utilisant sa méthode indirecte, vers l'objectif. N'est-il pas légitime que son lecteur et son interprète, utilisant à leur tour pour leur compte la méthode indirecte, ne voient dans le paradoxe, dans l'objectif, qu'un moyen pour retourner vers le subjectif ? Ils écarteront alors la question que leur pose Kierkegaard : Acceptez-vous ou n'acceptez-vous pas le scandale ? Car ils sauront que le scandale est en eux et non pas seulement en dehors d'eux, qu'ils sont eux-mêmes question et n'ont pas à fournir de réponse.



## V. L'EXISTENCE. LA CONTRADICTION. LE PARADOXE.

1<sup>o</sup> *L'existence et les contradictions.* — A chacun des moments de son devenir, le penseur subjectif devient encore ; aucun de ses moments n'est stable. Les diverses fonctions opèrent en une sorte de contradiction réciproque. « L'homme spirituel pourra maintenir qu'il y a quelque chose qui le rend absolument malheureux, et cependant le vouloir » (XII, 2, 3). Il pourra vouloir le scandale de son entendement, le malheur de sa volonté. Il est l'anti-rationaliste et l'anti-pragmatiste chez lequel l'entendement et la volonté sont séparés, sont absolument en lutte et même sont en lutte chacun avec soi.

Tout ce qui est en lui est contradictoire avec soi-même (III, p. 183<sup>1</sup>). La forme de l'opposition lui est essentielle<sup>2</sup>. Et c'est cette contradiction, qui est le principe même de sa dialectique infinie<sup>3</sup>, dialectique qui n'épuise pas, n'apaise pas la contradiction, mais l'aiguise. En lui, les forces s'affrontent et dans leur douleur, se réjouissent de s'affronter (III, p. 191). Ici sont reprises et peut-être approfondies l'idée de la dualité du génie chère à Novalis, et la théorie de l'ironie de Schlegel. « L'homme est une synthèse dont les oppositions extrêmes doivent être posées » dit Kierkegaard (V, p. 53). Ce qui caractérise l'existant, et ce qui l'explique, nous l'avons vu, c'est une union intime de l'infini et du fini, ou plutôt une désunion intime de l'infini et du fini, un contact qui est un conflit.

Et il ne s'agira pas comme souvent chez un Gide ou même souvent chez un Montherlant, de faire se succéder en soi les états les plus divers, et de suivre le principe de l'alternance. « Il n'est pas difficile, dit Kierkegaard, d'éprouver successivement des sentiments différents : bonté et malice, joie et tristesse, repentir et opiniâtreté.

1. Cf. *Concept de l'Ironie*, p. 68. « Socrate se réjouit de ces jeux de la lumière et de l'ombre, il réunit comme dans l'unité d'une proposition disjonctive la nuit la plus sombre et le jour le plus clair, le réel absolu et le rien, et les voit liés comme le sont l'agréable et le déplaisant. » Il se réjouit de la rapidité avec laquelle cette opposition infinie se montre, puis disparaît de nouveau.

2. Kierkegaard est d'accord avec Hegel pour dire que l'idée de contradiction est plus riche, plus concrète que l'idée d'identité. Pour HIRSCH, *Die Idealistische Philosophie und das Christentum*, p. 65, le paradoxe kierkegaardien n'est qu'une exaspération du mépris hégélien pour la contradiction.

3. Sur la dialectique de Kierkegaard, voir mon article : Kierkegaard et Hegel. *Revue Philosophique*, 1931.

Mais il s'agira de penser à une chose, et dans le même moment d'avoir en soi ce qui est le plus opposé à cette chose, de penser en même temps les points extrêmes de l'opposition et de les unir dans l'existence » (VII, p. 47, 51). Le penseur subjectif vivra dans une contemporanéité existentielle, dans une simultanéité où les sentiments les plus divers viendront coïncider. Plus de hiérarchie rationnelle de fonctions (VII, p. 44) ; plus de succession d'âges ; il sera enfant, homme mûr, vieillard (VII, p. 45, 46, 79) ; car celui qui a coupé toute communication avec son enfance est un homme fragmentaire ; et on peut dire de même sans doute de chacun des deux autres âges, tous ils doivent communiquer en une vie contrastée. Il vivra dans une résignation et une exaltation infinie. Il joindra l'un à l'autre le pathétique, la dialectique et le comique, semblable en ceci au grand existant que fut Socrate et ne différant de lui que parce qu'il met l'accent sur le pathétique (VI, p. 174, 176). D'ailleurs le pathétique et le comique ne naissent-ils pas tous deux d'un même sentiment contradictoire, du sentiment d'une différence absolue entre l'infini et le fini, l'éternel et le devenir ? (VII, p. 198). Le pathétique et le comique se fortifieront, se nourriront l'un l'autre. Si je n'ai pas épuisé tout le comique de l'infinité, par là même je n'ai pas épuisé tout son pathétique. Dix mille années ne sont rien, une seconde est une infinité<sup>1</sup>. Tel est le comique-pathétique de l'infinité ; et nous trouverions la même union du ridicule et du sublime, du risible et du terrifiant, dans toutes les grandes idées dialectiques, dans celle du Dieu caché aux Hommes (VI, p. 177), dans celle même de l'effort de Kierkegaard dont tout le résultat est d'arriver à ne pas comprendre (VI, p. 178, 301). Nous serons tendus jusqu'à l'extrême, et nous saurons que cette tension n'est rien, ne nous est d'aucun secours (VII, p. 152). Nous serons dans un état de terreur infinie et de confiance infinie.

1. Cf. *Concept de l'Ironie*, p. 254 sur Tieck : « La fantaisie créatrice ne dédaigne rien, même pas ce qu'il y a de plus insignifiant ; mais aussi il n'y a rien pour elle qui garde son importance, même pas ce qui est le plus plein de signification. » On voit comment un motif de l'ironie romantique apparaît transposé dans la religion de Kierkegaard. L'identité du tragique et du comique est une idée que Kierkegaard avait vu de même exprimée par Solger. Ces conceptions ne faisaient que rencontrer une idée de Kierkegaard, antérieure peut-être à sa lecture des romantiques. *Journal*, 1836 (*Pap.*, I, 80, sur l'humour chrétien, et 3 juin, 27 août 1837, *Pap.*, II, 237 ; *Pap.*, II, 265) sur la profondeur de l'âne de Balaam ; sur la liberté du prisonnier, la légèreté du renoncement. « La vérité chrétienne ne se révèle qu'à l'humouriste. »

La plus grande santé est la fièvre la plus ardente, et notre ivresse absolue la plus grande sobriété (XI, p. 79, 87, 95). L'homme religieux sera sobre, sous l'effet, par l'effet même de la plus grande ivresse. Et Kierkegaard fait entendre des tons que seul peut-être après lui Nietzsche a su atteindre : « O signification insignifiante, ô sérieux moqueur, ô bienheureux tremblement » (VI, p. 217). Il y a en effet un sérieux médiat, par opposition au sérieux immédiat du bourgeois, un sérieux qui s'allie avec le jeu, qui sait qu'il est lui-même jeu et frivolité (VII, p. 160 Cf. *Religiöse Reden*, p. 139<sup>1</sup>).

2° *La pensée subjective et le paradoxe du rapport entre le subjectif et l'objectif.* — Nous avons vu ce qu'est la pensée subjective et comment, dans le rapport purement subjectif l'individu sera révélé et sera fondé. C'est ici seulement que nous atteignons le fond de notre existence ; car l'existence est essentiellement devant Dieu, (Ruttenbeck, p. 140) et le moi se fonde sur Dieu.

Et c'est donc dans ce rapport aussi que la béatitude et Dieu seront révélés. Celui qui existe à un haut degré est en rapport avec soi, et est en rapport avec Dieu. Subjectivité ne veut pas dire immanence ; le subjectif nous met en contact avec l'objectif ; la passion qui nous fait toucher le fond de l'intériorité nous met en contact avec un être extérieur ; il y a un anti-idéalisme chez Kierkegaard, non seulement parce que l'existence ne se réduit pas à la pensée (VII, p. 30), non seulement parce que l'existence est ici-bas essentiellement disséminée, mais aussi parce que la croyance est dépendance absolue par rapport à l'objet de la croyance.

Il y a dépendance de la croyance par rapport à son objet, et

1. Il y aurait encore d'autres comparaisons à faire entre le ton de Kierkegaard et le ton des sentiments de Nietzsche. Kierkegaard parle de la douceur qui porte facilement ce qui est lourd, « car il n'y a rien d'étonnant à porter avec toute sa force ce qui est lourd ; mais porter légèrement ce qui est lourd... » (VIII, p. 317-333, cité GEISMAR, p. 479). Il y a aussi parfois chez Kierkegaard un ton de maturité dorée comme dans certains passages d'*Aurore* ou de *Gai Savoir* : « Des pensées aussi pleines de charme, aussi riches et chaudes et intimes que des fruits dans un buisson enchanté » (X, p. 47) ; parfois un ton d'ironie légère et secrète : « Entre le rire et moi il y a une secrète entente » (p. 88). Parfois aussi nous trouvons l'élément dionysiaque traversé d'un souffle alcyonien : « Là où les idées fermentent avec une force élémentaire, où les pensées s'élèvent en images de tempête, où à un autre moment règne un calme pareil au silence de la mer du Sud » (III, p. 300). Et voici encore un mouvement dionysiaque : « Vive le besoin du combat, la joie du triomphe, la danse dans le tourbillon de l'infini, la vague qui me lance au fond de l'abîme, la vague qui me lance au-dessus des étoiles. »

en effet, la connaissance subjective se rapporte à quelque chose de différent d'elle ; elle est intentionnalité, pour prendre l'expression des phénoménologues. Et la croyance ne fait pas que se rapporter à quelque chose de différent d'elle ; elle est dans un état de dépendance absolue par rapport à son objet, par rapport au paradoxe qui s'impose à elle avec un caractère d'opiniâtreté et d'irrésistibilité. Aussi la religion ne peut-elle être absolument identifiée avec l'amour ; car l'amour n'est que dans l'amoureux ; il reste dans l'immanence et l'intériorité.

De cette altérité découlera le caractère d'autorité que nous trouverons dans l'élément religieux et aussi ce fait que pour Kierkegaard l'élément chrétien existe avant les chrétiens, au-dessus d'eux, indépendamment d'eux, objectif, transcendant.

Dieu est hétérogène à l'homme ; il est « l'absolument autre ». C'est cela qui est signifié par les idées de transcendance et de révélation. Donnez toute l'éternité à l'immanence, elle ne pourra s'assimiler le point de départ, et en faire un moment à l'intérieur d'elle-même (*Begriff der Auserwählten*, p. 243, 246). Il y a un lien essentiel entre l'idée de paradoxe et l'idée de transcendance ; car le paradoxe est protestation contre l'immanence (*ibid.*, p. 167, 170, VII, p. 57). Toute introduction du subjectivisme romantique dans la religion fausse la pensée religieuse. Une révélation n'est pas une pure détermination de la subjectivité ou une identité entre le sujet et l'objet.

Et le miracle et le mystère de notre relation à Dieu nous apparaît mieux que jamais. C'est en ce point que Kierkegaard voyait lui-même l'essentiel de son message. « L'intériorité, quand elle atteint son maximum, est de nouveau l'objectivité ; et c'est là pour autant que je sache une conséquence du principe de subjectivité qui jusqu'ici n'a pas été mise en lumière » (X<sup>2</sup>, A, p. 299, Ruttenbeck, p. 141). Tel est le propre de la relation à Dieu : elle réside dans l'intériorité de la subjectivité et elle est en même temps le rapport de cette subjectivité avec quelque chose d'autre qu'elle (Cf. VIII, p. 242). Dans la croyance, l'individu est infiniment intéressé à la réalité d'un autre que soi. Intériorité absolue et transcendance absolue se joignent dans la croyance comme le temps et l'éternité, dans l'instant où la croyance se produit. Il n'y a de rapport avec la transcendance absolue que par l'immanence absolue du rapport. Ce qui est subjectif au plus haut point se révèle

comme se rapportant à ce qui est au plus haut point objectif (*Pap.*, III, 89, A 216, 1840). Par un paradoxe essentiel à la pensée de Kierkegaard, le transcendant absolu ne se révèle que par son rapport absolument immanent avec l'individu.

Bien plus, il viendra sans doute un moment où ce qui nous apparaissait comme l'acte libre de l'individu nous apparaîtra comme le don de la grâce. N'avons-nous pas déjà vu que l'existant doit savoir que sur son effort seul repose sa foi, et que pourtant cet effort n'est rien ? C'est Dieu qui donne la condition <sup>1</sup>.

Cette autre chose, cet autre absolu, nous pouvons dire du moins de lui que c'est un être, une existence ; et le réel qui est en face de nous est encore un réel subjectif <sup>2</sup>, un sujet <sup>3</sup>.

Et nous-mêmes, le sujet intérieur, nous nous exalterons par cette représentation du sujet qui nous est extérieur, qui nous est transcendant ; plus il y a de représentation de Dieu, plus il y a de moi ; comme plus il y a de moi, plus il y a de représentation de Dieu. Le criterium du moi, c'est ce en face de quoi il se trouve.

Mais le mot de représentation dont nous venons de nous servir est inexact. De cet inconnu, nous ne pouvons rien dire, même pas qu'il est là <sup>4</sup>. Pour autant qu'on peut le nommer, il est l'hétérogène, l'absolument différent. « Mais l'absolument différent est ce qu'on ne peut maintenir devant l'esprit ni reconnaître à aucun signe. Si on le détermine comme absolument différent, alors se produit l'illusion qu'il peut apparaître conceptuellement ». La différence absolue ne peut être pensée par l'entendement. Dans ce domaine supérieur à l'entendement, l'opposition entre ressemblance et différence disparaît comme tout autre opposition, et Kierkegaard continue sur ce point la tradition qu'inaugure en Grèce la dialectique du *Parménide* et que continue la théologie négative des mystiques. Il y a ici une confusion de l'entendement analogue à celle que produit en nous la lecture du dialogue de

1. Cf. THUST, p. 367, qui, cependant, a peut-être le tort de mettre trop dans l'ombre la théorie de la subjectivité, en insistant trop dès l'abord sur la théorie de la grâce.

2. Cf. DELACROIX, p. 469.

3. En ce sens, on peut dire que l'anti-idéalisme de Kierkegaard n'est pas un réalisme. THUST écrit : « Les termes se renversent ; la subjectivité de Dieu est ce qu'il y a de plus objectif au monde, tandis que tout ce qu'il y a d'objectif dans le monde n'est qu'un intérêt subjectif passager de l'homme » (p. 191).

4. Cf. mon article : Kierkegaard et le mysticisme. *Hermès*, 1933.

Platon qui montre si bien « l'ironie de l'entendement sur soi-même ». Il y a en nous un amour malheureux de l'inconnu <sup>1</sup>.

Kierkegaard n'a pas développé cet aspect de sa pensée, préoccupé qu'il était d'insister surtout sur la subjectivité du vrai. Il n'en reste pas moins que la tension de cette subjectivité s'explique par l'attrait de cet objectif absolu, appelle cet objectif ; l'âme devra opérer une sortie hors de soi, par le saut, culmination lyrique de la pensée, comme l'avait dit Mendelssohn. C'est le saut vers la transcendance qui caractérise toutes les catégories chrétiennes. Ce saut, nous ne pouvons l'observer, nous pouvons seulement le faire. Ainsi s'achève, ou du moins se continue, dans la philosophie de Kierkegaard, la controverse commencée par les rationalistes Lessing et Mendelssohn et qui devait permettre à Hamann et à Jacobi de développer une de leurs théories les plus hardies.

Cette sortie de l'âme hors de soi, c'est en même temps une rentrée de l'âme en soi ; car elle ne pourra prendre son élan qu'en se ramassant infiniment sur elle-même et en fermant les yeux.

Nous trouvons constamment entremêlées chez Kierkegaard ces deux affirmations d'une subjectivité tout enfermée en soi et toute courbée pourtant devant l'autorité transcendante ; ces deux affirmations de la subjectivité et de l'objectivité de la foi.

3<sup>o</sup> *Le paradoxe de l'existence comme valeur et comme péché.* — Par le péché, toute possibilité d'une communication avec l'éternel grâce à une sorte de résorption dans l'éternel au moyen du souvenir, est définitivement rompue. L'individu est devenu un autre, est devenu l'autre par rapport à l'éternel (VII, p. 263). Et les individus se sont disséminés, éparpillés. Le péché marque cette distance, cette spatialisation qui semble impliquée dans l'idée même d'existence ; c'est dans le moment de la brisure qu'elle s'affirme (*exister*). Elle est distance entre le sujet et l'objet, entre la pensée et l'être, entre les différents êtres, entre les différentes pensées ; tous ces moments ne peuvent plus que se suivre et ne coïncideront jamais <sup>2</sup>. Et pourtant en même temps, l'existence n'est-elle pas union de l'infini et du fini, de l'éternel et du temporel ? Elle

1. Mais cet inconnu lui-même, cet absolument différent, c'est l'amour. Cet autre, c'est l'amour.

2. Cette théorie pluraliste de l'existence est à peine développée par Kierkegaard, plutôt suggérée qu'énoncée.

est brisure et cicatrisation de cette blessure ; mais la cicatrice n'est jamais complètement fermée.

C'est donc parce que nous sommes faute et erreur que nous sommes séparés de cet absolu vers lequel nous tendons. La proposition : la subjectivité est la vérité, doit se transformer en cette autre : la subjectivité est l'erreur. Tant qu'on s'en tient à l'affirmation : l'existence est le bien suprême, on ne s'est pas rendu compte de la dialectique de Kierkegaard. « La subjectivité ou l'intériorité est la vérité ; y a-t-il de cela une expression plus intense ? Oui, si le discours : la subjectivité est la vérité, commence ainsi : la subjectivité est l'erreur » (VI, p. 281).<sup>1</sup>

Telle est la dialectique existentielle de la pensée kierkegaardienne. Nous avons dit qu'il n'y a pas de vérité qui soit vérité indépendamment du temps où on la pense et de l'effort. C'est ainsi que cette idée même : la subjectivité est la vérité, ne prendra toute sa valeur, c'est-à-dire toute son intériorité, toute sa subjectivité, toute sa vérité, que si on commence par dire et peut-être si on finit par dire : la subjectivité est erreur ; et que si l'esprit est tendu, écartelé entre les deux affirmations contradictoires. Alors l'esprit tendra sa subjectivité au plus haut point et en même temps la saisira comme faute, comme faute et comme seul moyen d'atteindre l'absolu.

Nous n'aurons touché ce point extrême que lorsque nous aurons vu que l'existence, la valeur la plus haute, est en même temps le péché<sup>2</sup>. Nous atteindrons la religiosité B quand nous aurons vu que la subjectivité, qui pour la religiosité A est la vérité, au contraire est finalement l'erreur, (Cf. Geismar, p. 196) que le temps et l'existence sont à la fois des valeurs et des péchés<sup>3</sup>.

De là, de cet effroi de l'existant devant son existence naît une passion qui comme celle du Christ est à la fois intensité de souffrance

1. Cf. VETTER, p. 93 : « De là naît le paradoxe que l'individu comparé à la généralité est la vérité ; comparé à Dieu est l'erreur. » Cette phrase constitue une tentative ingénieuse pour concilier les deux affirmations contraires. Il resterait à se demander s'il est conforme à l'esprit de Kierkegaard de vouloir les « concilier ».

2. Cf. *Concept de l'Ironie*, p. 172. Cette proposition : tout est vrai, placée dans la sphère de la réflexion, se transforme en son contraire : tout est faux.

3. Déjà dans le *Concept d'Ironie*, KIERKEGAARD opposait à la conception abstraite de la vie et de la mort que se fait le paganisme, la conception chrétienne, morale, riche de résonances concrètes. « Dans le Christianisme, ce à quoi on doit mourir est conçu dans sa positivité comme péché » (p. 63, 64). Or, la même opposition se voit au sujet du péché lui-même ; il n'était conçu par les Grecs que comme ignorance (p. 124).

et intensité d'action<sup>1</sup>. C'est lorsque l'individu prend conscience de son existence comme péché, qu'il atteint ce qu'il y a de plus concret dans l'existence, qu'il se sent en plein milieu de l'existence (VII, p. 211). Le péché est la plus forte affirmation de l'existence (VII, p. 212).

Et nous voyons donc que l'existence à son plus haut degré est souffrance, et souffrance religieuse ; car le péché vient du rapport senti entre l'existant concret et déterminé, et sa béatitude éternelle. C'est par le péché que nous entrons dans l'existence religieuse, il est son point de départ, il est son expression. C'est par le négatif que se révèle le positif.

Or que l'existant soit un pécheur, c'est la présupposition de toute la conception chrétienne du temps, où par opposition au disciple socratique dont le maître n'a qu'à réveiller le souvenir, le disciple sent une rupture absolue entre ce qu'il était avant la parole du maître et ce qu'il sera après. Car auparavant, il était le péché — et non pas seulement, comme le disciple socratique, l'ignorance.

L'existant sera chrétien. Il n'y a pas de vie plus existentielle que la vie chrétienne<sup>2</sup>.

Tous les concepts qui y sont impliqués sont des concepts existentiels. Le péché ne se laisse pas penser : il n'est pas une doctrine pour penseurs ; il est l'inconcevable, le secret du monde, l'irrationnel. L'inconcevabilité est son essence<sup>3</sup> (VIII, 117, VII, p. 264, V, p. 74, *Pap.*, X<sup>2</sup>, A 436, Ruttenbeck, p. 173).

En se sentant coupable, l'individu se place « devant Dieu » ; et inversement être devant Dieu, cela ne signifie pas autre chose que prendre conscience du péché, prendre conscience de notre différence infinie avec Dieu (Cf. Ruttenbeck, p. 172), différence qui s'agrandit sans cesse par la tension même entre les affirmations de Dieu et de moi, et ces affirmations s'engendrent l'un l'autre et s'exaltent l'une l'autre. Plus il y a de représentation de Dieu, et

1. Cf. la remarque de VOIGT, p. 281 : Dans le *Post-Scriptum*, Pathos signifie ici à la fois passion (*Leidenschaft*) et souffrance (*Leiden*).

2. On saisit ici comment, en chaque instant, tous les éléments de la pensée kierkegaardienne s'appellent l'un l'autre. Kierkegaard nous place devant un complexe indivisible, un ensemble inséparable de conceptions concrètes : Dieu dans le temps, croyance, péché, dont chacune implique les autres. (Cf. BARTHOLD, préface à *Ein Bischen Philosophie*, p. 6 ; RUTTENBECK, p. 182.)

3. Car il est rupture arbitraire, égoïsme absolu, et cet égoïsme absolu est une sorte de vide, de désir du vide.

plus il y a de moi ; avions-nous dit ; il faut ajouter : plus il y a de moi et plus il y a de péché.

Ainsi le péché est la plus forte affirmation de l'existence, précisément parce qu'en lui l'homme se sent en rapport avec la béatitude éternelle (VII, p. 213). Se rapporter à la béatitude éternelle, c'est prendre conscience du péché, car le positif se voit au négatif, le contraire au contraire (VII, p. 212, 215). Vivre devant Dieu, c'est se sentir pécheur<sup>1</sup>. Se sentir éloigné, de plus en plus éloigné, — infiniment éloigné de Dieu, c'est s'en approcher. La montée vers Dieu, — le début de la montée, est reconnaissable à ceci, que l'on se sent déchu<sup>2</sup>. (E. P. 1852, p. 264, 266, Rutenbeck, p. 142).

Si nous nous souvenons que plus le critère que l'on appliquera au moi constituera une idée difficile à atteindre, plus ce moi croîtra par là même en puissance, s'agrandira par son effort même, nous pourrions dire que si ce critère est infini, si ce critère est Dieu, le moi accroîtra par là même infiniment sa puissance (VIII, p. 77) de sorte que sa plus grande humilité sera l'origine même de sa suprême grandeur.

#### CONCLUSION : L'EXISTENCE, LA PASSION ET LE PARADOXE.

Dans le paradoxe, particulièrement dans ce paradoxe qui consiste dans l'incarnation de l'éternel à un moment donné du temps, vont s'unir la pensée, la passion et la décision. « Le paradoxe est la passion de la pensée, — un penseur sans paradoxe est comme un amant sans passion ». Paradoxe et passion sont liés : toute passion est paradoxale, et tout paradoxe est passionné. Paradoxe et passion s'accordent : « Oui, il n'y a pas dans le monde deux amants qui se conviennent aussi bien que le paradoxe et la passion, et la lutte qui se livre entre eux est comme la lutte des amants où chacun veut rendre plus vive la passion de l'autre. » La passion s'allume aux contradictions du paradoxe, et d'autre part, c'est elle qui fait la tension du paradoxe. Elle est cause et effet

1. Cf. mon article : Kierkegaard. L'Angoisse et l'Instant. *Nouvelle Revue Française*, 1932.

2. Nous apercevons ici l'opposition des résultats de la dialectique kierkegaardienne avec ceux de la dialectique hégélienne. Il n'y avait pas de place pour le péché dans le hégélianisme ; ici, la pensée du péché est placée au centre. Tout était immanence dans le hégélianisme ; ici, tout lien avec l'immanence est rompu par le péché comme il le sera plus tard par la grâce.

du paradoxe. Elle est le paradoxe même<sup>1</sup>. Aussi le paradoxe convient-il à celui qui existe à un haut degré. Par le paradoxe, l'existant se trouve au degré extrême, au degré le plus aigu de l'existence<sup>2</sup>. Plus la tension augmente, plus augmente l'intériorité.

Nous ne nous passionnerons véritablement que pour quelque chose qui n'est pas tout à fait sûr et qui sera paradoxal. C'est à ce moment que l'intériorité atteindra son plus haut point, quand une intériorité passionnée sera en contact avec une incertitude objective, choisira l'objectivement incertain et le risque, se déchirera sur la croix du paradoxe — et y trouvera sa paix.

On ne peut mieux faire ici que de citer ces lignes de M. Delacroix : « L'acceptation du dogme objectif suscite dans le sujet la plus forte opposition qui se puisse concevoir ; elle éveille au sein de la subjectivité une contradiction irréductible, la plus grande souffrance, la plus haute passion » (p. 465). « La contradiction est la mesure dernière de la vérité » (*ibid.*).

De notre existence à l'existence de Dieu, toute la dialectique kierkegaardienne est faite de crises et de paradoxes.

Dans la passion, l'individu travaille à son anéantissement, veut cet anéantissement. De même dans le paradoxe. La pensée apparaît dans le paradoxe pour s'y nier, pour s'y détruire. La plus haute passion de l'entendement veut qu'il veuille son scandale, bien que cela signifie sa propre mort<sup>3</sup>. Et de même que par le désir de la mort l'esprit veut sortir de soi, de même dans le paradoxe il y a une sorte d'extase de l'esprit, une sortie de soi, un élan vers quelque chose de tout à fait inconnu. « La passion paradoxale de l'entendement se heurte constamment contre cet inconnu. Il ne peut s'empêcher de revenir à lui, de s'occuper de lui ». Il y a là pour la passion une limite qui est son excitation, son tourment et sa fin, en un double sens sa fin.

En entrant dans cet état paradoxal, la pensée entre par là même dans un état lyrique. « Elle s'efforce lyriquement de sortir de soi

1. Le christianisme, étant lié au paradoxe, a précisément pour caractère d'élever à la plus haute puissance la passion, la passion de la subjectivité (VI, p. 211). C'est en ce sens particulièrement qu'il est une détermination existentielle.

2. On voit que je n'accepte pas la thèse de Bohlin et de Geismar, suivant laquelle le paradoxe ne serait pas quelque chose d'absolument essentiel à la pensée kierkegaardienne.

3. Cf. DELACROIX, p. 465. Voir aussi la discussion de la pensée kierkegaardienne dans SCHREMPF, *S. Kierkegaard*, I, 152.

en se dépassant ». Ce qu'il y a de plus individuel dans un individu, c'est cette passion, ce paradoxe, ce lyrisme tragique.

Il est impossible d'être un existant et de réfléchir à l'existence sans éprouver de la passion ; car l'existence est une immense contradiction : contradiction entre le fini et l'infini qui sont tous deux en elle, contradiction entre le fait de leur contradiction et le fait de leur union, aussi caractéristique de l'existence que l'est leur lutte ; contradiction de l'existence comme dispersion et extension, avec l'existence comme unité passionnée et tension, et contradiction de cette tension interne avec l'extase par laquelle elle sort paradoxalement de soi ; de sorte qu'il y a un progrès contrasté de l'extension à la tension et de la tension à l'extase ; et que ce progrès se fait par des polarités, des crises, des paradoxes.

Nous avons parcouru les définitions kierkegaardienne de l'existence : exister, c'est choisir ; c'est être passionné ; c'est devenir ; c'est être isolé et être subjectif ; c'est être dans un souci infini de soi ; c'est se savoir pécheur ; c'est être devant Dieu. Toutes ces définitions s'appellent ou plutôt s'impliquent l'une l'autre.

L'existence est à la fois contact et conflit, brisure et unité. Et la décision et la passion, le devenir et le choix qui la caractérisent s'expliquent tous par ce double aspect, par cette brisure qui isole, qui pose les dilemmes, et par cette unité dans laquelle l'existence s'aiguise et s'exalte. L'existence est rentrée en soi et sortie hors de soi.

Non seulement le penseur subjectif présente des contradictions en lui-même par la contemporanéité existentielle, mais il les maintient devant lui par le paradoxe, dans une extrême tension de tout son être. Sentir que la plus haute valeur, l'existence, est péché, que la subjectivité est erreur et vérité, que l'élimination de tout objectif est nécessaire à la religion qui est affirmation de l'objectif, que le subjectif ne prend toute sa valeur que par l'objectif qui le nie, être dans le temps et être dans l'éternel, savoir que l'éternel a été à un moment du temps, telles sont ses tâches ; non pas comprendre tel point, puis tel point opposé ; mais en même temps les points extrêmes de l'opposition ; et non pas les anéantir en détruisant le principe de contradiction, mais maintenir le principe et maintenir la contradiction.

Jean WAHL.

## II

### VALEURS PRÉALABLES ET MÉTAPHYSIQUE

---

#### L'ILLIMITÉ,

#### SELON LE GERMANISME ET SELON L'INDE

Notre article paru ici-même, l'an dernier, *Sémantique et Métaphysique* (II, 183-189), indiquait dans l'emploi des préfixes verbaux une affinité entre les langues allemande et sanskrite ; il concluait en signalant une parenté foncière entre les attitudes métaphysiques de l'Inde et celles de l'Allemagne romantique. Un problème considérable se trouvait ainsi posé. Question de fait : quel aspect de l'indianité fut accessible à chacun des grands Allemands, de Goethe à Nietzsche ? Question de droit : quelles ressemblances, quelles différences relèverait-on, soit dans les méthodes de pensée, soit dans la conception de l'esprit, entre deux traditions indépendantes, celles peut-être où, parmi toute l'humanité, la métaphysique a poussé ses plus puissantes frondaisons. Le problème excède et notre savoir, et les moyens dont nous disposerions dans un travail très succinct. Nous nous bornerons à des réflexions sommaires, qui supposeront connus du lecteur les principaux systèmes germaniques et même, à un moindre degré, les rudiments de l'indianisme.

L'essentiel, en ce qui concerne la question de fait, peut tenir en quelques explications. La découverte par Bopp de la communauté linguistique indo-européenne — en particulier indogermanique — a été, comme elle méritait de l'être, un des stimulants de l'effervescence romantique. Goethe déjà connaît et savoure *Qakuntalâ*. Mais Schopenhauer le premier put connaître d'une façon relativement

satisfaisante les *Upanisads* ; encore se méprit-il sur leur sens authentique — (une réforme religieuse apparentée à celle des mystères de l'Asie antérieure) — faute d'apercevoir à quel point cet ésotérisme tranchait sur la traditionnelle orthodoxie des brahmanes. Quant à Nietzsche, son amitié de toute la vie avec Paul Deussen, le vulgarisateur de la philosophie indienne, aurait pu le nantir d'une information assez large des faits et systèmes indiens ; mais Deussen n'a guère voulu voir dans l'Inde que les *Upanisads* et le Védānta, en considérant ces deux moments d'une évolution intellectuelle, séparés pourtant par bien des siècles, comme équivalents et superposables ; sans doute n'a-t-il rien révélé d'autre à son ancien condisciple de Pforta et de Bonn. Nietzsche a lu le *Bouddha* d'Oldenberg, mais cette lecture ne semble pas lui avoir été révélatrice ; il n'envisage guère le bouddhisme que comme une religion analogue au christianisme, aussi asiatique, aussi pessimiste. Asiatique signifie, pour lui, « chaotique », ou « ascétique » ; sa volonté d'affirmation est de clamer un « Oui » anti-asiatique. S'il s'exalte dans la méditation du devenir, c'est pour en faire honneur non aux sectes qui s'avisèrent du dogme du *samsāra*, mais au seul Héraclite. D'ailleurs, alors même qu'il aurait consulté la première pièce maîtresse de la bouddhologie, l'œuvre de Burnouf, il eût manqué des éléments nécessaires pour situer à sa place dans la conscience universelle l'aspiration bouddhique : cette restitution ne devint possible qu'ultérieurement à l'« explosion » qui mit fin à la réflexion du philosophe. En bref, l'indianisme fournit à la méditation des lyriques allemands d'abondantes données philologiques, de plus abondantes encore inférences mythologiques tirées de l'examen des langues, un tenace effort d'exégèse védique, — mais seulement une notion très fragmentaire de la prodigieuse richesse religieuse et philosophique du milieu hindou.

Notre tâche se réduira donc à confronter, sur certains points, les méthodes de pensée ou la conception du rôle de l'esprit chez les Romantiques allemands et dans l'indianité.

Fait initial : la réforme de Luther ouvre la voie à la philosophie allemande, comme la prédication des hérésies jaina et bouddhique, au <sup>VI</sup> siècle avant notre ère, avait suscité d'innombrables systèmes. Ici et là se construisent, pour remplacer une religion ritualiste, des dogmatiques, des pratiques du salut. Une inspiration en

son fond religieuse sera la base commune de spéculations qui tendent quelquefois à la philosophie pure. Mais rien ne se détruit et la « protestation » élevée au nom d'une volonté de salut par effort individuel, ne supprimera pas le contact avec les anciennes orthodoxies, la brahmanique ou l'hindoue d'un côté, la catholique ou la juive d'autre part.

Ici et là, on sait la valeur du croire et du connaître, sans les considérer comme s'opposant, ni comme légitimes dans des domaines distincts. On est persuadé que le croire et le connaître n'ont de prix que par le faire. Au commencement est l'action. L'être ? un devenir, qui évolue dans le relatif. Le but ? se rendre libre. Le moyen ? utiliser la vie, notre seule ressource. La formule de Nietzsche « En ce que tu aimes tu seras transformé » correspond presque, mot pour mot à un adage des *Upanisads* ; mais sa maxime « deviens celui que tu es », comme si nous procédions de quelque décret intemporel à la façon kantienne, elle ne satisfait dans l'Inde ni l'orthodoxie, pour qui le devenir s'avère illusion, ni l'hérétodoxie, qui déclarerait plutôt : « Sois ce que tu deviens », en ce sens : ne prétends ni à l'être, ni à l'éternité. La loi objective, à l'indienne, est but et valeur (*artha*) plus que chose, ainsi que l'« *Aufgabe* » de Fichte. Nous nous aliénons par projection extérieure, dirait Feuerbach, la phase ultime de notre acte perceptif, comme si nous avions atteint un objet hors de nous ; sachons que cette pseudo-réalité n'existe que comme limite d'une opération qui reste nôtre. Il advient à nos perceptions d'être des hallucinations vraies, non parce qu'elles touchent un non-moi, mais parce que, construites selon la norme d'un « schématisme », elles ont la vérité de la correction ; sachons que les critères de validité consistent en règles d'orthopraxie, non en conformité à une donnée absolue.

La libération se doit chercher dans une tradition relative au salut. Rationalistes et individualistes, nous nous méprenons à taxer le traditionnel d'immutabilité. L'héritage qui passe de génération en génération vit bien plus que l'opinion de l'individu isolé. Chaque moment y apporte quelque addition ou en soustrait quelque élément. L'événement qui passa en un instant, dure comme représenté en image ; le réel ne compte pour l'esprit collectif que comme rythme ; quand cet esprit collectif possède le caractère d'une secte, le mythe a valeur de symbole. Le fait prétendu réel se réduit à



une limite inaccessible, il n'y a de faits permanents que légendaires. L'authenticité appartient aux « histoires », non à l'histoire, dont d'ailleurs on ne s'avise guère ; selon la maxime de Novalis la poésie est infiniment mieux fondée. Le véritable réel étant efficence — *Wirklichkeit*, — sa positivité se reconnaît à sa puissance de magie. L'ordre du savoir intellectuel possède beaucoup moins de prix : collectif, lui aussi, une scolastique l'exprime. Quelle culture plus que l'allemande pourrait passer pour scolastique, sinon celle de l'Inde ? Mais là encore gardons-nous de préjuger trop de fixité : rien d'aussi mouvant que de telles scolastiques, car c'est le propre des textes fixés « ne varietur », de susciter des interprétations indéfinies. Les sentences frappées par Goethe, par Hegel, par Schopenhauer, les aphorismes du père de Zarathoustra, ont la concision féconde des *Sûtras* brahmaniques ou des apophtegmes du *Dhammapada*.

Sans doute l'objection se présente, que le Romantisme idolâtre la génialité individuelle, alors que l'Inde répugne à l'aspect personnel du vrai. Elle a cependant recueilli avec piété les noms des sages qui « virent » les hymnes védiques ; puis, au moins partiellement, salué comme décisive l'« *Erlebnis* » du Çâkyamuni ; enfin combien de chefs de secte eurent l'honneur d'une biographie, d'autant plus prisée qu'elle relève davantage de la légende ! Héros ou saints — disons mieux : les héros de la sainteté — passent pour grands non en raison de leur « psychologie différentielle », mais pour la révélation qu'apporte leur hardiesse à ouvrir des voies à la délivrance. Le dynamisme qui triomphe des conditions naturelles, ce ne peut être la norme impersonnelle, cadre de la société moyenne, c'est l'initiative religieuse qui l'incorpore.

Voyons pourquoi l'œuvre du salut ne s'accomplit qu'en héroïsme. La nature se définit par la relativité ; aussi n'a-t-elle point de fin, et ne contente-t-elle point l'esprit. Elle constitue même, pour des âmes individuelles, le supplice de la servitude, le règne inéluctable de la souffrance depuis toujours et à jamais. La « *Weltanschauung* » la plus romantique n'est pas celle du Romantisme allemand, mais celle des sectateurs du Mahâvîra ou du Bouddha ; car le premier se bornait à dénoncer la platitude, la mesquinerie de l'« *Aufklärung* » sans ériger le rationalisme de Voltaire en esclavage désespéré ; Schopenhauer ne l'honore-t-il pas ? Nietzsche ne lui sait-il pas gré

d'avoir été « l'un des plus grands libérateurs de l'esprit » ? Au contraire, l'ordre naturel des choses accable les consciences indiennes d'une anxiété à ce point odieuse que leur unique aspiration tend à s'en évader, fût-ce au risque d'un « *salto mortale* ». Toutefois, quoiqu'il y ait des degrés dans ce tragique, il s'agit, dans les deux cas, d'échapper aux apories logiques en se haussant « par delà le bien et le mal ». Telle est l'obligation qui force à s'assigner un but de prodigieuse audace, que les uns salueront comme génial, en tant qu'ils le tiennent pour conforme aux desseins profonds de la nature, mais que les autres proclameront contraire à cette nature, dont le vice originel est la conformité aux lois de l'entendement.

Ce qui réunit les uns et les autres, c'est ainsi leur antipathie pour l'intellectualisme. L'Allemagne lui reproche de n'expliquer que superficiellement, alors que l'intuition et l'inspiration plongent dans l'« *Urgrund* ». L'Inde lui sait gré de nous fournir, entière, la structure des faits ; mais cette lucide compréhension du monde n'a d'importance que parce qu'elle permet, grâce à un procédé d'inversion décrit ici même en 1931 (p. 229-234), de dissocier la trame de l'existence et de faire place à la carrière spirituelle. L'intuition à l'allemande, par Leibnitz et Eckhart, vient du pseudo-Denys et des Alexandrins ; elle remonte aux principes non relatifs de la relativité. L'intuition à l'indienne, calquée sur des pratiques d'ascèse, maîtrise les fonctions vitales, suspend le cours des pensées, rétablit ainsi dans son ingénuité la radiance diaphane de l'esprit. Mais cela même est néoplatonicien : le salut, de part et d'autre, suppose la conquête de la lumière, l'accès à l'ἐλλαμψις. Le Mahâyâna comme l'hellénisme tardif et la gnose, ont largement puisé aux religions solaires de l'Iran.

Connaître donc est nécessaire, mais préliminaire. Comprendre nous porte au delà de la connaissance, qui triomphe dans l'analyse ; comprendre nous achemine à refaire ou à faire. Le statique n'est qu'un abstrait du dynamique ; l'inertie de l'analyse en atteste le caractère artificiel. De ce postulat l'Inde bouddhique fait un ample usage. La loi ou l'être (dharma) : *vanitas vanitatum*, pure vacuité ; un scepticisme intégral abolit, chez les Mâdhyamikas, toute applicabilité de la logique à ce qui passait, cependant, pour l'ordre régulier de l'entendement, l'ensemble des phénomènes. Mais cet effacement définitif de toute inscription sur l'écran doit suggérer le

renoncement à toute projection. Le savoir ne sera pas un reflet, mais une invention ; il s'agit non de percevoir des images, mais d'élaborer des formes ou des pensées supérieures aux formes, dans une spontanéité qui sera objective en ce qu'elle ne renfermera aucun arbitraire. Quelle ivresse eussent éprouvée Hebbel, Hölderlin, Novalis, s'ils eussent connu la frénésie créatrice des Yogâcâras découvreurs de mondes supra-intelligibles, ou simplement la lyrique *visnuite* du Bengale, qui résout toute énigme, qui s'acquitte de toute tâche par des soupirs d'amour ! Et Nietzsche qui risque cette profession de foi : « Je ne croirais qu'en un Dieu qui sache danser », que n'a-t-il assisté à la danse de Çiva !

La subordination de l'être à l'agir, voilà le fond des deux « mentalités ». Quand la conscience allemande semble passive, ne la croyez pas absorbée dans l'instant présent, elle se porte au passé ou à l'avenir par « *ein unendlich Sehnen* ». La conscience indienne, elle, quoiqu'il lui arrive de supposer les moments du temps discontinus, cherche à se soulager, par épuisement, de son *karman* accumulé, pour ensuite, par utilisation paradoxale des ressources de la vie, en transcender les conditions. Dans la nostalgie ou l'espoir, l'Allemagne aspire ; dans la jouissance ou le désespoir, l'Inde opère. La première oscille de la langueur à la volonté brutale, la seconde évolue entre le renoncement et la volupté, mais aucune n'est satisfaite par quelque donnée que ce soit. L'obsession du « dépassement », régression en deçà ou progression toujours au delà, montre que nul état, que nul être ne les contente. Rebelles au fini, répugnant à l'infini que l'on envisagerait comme clos, toutes deux se vouent à l'indéfini.

Par rapport à d'autres points de comparaison l'attitude de chaque civilisation apparaît en ses traits caractéristiques. Deux parallèles paraissent susceptibles de nous instruire.

Cet autre Romantisme que fut le Taoïsme chinois peut nous aider à discerner ce qu'attestent de commun l'Allemagne et l'Inde. Les Taoïstes cherchent l'absolu dans la vie, mais avec un sentiment du *πέρας*, si l'on peut dire, qui manque à l'Allemagne. Ils veulent capter l'essor vital à sa source : terme premier ; et en conserver l'élan jusqu'à son point ultime, bien au delà des limites ordinaires, mais non indéfiniment, grâce à l'élixir de longévité. Ils envisageraient

comme folie et impiété de prendre, comme les bouddhistes, la vie à rebours, sous prétexte d'en dissocier la structure, ou de prétendre la surmonter en l'utilisant pour des fins supra-vitales. Toutefois, cette réserve faite, rien ne ressemble autant à la dialectique de Hegel que celle de Tchouang-tseu.

La considération de la Grèce sera notre second parallèle. Mais dénonçons tout de suite, comme tendancieuse, l'interprétation allemande de l'hellénisme, depuis Winckelmann jusqu'à Nietzsche. Suivant une tradition française, pour réagir contre l'Église catholique, elle se plut à exalter les splendeurs du paganisme, plus humain. Mais elle prêta souvent aux œuvres qui valent par le *πέρας* une saveur d'*ἄπειρον* selon le goût germanique. Nietzsche en vient à maudire Socrate et Platon, pour se complaire parmi les physiologues éphésiens ; et c'est encore l'Asie Mineure — phrygienne — ou la Thrace qu'il porte aux nues, beaucoup plus que l'Hellade, quand il divague en « dionysisme ». Le *μέτρον* ne saurait assouvir une « Stimmung » inapaisable ; le *λόγος* ne peut que trahir des poètes ou des musiciens voués à l'indicible. L'Attique a surmonté le chaos par la logique, et entendit bien obtenir ainsi un *κτῆμα εἰς ἀεί*. Mais le problème allemand est de dépasser la logique autant que de dompter le chaos ; tous les Romantiques l'ont éprouvé, Hegel l'a prouvé. On manque donc de commune mesure pour juger du germanisme selon des critères grecs, ou de l'hellénisme selon des critères allemands.

L'idéal grec ne coïncide guère mieux avec les aspirations indiennes. La pensée de l'Inde ne fut pas, très tôt comme celle de la Grèce, géométrique ; née de l'exégèse rituelle, elle demeura en quelque façon ritualiste. Aussi opère-t-elle plus qu'elle ne réfléchit. On peut lui trouver une affinité avec le pythagorisme en ce que tous les termes qui désignent des critères, *pramâna*, *anumâna*, *upamâna*, évoquent la mensuration ; mais il n'y a guère là matière à superposition spatiale ou à calcul de quantités : l'échelle de la mesure reste inhérente à l'activité pensante ; elle risque de se dilater ou de se rétracter selon les perspectives que l'entendement s'ouvre ou se ferme. En Grèce l'ontologie avait ses limites, la nature des essences ; la logique ses limites, celles que circonscrit la définition. Mais l'Inde répudie essences et concepts ; non qu'elle les ignore, mais elle en dénonce l'inanité ; bien plus, elle n'en a que faire. Si

elle évite l'anarchie, c'est pour avoir trouvé, dans son agir même, des principes d'ordre et des garanties d'objectivité <sup>1</sup>.

Ainsi apparaît mieux, sans doute, l'affinité indo-germanique. La magie de Novalis témoigne plus que toute autre théorie ou technique occidentale, de desseins analogues à ceux des *brâhmanas* et des *tantras* ; et le puissant idéalisme bouddhique de Maitreya, d'Asanga, de Dignâga, entre les III<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles, effectua d'avance les tâches grandioses assignées par Fichte et Schelling, entreprises par ces Titans, Wagner et Nietzsche. Aucun de ces hommes ou surhommes, aucun de ces théoriciens de la carrière de bodhisattva, Bouddhas en puissance, ne s'est cru possesseur d'une  $\psi\chi\eta$ , principe de mouvement, ni d'un  $\nu\omicron\varsigma$  inné en la nature humaine, destinés à fonder l'intelligibilité de notre connaître <sup>2</sup>. La vie à leur disposition, ce fut assez ; mais ils voulurent, sur cette base, construire une vie spirituelle. Peut-être conçurent-ils cette ambition justement parce qu'ils ne se considéraient pas, ainsi qu'anciens et modernes selon le classicisme ou la chrétienté, comme pourvus par nature d'une âme immatérielle. Quand on croit détenir cette valeur transcendante, on est moins porté à la promouvoir que si l'on rêve de la conquérir. Le devenir se laisse cultiver, non pas l'être : l'ontologie spiritualiste a stérilisé religion et philosophie, là où elle a sévi. Mais la quête du Graal et l'obtention du nirvâna ont exigé un immense effort pour réaliser l'esprit.

Paul MASSON-OURSSEL.

1. P. MASSON-OURSSEL. *L'Inde antique et la civilisation indienne*. Paris, Renaissance du livre (Évolution de l'Humanité), 1933, p. 251 et 460.

2. On appréciera par là combien il fut dommage que Nietzsche n'ait connu l'Inde qu'à travers P. Deussen, qui, malencontreusement, à la suite de Schopenhauer, interprète les Upanisads et le Védânta comme d'accord, au fond, avec les principes de Platon. Si le philosophe eût son informateur sur parole, il se trouva par là même peu enclin à une exploration sérieuse de l'indianité.

## DIGRESSION SUR LA PHILOSOPHIE A PROPOS DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

### I. LE PROBLÈME DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

M. Émile Bréhier a soulevé « le problème de la philosophie chrétienne » dès 1927, à la fin du second fascicule du tome I de son *Histoire de la Philosophie*. Il en donnait alors une formule restreinte, le posant, à propos d'une période historique déterminée, dans le chapitre *Hellénisme et Christianisme aux premiers siècles de notre ère*. Les Évangiles contiennent un enseignement pratique caractérisé « par l'absence totale de vues théoriques sur l'univers et sur Dieu » ; ils le fondent sur une révélation dont le contenu, par nature, dépasse la raison et, du même coup, la philosophie ; le christianisme est donc foncièrement indépendant de toute spéculation intellectuelle. Dès que les chrétiens deviennent philosophes, ils empruntent aux Grecs leurs méthodes, leurs genres littéraires et même leurs thèmes métaphysiques. Dans la *Revue de Métaphysique* d'avril 1931, M. Bréhier présentait la formule généralisée de sa thèse : traversant l'histoire entière de la pensée occidentale, il ne trouvait aucune idée qui serait à la fois de nature philosophique et spécifiquement chrétienne ; à l'époque patristique, la philosophie fut, en tant que telle, platonicienne ; au XIII<sup>e</sup>, aristotélicienne ; « au XVII<sup>e</sup> siècle est né un nouvel intellectualisme issu du génie grec » ; au XIX<sup>e</sup> surgissent des problèmes sociaux et un débat entre la sociocratie et l'individualisme qui est en marge du Christianisme. Cette enquête n'est d'ailleurs que la vérification historique d'une impossibilité logique : la philosophie répond à un désir de la raison, c'est-à-dire à un besoin d'intelligibilité ; la parole du Christ, au contraire, se communique au delà de la raison ; si elle est chrétienne, une philosophie ne peut donc plus être philosophique, et si elle est vraiment philosophique, elle ne peut plus être réellement chré-

tienne. « On ne peut pas plus parler d'une philosophie chrétienne que d'une mathématique chrétienne ou d'une physique chrétienne <sup>1</sup>. »

Cette thèse fut le point de départ d'un vaste débat, et la philosophie doit à M. Bréhier une des enquêtes les plus fécondes de ce temps. Rappelons simplement la séance de la Société française de philosophie du 21 mars 1931, à propos d'une communication de M. Étienne Gilson prolongeant des réflexions parallèles à celles de M. Bréhier et de sens contraire <sup>2</sup>; les discussions de la Société d'études philosophiques de Marseille, amorcée par une intervention de M. Maurice Blondel <sup>3</sup>; celles de la Journée d'études du 11 septembre 1933 organisée par la société thomiste autour des rapports de M. Aimé Forest et du P. Motte <sup>4</sup>. Les observations de M. Bréhier ont provoqué de multiples ouvrages et articles; elles ont aussi orienté certains travaux en cours vers le problème de la philosophie chrétienne. Il y a donc déjà toute une bibliothèque où l'on relève les noms de Maurice Blondel, Jacques Maritain, Gabriel Marcel, Michel Souriau, Ramon Fernandez, du P. Sertillanges, du P. Huby, du P. Marc, de l'abbé R. Jolivet, etc...; les deux volumes de M. Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, accompagnés de leurs comptes-rendus critiques, occupent un rayon entier <sup>5</sup>.

1. Y a-t-il une philosophie chrétienne ? dans *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin 1931, p. 162.

2. *Bulletin de la Société française de philosophie* mars 1931 (GILSON, BRÉHIER, BRUNSCHVIG, LE ROY, J. MARITAIN, M. BLONDEL, J. CHEVALIER).

3. *Les Études philosophiques*, mai 1933 (M. BLONDEL, É. CASTELLI, J. DELVOLVÉ, H. GOUHIER, J. MARÉCHAL).

4. *La Philosophie chrétienne*, deuxième journée d'études de la Société thomiste. Les éditions du Cerf, 1934.

5. Maurice BLONDEL. Y a-t-il une philosophie chrétienne ? dans *Revue de métaphysique et de morale*, octobre 1931; — La philosophie chrétienne existe-t-elle comme philosophie ? Lettre publiée dans le *Bulletin de la Société de philosophie*, mars 1931; — Le problème de la philosophie catholique, dans *Les études philosophiques*, mai 1932; — et surtout *La Philosophie catholique*, 1 vol. in-8°, Cahiers de la nouvelle journée, n° 20, Paris, Bloud et Gay, 1932 (surtout la 3<sup>e</sup> partie). — Jacques MARITAIN. *De la philosophie chrétienne*. Paris, Desclée, De Brouwer et C<sup>ie</sup>, 1 vol. in-12 de 68 p., 1933. — Régis JOLIVET. *La Philosophie chrétienne*, 1 vol. in-12, 228 p. Paris, Téqui, 1932, et utiles indications historiques dans *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Aristote et saint Thomas ou la notion de création, Plotin et saint Augustin ou le problème du mal, 1 vol. in-8° de 205 p. Paris, J. Vrin, 1931. — Gabriel MARCEL. *Nouvelle Revue des jeunes*, mars 1932. — Michel SOURIAU. Qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne ? dans *Revue de métaphysique*, juillet-septembre 1932. — P. SERTILLANGES. Sur quelques caractères de la philosophie chrétienne, dans *Philosophia perennis*, 2 volumes d'hommage offerts au professeur Joseph GEYSER, Regensburg, 1930,

Nous n'avons pas l'intention de dresser le catalogue de cette collection mais de chercher, à travers cette polémique, une vision plus concrète de la philosophie.

Deux questions furent, semble-t-il, entrelacées <sup>1</sup>: quelle fut historiquement l'influence du Christianisme sur la pensée philosophique et quel serait le contenu possible à mettre sous l'expression « philosophie chrétienne » ? Les deux questions sont si différentes que leurs réponses ne se conditionnent pas mutuellement. Que l'existence d'une philosophie chrétienne soit inconcevable, cela n'implique pas la négation de toute influence du Christianisme dans l'histoire de la philosophie: le Kantisme n'est sans doute pas une philosophie chrétienne et pourtant on ne saurait l'exposer sans rappeler la formation piétiste de Kant; le Bergsonisme n'est peut-être pas une philosophie chrétienne, mais le Christ joue un rôle souverain dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. Inversement, l'existence possible d'une philosophie chrétienne n'implique pas que des philosophies chrétiennes aient effectivement existé; une enquête historique négative comme celle de M. Bréhier n'engage pas l'avenir dans ses conclusions, c'est d'ailleurs à peu près ce que dit M. Maurice Blondel dans certaines pages de sa *Lettre sur l'Apologétique* de 1896 <sup>2</sup>.

Envisagé sous ce double aspect, le problème de la philosophie chrétienne sera l'occasion d'éprouver deux hypothèses sur les sources vitales et la nature de toute philosophie.

## II. LES DEUX SOURCES DE LA PHILOSOPHIE.

Quelle fut l'influence du Christianisme dans l'histoire de la philosophie ? A la fin d'une séance de la journée d'études organisée

t. I; — De la philosophie chrétienne, dans *La vie intellectuelle*, octobre 1933. — Ramon FERNANDEZ. Religion et philosophie, dans la *Nouvelle Revue française*, 1<sup>er</sup> mai 1932. — André MARC, s. J. La philosophie chrétienne et la théologie, dans *La vie intellectuelle*, 10 octobre 1933. — Étienne GILSON. La notion de philosophie chrétienne. *Bulletin* cité, note 2, de la *Société de philosophie*. — Réflexions sur la controverse saint Thomas-saint Augustin, dans *Mélanges Mandonnet*, t. I, Paris, J. Vrin, 1930; — *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2 vol. in-8°. Paris, J. Vrin, 1932-1933 (notes très importantes pour l'histoire de la question).

1. M. Jean GURTON a fort heureusement montré les conséquences de cette confusion dans *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, 1 vol. in-8°, 398 p., Paris, Boivin, 1933.

2. *La philosophie catholique*, p. 128.

par la Société thomiste, Mgr Bruno de Solages a soulevé une question qui est sans doute la question : y a-t-il une différence entre l'influence du Christianisme sur le développement de la pensée — si elle existe — et celle d'une grande philosophie comme l'aristotélisme ou le cartésianisme ou le kantisme ?

Les conclusions historiques de M. Bréhier sont décisives sur le plan rationnel où les pensées éprouvent leur intelligibilité, s'entrechoquent et dessinent ces courants le long desquels nous les voyons décliner et renaître. A aucun moment, en effet, on ne rencontre une influence qui serait chrétienne comme d'autres influences sont cartésiennes, spinozistes ou kantienne. Mais la philosophie condamne peut-être l'historien à regarder au delà de la philosophie ; M. Bréhier l'a dit en des pages magistrales dans l'introduction de son *Histoire de la philosophie*<sup>1</sup> et il l'a prouvé tout le long de son précieux ouvrage ; nous voudrions simplement préciser les raisons de cette exigence :

Une philosophie est une vision du monde et il y a des philosophies différentes parce que les philosophes ne voient pas le même monde. Les vrais désaccords entre les philosophes sont antérieurs à leurs philosophies ; leurs pensées n'arrivent pas à se rejoindre parce qu'elles ne partent pas des mêmes données. Un platonicien, un aristotélicien, un bergsonien ne mettent pas sur les mêmes objets les mêmes coefficients de réalité. On parle souvent des yeux de l'âme ; il faudrait aussi parler de son toucher ; elle ne réalise que ce qui résiste ; et pour l'un, c'est l'idée ; pour l'autre, la qualité ; pour un troisième la durée. Tout serait terminé depuis longtemps si nous savions prendre le réel où il est.

Il faut donc reconnaître que l'univers n'est pas identique pour tous les hommes, dès qu'ils pensent ; de même plus ils pensent profondément, plus les visions originales du monde se multiplient.

1. Tome I, p. 8-11. Rappelons simplement quelques lignes : « L'histoire de la philosophie ne peut pas être, si elle veut être fidèle, l'histoire abstraite des idées et des systèmes, séparés des intentions de leurs auteurs et de l'atmosphère morale et sociale où ils sont nés. » « La philosophie ne saurait être scindée du reste de la vie spirituelle, qui s'exprime encore par les sciences, la religion, l'art, la vie morale ou sociale. » « Ce sera donc une préoccupation constante de l'historien de la philosophie de rester en contact avec l'histoire politique générale, et l'histoire de toutes les disciplines de l'esprit, bien loin de vouloir isoler la philosophie comme une technique séparée des autres. »

Qu'est-ce qui transforme ainsi la réalité au point d'en exiger continuellement des éditions corrigées ? L'histoire, semble-t-il, répond : les progrès de l'esprit scientifique et les inspirations du génie religieux. Le premier retouche sans cesse et parfois bouleverse notre image de la nature et notre sens du naturel ; le second lance et relance l'homme à la poursuite de son être le plus intérieur qu'il sait et veut trans-naturel.

Il est certes difficile de déterminer exactement les rapports de la philosophie et des sciences. Mais c'est un fait que l'auteur de la *Géométrie* et de la *Dioptrique* sentit l'obligation d'écrire les *Méditations métaphysiques* et les *Principes de philosophie*. C'est un autre fait que, venant après Newton, Kant crut à la nécessité de donner un nouveau fondement aux catégories. Et le jour où Bergson comprit que l'avènement des sciences biologiques et psychologiques devait libérer la philosophie de l'enchantement mathématicien, il partit à la découverte de l'évolution créatrice<sup>1</sup>. Ces exemples, dira-t-on, sont empruntés aux trois derniers siècles. Les historiens du « miracle grec » répondront que Platon et Aristote dirigeaient des instituts de hautes études scientifiques. Qu'on relise la préface du *Timée* où M. Albert Rivaud présente ce dialogue comme une encyclopédie correspondant « non pas à des connaissances vieilles et démodées, mais à l'état de la science la plus moderne, la plus au courant, au moment où il a été composé »<sup>2</sup> ; s'il y a, comme dit M. Bréhier, un « élan méthodique »<sup>3</sup> qui emporte et définit le platonisme, c'est dans *Ménon* (100 a) et *Phédon* (99-102) qu'il révèle son origine mathématique. Ce qui paraît bien incontestable après l'audacieuse tentative de Werner Jaeger pour esquisser l'évolution d'Aristote, c'est que le Stagirite fut certes un grand systématique, mais de plus en plus curieux d'expériences et par suite de plus en plus incapable d'achever son système ; à cette volonté de suivre les sciences et de rectifier les positions philosophiques à leur commandement, nous devons sans doute les difficultés soulevées par le chapitre 8 du livre A de la *Métaphysique* où l'auteur, annotant l'astro-

1. Sur la volonté de clore l'ère cartésienne, voir les déclarations de M. BERGSON dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, juin 1901, discussion sur Le parallélisme psychophysique et la métaphysique, p. 45, 52, 57, 59, 64. Voir aussi un curieux texte dans *La perception du changement*, p. 4.

2. PLATON. *Œuvres complètes*, t. X. Les Belles-lettres, 1925, p. 6.

3. É. BRÉHIER. *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 113, 127.

nomie de Callippe, trouve cinquante-cinq premiers moteurs immobiles, ce qui est très gênant pour le lecteur du *De Caelo* et de la *Physique* habitué à se contenter d'un seul <sup>1</sup>. Rappelons enfin qu'au XIII<sup>e</sup> siècle, saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin baptisèrent Aristote parce que ses livres contenaient la meilleure explication de la nature ; s'ils allument la colère de leurs collègues en renonçant à la manière augustinienne de prouver l'existence de Dieu, ce n'est point par goût du scandale : ils préviennent le conflit science et religion en élevant la métaphysique à la hauteur de la physique nouvelle.

L'appel de la science n'aurait certes pas donné Pascal à la philosophie et il n'expliquerait nullement l'itinéraire de Maine de Biran. Tandis que Renan lisait sur l'Acropole sa prière érudite, le démon de Socrate souriait derrière l'autel d'Athéna. Les inspirations du génie religieux peuvent d'ailleurs s'unir aux invitations de l'esprit scientifique. Aux yeux du P. Malebranche, le cartésianisme représente la vraie physique, mais il reste un pas à faire pour reconnaître en Dieu la seule cause efficace et la seule lumière ; l'intelligence suit alors saint Jean et saint Paul commenté par saint Augustin ; le *spirituel* pénètre l'*intellectuel* et un nouveau « système de la nature et de la grâce » entre dans l'histoire. Cette convergence des deux appels, on la trouverait même au principe de la pensée qui exclut théologie et métaphysique. Auguste Comte ne distingue pas philosophie et science ; le positivisme prolonge l'œuvre de Descartes et de Leibniz dans la mesure où celle-ci fut scientifique ; son fondateur se pose comme l'héritier direct d'hommes occupant dans l'histoire des sciences une place qu'ils n'occupent pas dans l'histoire de la philosophie, Lagrange, Bichat ou Broussais, par exemple. Mais le positivisme a une autre source : il n'aurait pas été authentique, c'est-à-dire religieux, s'il n'y avait pas eu une Révolution française annonçant que des cultes raisonnables remplaceraient les superstitions et que le sacerdoce continuait après la démission des prêtres.

1. Si hardies que soient certaines constructions de Werner JAEGER, ces divergences peuvent sans doute être expliquées par une évolution de la pensée d'Aristote de plus en plus attachée à l'observation scientifique ; cf. son livre *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923, complété par le lumineux commentaire d'A. MANSION, La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents, dans *Revue néo-scholastique*, août et novembre 1927.

Il n'y a aucune raison pour que le second appel cesse de retentir avant l'autre. Il faudrait que l'âme cesse d'errer aux bords du temps, aux bords de l'espace. Le génie religieux habite les limites, limites sensibles comme la naissance et la mort, limites conçues ou imaginaires comme l'origine et la fin du monde, limites expérimentées dans la douleur comme l'échec de nos désirs et l'impuissance de nos constructions <sup>1</sup>. Un positivisme peut à la rigueur interdire l'accès des premières ; mais Comte se vantait de savoir pleurer <sup>2</sup>.

Il n'y a donc pas de « philosophie indépendante » ; ou plutôt celles qui méritent d'être appelées ainsi sont les éclectismes et les scolastiques. Une grande métaphysique ne naît pas d'autres grandes métaphysiques, mais d'une découverte du monde. Le spinozisme sort peut-être logiquement du cartésianisme ; pourtant si Spinoza était mort à cinq ans, il n'y aurait jamais eu de spinozisme, malgré la présence du cartésianisme. La philosophie de l'histoire de la philosophie n'est jamais historique parce qu'elle met à l'origine de toute pensée une autre pensée et non l'imprévisible rencontre d'un homme avec le réel mis à nu. Les filiations logiques sont des explications par le climat ; elles dessinent la courbe d'une nécessité enveloppante et non suffisante ; le climat cartésien explique le spinozisme sauf Spinoza.

Cela ne signifie pas qu'une grande pensée ne laisse derrière elle qu'un mot en *isme* ; mais « si le grain ne meurt... ». S'il ne meurt pas, c'est d'abord Rohault, Poisson, Louis de la Forge, disciples estimables et fort intelligents, et puis les professeurs, les régents, les fabricants d'« adaptation », toute la scolastique cartésienne. S'il meurt, c'est Spinoza et c'est Malebranche. C'est pourquoi les seules philosophies qui entrent dans l'histoire sont celles qui furent des philosophies nouvelles. « Nouvelles » non par sot mépris de l'ancien ou

1. Ces lignes étaient écrites lorsque j'ai pris connaissance des importantes spéculations de K. Jaspers sur les situations-limites d'après l'étude de Gabriel MARCEL, Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers, dans *Recherches philosophiques*, t. II, 1932-1933 ; on y trouvera une description phénoménologique permettant d'approfondir ce qui est simplement indiqué ici.

2. Voir la lettre d'Auguste COMTE à M<sup>me</sup> Austin, du 4 avril 1844, sur « le caractère sentimental » du positivisme : « Dieu n'est pas plus nécessaire au fond pour aimer et pour pleurer que pour juger et pour penser. » *Lettres à divers*, t. II, p. 275-277.

par recherche de l'originalité à tout prix ; « nouvelles » naturellement, d'une nouveauté à laquelle il est impossible d'échapper, précisément parce que l'intelligence a la certitude de voir le monde pour la première fois. L'univers remis à neuf par la science, l'homme ressuscité par la foi, telles sont les deux sources continuellement re-créatrices de la pensée philosophique.

En un mot, la philosophie ne vit pas de sa propre substance. Elle a ses techniques propres, ses méthodes, son domaine ; elle n'est ni la science ni la synthèse des sciences ; elle n'est ni la religion ni une transposition de la religion ; mais son élan vital est d'origine scientifique ou religieuse. D'ailleurs une philosophie est plutôt un épanouissement qu'une source. La science cartésienne est une source dont les vertus ne sont pas encore épuisées ; la philosophie cartésienne est une forme historiquement fixée après la mort de Descartes. La ferveur de saint Augustin est une source ; la philosophie augustinienne, dans la mesure où elle est une philosophie, est une réussite intellectuelle qu'il faut prendre telle quelle. Aucun platonicien ne dépassera Platon ; aucun thomiste ne « modernisera » saint Thomas ; aucun kantien n'ira plus loin que Kant dans le kantisme. Et de même pour Aristote, Leibniz, Hegel et les plus hautes flèches du monde. Une fois arrivé en haut, il faut ou y rester, ou redescendre et bâtir à côté. Celui qui dans cette ascension a trouvé l'esprit de vérité, celui-là même doit sortir du système s'il veut l'imiter en esprit et en vérité. C'est dans sa philosophie qu'un philosophe communique avec ses disciples ; c'est au delà de sa philosophie qu'il communique avec un autre philosophe. Entre la restauration historique et la re-création totale il n'y a point de milieu. Si saint Thomas ou Kant doivent revivre vraiment, c'est peut-être dans une œuvre où leur nom ne sera pas prononcé ; c'est certainement dans une œuvre où il ne serait pas nécessaire de le prononcer.

Vu dans cette perspective, le problème de l'influence chrétienne sur la philosophie relève d'une observation plus générale. Si cette influence existe, elle est bien différente de celle qu'une grande métaphysique peut exercer. Un système introduit une vision nouvelle de l'univers : le génie religieux introduit des faits nouveaux

dans l'univers que le philosophe regarde <sup>1</sup>. Le Christianisme n'agit pas directement sur la philosophie, mais le philosophe se trouve dans un monde où il y a le Christianisme. Ne serait-il pas extraordinaire que la philosophie continue, indifférente à cet événement ?

Le Christianisme, écrit M. Bréhier, fait intervenir « un personnage historique dont la mort a sauvé l'humanité par une action d'une efficacité tout à fait mystérieuse et tout à fait différente de celle du sage païen, qui simplement enseigne ou se donne comme modèle » ; il y a désormais un homme misérable qui ne peut, comme le stoïcien, être l'auteur de son propre salut ; le poids du péché ne peut être soulevé qu'avec l'aide du Christ <sup>2</sup>. Tel est le thème qui rayonne d'abord dans les communautés en un temps où le Christianisme ne se préoccupe guère de spéculations <sup>3</sup>. Mais alors, n'est-ce pas, à la lettre, un nouvel homme qui marche à la suite du Christ ? N'y a-t-il pas une radicale transformation dans ce que James appelle « l'univers mental » ? Et, si le mot invraisemblable pouvait être employé en histoire, il serait, dirions-nous, sociologiquement invraisemblable que la philosophie se soit déroulée complètement en marge d'une pareille révolution.

Toutefois, si importante qu'elle soit, l'explication sociologique ne va pas jusqu'au bout de l'effort nécessairement personnel qu'est la transformation de l'énergie mystique en jaillissement philosophique. Bergson nous y conduit peut-être dans les pages sur l'émotion que contient son dernier livre. « Il faut distinguer deux espèces d'émotion, deux variétés de sentiment, deux manifestations de sensibilité.... Dans la première, l'émotion est consécutive d'une idée ou d'une image représentée ; l'état sensible résulte bien d'un état intellectuel qui ne lui doit rien, qui se suffit à lui-même et qui, s'il en subit l'effet par ricochet, y perd plus qu'il n'y gagne. C'est l'agitation de la sensibilité par une représentation qui y tombe. Mais l'autre émotion n'est pas déterminée par une représentation dont elle prendrait la suite et dont elle resterait distincte. Bien plutôt

1. Cf. une heureuse formule d'Ét. GILSON qui est rejointe ici par une autre voie : « Leur religion (aux Chrétiens) ne leur apportait pas une philosophie nouvelle, mais elle faisait d'eux des hommes nouveaux. » (*L'Esprit de la philosophie médiévale*, t. II, p. 218.)

2. *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 497. — Voir aussi le commentaire des *Confessions*, VII, ch. 9, dans l'article de la *Revue de métaphysique*, avril 1931, p. 137-139, et dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars 1931, p. 51-52.

3. *Ibidem*, p. 493.



serait-elle, par rapport aux états intellectuels qui surviendront, une cause et non plus un effet : elle est grosse de représentations, dont aucune n'est proprement formée, mais qu'elle tire ou pourrait tirer de sa substance par un développement organique <sup>1</sup>. » La première est celle qu'étudient les psychologues au chapitre de l'émotion : j'apprends une bonne nouvelle et je suis gai ; la seconde est au principe de toute création. « Un drame qui est à peine une œuvre littéraire pourra secouer nos nerfs et susciter une émotion du premier genre, intense sans doute, mais banale, cueillie parmi celles que nous éprouvons couramment dans la vie, et en tout cas vide de représentation. Mais l'émotion provoquée en nous par une grande œuvre dramatique est d'une tout autre nature : unique en son genre, elle a surgi dans l'âme du poète, et là seulement, avant d'ébranler la nôtre ; c'est d'elle que l'œuvre est sortie, car c'est à elle que l'auteur se référerait au fur et à mesure de la composition de l'ouvrage <sup>2</sup>. »

Si nous tenons cette description pour exacte au point de vue phénoménologique, il y aura une histoire affective de la philosophie ou plutôt une histoire de l'affectivité philosophique. Les aspirations de l'âme religieuse et les scrupuleuses démarches de l'intelligence ne suivent pas deux voies parallèles ; la ferveur est génératrice d'idées ; le Christianisme n'est pas une métaphysique, mais il est lourd de thèmes susceptibles d'un raffinement métaphysique. Le problème de l'influence chrétienne en philosophie engage alors deux séries de recherches.

1° Reconnaître les porteurs de l'émotion créatrice. Il y a certes les Évangélistes et saint Paul dont les textes n'ont pas cessé de nourrir la vie intérieure des chrétiens qui sont aussi philosophes. Il est des cas où le métaphysicien est lui-même un de ces « points spirituels » élus par la nature et la grâce pour « produire la poésie des grandes croyances » <sup>3</sup> : la même âme s'exprimait dans les *Sommes* et dans les hymnes que le peuple fidèle chanterait sous les voûtes neuves des cathédrales, *Pange, lingua, gloriosi Corporis mysterium, Tantum ergo Sacramentum veneremur cernui, Adoro te devote latens Deitas...* L'histoire enfin rencontre ces singuliers personnages qui n'ont guère l'allure de philosophes et sans qui pour-

1. *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 40.

2. *Ibidem*, p. 43-44.

3. Maurice BARRÈS. *La Colline inspirée*, p. 4.

tant la philosophie n'eût pas été ce qu'elle fut : Socrate, préférant aux sciences qu'il connaît bien une espèce de méditation extatique dans un vestibule, ignorant qui sait dire à chacun ses vérités, méprisant toutes les élégances, sauf celle de bien mourir ; Saint-Simon, noble besogneux, spéculateur de grand style, orateur de clubs, physicien et économiste amateur, bon vivant d'une incurable jeunesse, mais portant à travers l'Empire et la Restauration la flamme religieuse de la Révolution ; Nietzsche peut-être.... Si différents soient-ils, ce sont des *animateurs* de la philosophie. Comment le Christianisme n'aurait-il pas les siens ? Le petit pauvre d'Assise, saint Bernard, le cardinal de Bérulle, Jacob Boehme ne sont métaphysiciens ni par vocation ni par profession ; on retrouve pourtant plus que leur accent dans les métaphysiques de saint Bonaventure, de Malebranche, de Schelling. Il n'y a pas une philosophie de saint François, mais il y a un fait saint François et ce fait est une « Renaissance » qui, comme toute Renaissance, est source de « réalisations » spirituelles, intellectuelles et sociales. Témoins d'un Dieu qui a dit : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie », ces âmes engagent l'avenir de l'intelligence parce qu'en elles s'opère la résurrection de ce Dieu comme « Voie » afin de conduire à la « Vie » et à la « Vérité ».

2° Il faudrait chercher de quelles représentations l'émotion chrétienne est génératrice. Travail de précision infiniment délicat au cours duquel chaque thème immanent au message chrétien devrait être identifié, éprouvé, suivi dans son destin : notions de temps, de personnalité, de création *ex nihilo*, définition de l'Être divin.... Insister serait rendre compte des deux derniers volumes de M. Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*.

### III. PHILOSOPHIE DE LA VÉRITÉ ET PHILOSOPHIE DE LA RÉALITÉ.

Une philosophie chrétienne est-elle possible ?

L'influence du Christianisme sur la pensée philosophique peut être réelle et pourtant ne pas aboutir à une ou à des philosophies chrétiennes. La voie semble coupée de deux côtés :

1° Le donné chrétien se présente comme tel à la pensée et celle-ci cesse d'être philosophique en l'acceptant. Un Verbe incarné ne peut être un Dieu de philosophes puisqu'il est révélé. Pour avoir

pris conscience de ce divorce, Pascal et Kierkegaard ont plus ou moins brutalement jeté par-dessus bord la philosophie.

2° Les représentations jaillies de l'émotion religieuse s'insèrent dans le tissu de la pensée rationnelle ; elles perdent alors leur marque chrétienne originelle et tombent dans le tourbillon anonyme des idées qui sont simplement vraies ou fausses. Admettons, par exemple, que l'idée de création ait été jetée dans la circulation par les enseignements judéo-chrétiens : c'est un fait qu'elle relèvera peu à peu d'une justification rationnelle et on ne saurait baptiser du nom chrétien tous les systèmes qui l'accueillent. C'est en ce sens que certains thomistes prennent parti contre la philosophie chrétienne, en repoussant et le mot et la chose : la philosophie du Docteur Angélique est une construction rationnelle ; tout être doué de raison peut y entrer, qu'il soit gentil ou fidèle ; la théologie seule est chrétienne <sup>1</sup>.

Les deux voies sont barrées et une philosophie chrétienne sera inconcevable à condition seulement qu'il n'y en ait pas d'autres ; or il n'y en a pas d'autres si, dans l'expression « philosophie chrétienne », le premier terme recouvre une définition valable pour toutes les philosophies qui exclut le second terme « définitivement ». Celle que propose M. Bréhier répond-elle à ces conditions ? « La philosophie a pour substance le rationalisme, c'est-à-dire la conscience claire et distincte de la raison qui est dans les choses et dans l'univers <sup>2</sup>. » C'est, semble-t-il, l'histoire qui parle ici : quels que soient ses résultats, toute philosophie est un effort rationnel qui se maintient sur le plan rationnel, même pour établir la nécessité d'en sortir. D'ailleurs l'accord est unanime sur ce point. « Des philosophies, c'est-à-dire des systèmes de vérités rationnelles... » écrit M. Gilson <sup>3</sup>. Et M. Jacques Maritain : « Quelque conception qu'on se fasse de la philosophie, si l'on ne tient pas le domaine philosophique pour accessible de soi aux seules forces naturelles de l'esprit humain, on ne définit pas la philosophie, on la nie. L'affirmation de cette essentielle *naturalité* ou *rationalité* de la philosophie est fondamentale » <sup>4</sup>. Mais ce n'est là que l'intention de la philosophie : la *rationalité* est

1. Voir les textes cités par Ét. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, t. I, p. 9 sq et *Notes bibliographiques*, 39, 47 et addition.

2. *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars 1931, p. 52.

3. *Ibidem*, p. 3.

4. *De la philosophie chrétienne*, p. 31-32.

le caractère essentiel de la philosophie ; le *rationalisme* ou un *rationalisme* est son idéal ; la *rationalisation* est sa vie. Les mots en *ation* ne sont pas très élégants, mais ils évoquent directement une activité ; rationalisation, intellectualisation, spiritualisation ne sacrifient pas l'intelligence vivante et la volonté de victoire qui sont l'âme de toute philosophie ; et surtout ils rappellent qu'il y a quelque chose à rationaliser, à intellectualiser ou à spiritualiser.

Si la philosophie est définie comme un travail, la présence du donné sur lequel elle travaille est incorporée à sa définition. Parler de sa rationalité, c'est dire qu'elle est la rationalisation d'un monde qui n'est pas immédiatement donné comme rationnel. Pris dans sa nudité pré-philosophique, l'univers des choses qui sont et des êtres qui furent apparaît irrationnel à deux titres : d'abord, parce qu'il n'a pas encore été jugé « rationalisable » ou même rationnellement posé comme irrationnel ; ensuite, parce qu'il nous est livré suivant des voies qui ne sont pas celles de la raison : sensations pour les objets matériels, livres, enseignements, traditions pour tout ce qui concerne l'histoire et les connaissances pratiques. A ce moment, le contenu sensible et historique du monde ne semble pas moins irrationnel que le contenu dit inspiré des textes sacrés. La philosophie commence lorsque la rationalisation s'offre comme *proposition*, bien avant qu'un rationalisme se présente comme *position*, et aussitôt surgissent deux comportements, philosophiques l'un et l'autre, mais orientés selon deux lignes divergentes. Disons, pour simplifier : il y a des philosophies de la *vérité* et des philosophies de la *réalité*.

Les philosophies de la vérité se proposent d'*expliquer* ; elles *partent du réel* et cherchent ses principes en dehors de ce qui est immédiatement donné, car si ces principes étaient visibles à l'œil nu, il n'y aurait pas à les chercher. *Rendre raison*, c'est atteindre par la raison une réalité qui n'est pas atteinte immédiatement, bien qu'elle soit la condition de ce qui est atteint immédiatement. Les philosophies de la réalité supposent au contraire que les principes pourraient être visibles à l'œil nu, mais la difficulté est justement d'avoir l'œil nu ; nous n'avons pas à partir du réel, car dans notre état quotidien nous ne sommes que trop loin de lui et il s'agit plutôt de *s'en approcher* ; les données immédiates sont justement ce qui n'est

pas immédiatement donné ; la philosophie est un effort pour établir le contact.

Le paradoxe qui provoque la recherche est bien le même dans les deux cas : tout n'est pas étalé sous notre regard, chaque articulation a son secret, la totalité a son mystère ; ce que je sais de moi et du monde pour « me débrouiller » est bien différent de ce qu'il faudrait savoir pour vivre. Le désir de l'intelligence est aussi le même dans les deux cas : qu'elle pose l'existence d'une âme, d'un Dieu transcendant ou d'un Dieu immanent, qu'elle parle d'éternité, d'immortalité, de devenir ou d'un monde intelligible, c'est toujours un mouvement de restitution au terme duquel mon univers restreint est replacé dans l'existant intégral auquel il tient ; toute affirmation métaphysique est volonté de comprendre un texte en allant jusqu'au bout du sens, c'est-à-dire jusqu'à la totalité du contexte ; inversement, toute négation métaphysique met en cause la possibilité d'une telle restitution. Ainsi les deux attitudes philosophiques relèvent du même étonnement et de la même ambition. Mais, d'un côté, cette restitution est l'œuvre de raisonnements qui, prenant point d'appui sur un donné existant, prouvent l'existence de ses complémentaires ; de l'autre côté, elle est l'œuvre d'une exploration qui ne saurait prouver aucune existence mais prétend dévoiler un existant jusqu'alors caché.

Ce qui est différent, c'est donc l'orientation de l'ambition commune. Reprenant un titre de M. Jean Wahl, nous dirions que la seconde est dirigée « vers le concret », si ces mots ne risquaient d'attirer sur la seconde l'étiquette : « vers l'abstrait ». Une telle opposition peut être valable à l'intérieur d'un système déterminé, non dans un essai où les définitions ne doivent être liées à aucune philosophie afin de convenir à toutes ; or, ce qui est abstrait pour les uns est un concret pour les autres, et certains concrets seront tenus pour de pures abstractions<sup>1</sup>. Réalité et vérité marquent mieux le contenu intentionnel de la pensée philosophique précisément parce qu'ils n'impliquent aucun divorce logique : la réalité

1. Pour des raisons analogues nous évitons l'expression *philosophie du concept* qui, en s'opposant à *philosophie du réel* ou *philosophie du concret*, engage une certaine définition du concept nécessairement liée à une philosophie particulière. Une opposition, quelle qu'elle soit, doit être exclue de nos définitions puisque nous trouverons les deux mouvements coexistant dans le même système historique.

reste susceptible de glisser sur le plan de la vérité dans un jugement qui affirme la réalité de la réalité, et toute vérité suppose peut-être une réalité, ne serait-ce que celle d'un rapport. Ces deux mots expriment un fait très simple : les hommes ne trouvent que ce qu'ils cherchent, et ils ne trouvent pas la même chose parce qu'ils ne cherchent pas la même chose, bien qu'ils aient envie de se délivrer d'une même ignorance ; il y a donc, avant toute recherche, un pressentiment de ce qui doit être cherché, pressentiment de notre saisie initiale du monde et du trouble qui l'accompagne. Ce qui est étonnant, c'est, pour les uns, qu'il y ait un *donné qui n'est pas donné*, pour les autres, qu'il y ait un *non-donné* : mystère de la pureté devant les premiers, mystère de l'absence devant les seconds. De là deux tactiques et deux victoires : voir ou conclure, étreindre la réalité dans sa pureté ou contraindre une existence à s'affirmer dans une vérité.

Bien curieuse serait, à ce point de vue, l'étude des diverses voies proposées pour établir l'existence de Dieu. Les unes partent des choses dont elles cherchent la cause première ; l'esprit progresse par la force du raisonnement et, d'un existant essentiellement dépendant, il passe à l'existence d'un existant inconditionné ; mais il ne le saisit pas existant : il a simplement le droit d'en poser l'existence. Nul, mieux que saint Thomas d'Aquin, n'a distingué « savoir que Dieu existe » et « savoir quelque chose de la manière dont il existe ». La démonstration d'une cause première à partir de ses effets, écrit fort justement un philosophe thomiste, « n'ouvre pas, si l'on ose dire, l'intérieur de l'essence divine afin de montrer pourquoi et comment l'existence s'y trouve impliquée »<sup>1</sup>. « Dieu est » est une vérité qui rend possibles mais ne contient pas ces autres vérités qui sont les attributs divins. L'argument ontologique a un tout autre rythme. A parler exactement, ce n'est pas une preuve, même lorsqu'il en a l'air, ou plutôt c'est une preuve qui, livrée à sa propre logique, tend invinciblement à ne plus en être une. Qu'on en suive le déroulement dans la pensée de saint Anselme, de saint Bonaventure, de Descartes et de Malebranche. C'est un schéma dynamique dont le dynamisme risque de déborder tout schéma aux approches d'une espèce d'intuition ou de sentiment de présence,

1. J. DE TONQUÉDEC. *La critique de la connaissance*. Beauchesne, 1929, p. 296 et 248.

si le mot intuition appliqué à Dieu doit évoquer un état mystique exclu, par nature, de la spéculation philosophique. Saint Augustin voyant jouer dans les rapports des nombres le reflet de la Lumière incréée, Malebranche conversant sur la morale avec le Maître intérieur ne sont pas des mystiques en extase, mais des philosophes qui méditent. Il y a un certain sens du Dieu intime qui, dans toute une famille d'esprits, n'est que le sens du réel épanoui, et c'est cet épanouissement que l'argument ontologique doit provoquer. Si l'essence de Dieu inclut son existence, faut-il du moins que cette essence ne me soit pas inaccessible ; je sais que Dieu existe parce que je pense Dieu et cette pensée de Dieu a une valeur métaphysique parce qu'elle n'est ni un artifice de ma raison ni une fantaisie de mon imagination ; or, si elle ne vient ni de moi ni des choses, c'est qu'elle vient de Dieu, c'est qu'elle est, en une certaine manière, Dieu en moi, pensée de ma pensée, vie de ma vie, lumière de ma lumière — « quelqu'un qui soit en moi plus moi-même que moi »<sup>1</sup>. Dieu est *source* : la source est sur le plan du réel ce que la cause est sur le plan de la vérité. Ainsi la recherche des attributs divins n'est que la découverte de Dieu continuée ; je peux savoir d'un être qu'il existe et rien de plus, sinon qu'il est cause première immobile par rapport aux mouvements du monde ; je ne peux le sentir présent sans qu'il soit présent sous certaines manières d'être : lumière, esprit, ami. Existence et présence de Dieu ne s'opposent pas plus que vérité et réalité : elles conditionnent pourtant deux itinéraires. On démontre une vérité, on montre une réalité ; on conclut une existence, on rencontre une présence ; même lorsque l'itinéraire ontologique prend les chemins d'une dialectique compliquée, ce n'est pas pour faire capituler l'hésitant devant une vérité déduite ou induite, mais en vue du moment où, toute dialectique cessant, s'opère le mouvement de conversion qui tourne le regard vers le réel.

Cet exemple emprunté aux préliminaires de la théodicée met sous un bon jour la distinction « vérité et réalité ». Le premier type de preuves ne se déroule nullement en marge de la réalité ; si, dans la recherche de la cause première, saint Thomas repousse la régression à l'infini dans le temps et la bloque dans l'instant, c'est évi-

1. SAINT AUGUSTIN. *Confessions*, X, 38-39 ; — PAUL CLAUDEL. *Vers l'exil*, dans *Théâtre*, t. IV, p. 238.

demment dans l'intention de ne jamais décrocher sa preuve du réel et de la maintenir dans la chaude épaisseur du présent. Inversement l'argument ontologique exige un apprentissage de l'intelligible et le sentiment final de présence s'accommode d'un scénario logique plus ou moins poussé. Séparer radicalement philosophie de la réalité et philosophie de la vérité engendrerait deux absurdités-limites : la philosophie de la réalité cesserait d'être une philosophie et s'évanouirait dans une communion ineffable avec ce qui n'aurait « plus de nom dans aucune langue » ; la philosophie de la vérité se perdrait par delà le vrai et le faux, le Verbe ayant dégénéré en verbalisme. Toute pensée sérieuse éprise d'ordre est à la fois description et explication ; il y a une différence entre l'intuition de la durée et les pages de l'*Évolution créatrice* sur la matière, vie qui s'éteint, et l'intelligence, conscience qui nous installe confortablement parmi les choses ; la description de l'élan vital originel se prolonge en explication de style historique et parfois mythologique à la manière platonicienne. Le système de Descartes offrirait un autre croisement bien significatif : dans une première partie, sa métaphysique tend à raccourcir la distance entre le *je* qui pense et le Dieu qu'il pense, associant la présence de Dieu à la présence du *je* autant qu'il est possible à un esprit pourvu d'un corps et d'une mémoire ; du *Cogito* au Dieu de l'argument ontologique, le cartésianisme est une difficile expérience mentale, éprouvant la présence du spirituel et imposant la conversion au spirituel retrouvé ; mais, pendant ce temps, Descartes perd le monde extérieur comme réalité ; il le rattrape comme vérité au bout d'une démonstration.

Philosophie de la vérité et philosophie de la réalité ne désignent ni des systèmes tout faits ni des systèmes à faire, mais des intentions de la pensée constatées à travers les variétés de l'expérience métaphysique. Certaines philosophies sont *surtout* « de la vérité » ou *surtout* « de la réalité ».

A ce point de vue, que devient le problème de l'irrationnel en général et de l'irrationnel religieux en particulier ?

Remarquons que les deux attitudes sont parfaitement conformes à la vocation rationaliste de la philosophie. Les philosophies de la vérité s'avancent souvent avec l'aisance impersonnelle de la science, comme si leurs démarches étaient celles de la raison livrée à sa pure

essence. Quant aux philosophies de la réalité, elles ne sont pas naturellement hostiles à l'intelligence ; cette étiquette, encore une fois, s'applique à une intention de l'esprit : des parenthèses vides attendent le mot qui, selon chaque système, exprimera la nature de l'objet découvert : l'intelligible peut s'y glisser aussi bien que la qualité et la durée. Quel qu'il soit, c'est toujours un terme qui arrête toute démonstration et échappe à tout jugement essayant de le cerner ; aboutir, c'est donc obtenir un regard clair : une telle purification implique un vigoureux effort de la raison pour discerner ce qui aveugle et ce qui trompe ; toute possession du réel est subordonnée à une ascèse où l'intelligence oriente la volonté, et si, au cours de ce doute méthodique, la raison découvre ses propres limites, l'anti-intellectualisme n'est qu'un intellectualisme déçu. D'un autre côté, là où cessent la démonstration et la définition parfaite ou provisoirement parfaite, commencent la description et la définition approchée. Les pages de Malebranche sur l'infini qu'aucune idée ne peut contenir ou sur notre âme livrée à l'insaisissable exploration des psychologues, des moralistes, des romanciers et des dramaturges, parce que nulle connaissance intelligible ne la dépliera jamais sous les yeux d'un mortel, les confidences les plus sinueuses de Maine de Biran, les méditations de Bergson sur la durée où nous devons plonger pour rejaillir vivants, autant d'expériences au cours desquelles les yeux de l'esprit ne seraient rien sans les instruments de précision ajustés par l'intelligence : la géométrie est souvent l'apprentissage de la finesse.

En tant que philosophie, l'un et l'autre mouvements sont élan de la raison ; ils procèdent d'un rationalisme originel antérieur à toute expression historique particulière et, en un sens, une philosophie n'est anti-intellectualiste que par accident. Mais, en tant que recherche de la vérité ou recherche de la réalité, ils prédisposent l'esprit à deux accueils bien différents de l'irrationnel.

Une philosophie de la vérité explique et démontre. Elle ne peut expliquer que l'explicable et démontrer que le démontrable. Elle écarte donc deux irrationnels : en terminant, ce qui a résisté à toute rationalisation ; en commençant, ce qui, par nature, doit résister à toute rationalisation. Le donné religieux est dans le second cas, lorsqu'il s'insère dans un réseau d'épisodes surnaturels, Incarnation, révélation, grâce, etc.... Le problème de l'irrationnel religieux

ne se pose donc pas à l'intérieur du champ philosophique, mais dans la conscience du philosophe, si une foi l'habite. Saint Thomas ou Descartes rencontrent la question des rapports de la foi avec la raison en tant que chrétiens, non en tant que philosophes, ou, si l'on veut être très exact : en tant que *chrétiens qui sont aussi philosophes*. Elle n'aurait aucune occasion de surgir devant un philosophe qui vivrait et penserait suivant les seules lumières de la raison.

On ne voit donc pas ce que pourrait être une philosophie chrétienne parmi les philosophies de la vérité ; la vérité chrétienne ne peut tomber dans une philosophie sans la dénaturer, au sens le plus fort de ce mot ; c'est une vérité d'un autre ordre, puisqu'elle ne peut être ni démontrée ni rendue évidente. Dans cette perspective, il y a seulement des chrétiens qui sont aussi philosophes et sont tenus de passer contrat entre les deux fidélités de leur âme, afin de préserver le mystère de l'une et l'autonomie de l'autre <sup>1</sup>. Cette indépendance ne contredit nullement la dépendance dont nous parlions en remontant aux sources. L'essence de la philosophie est une chose, son inspiration une autre. On n'appellera pas chrétiennes les conclusions de Pasteur sur la génération spontanée : il n'est pourtant pas impossible que les croyances de Pasteur aient orienté et soutenu sa recherche dans une certaine direction ; sans doute restaient-elles à la porte du laboratoire où la vérification détache l'invention de l'inventeur ; mais comment les exclure de l'homme en pleine effervescence créatrice ? De la même manière la foi laïque pourrait sûrement se glorifier de quelques hypothèses fécondes <sup>2</sup>. Disons en général que l'étude des sources et la psychologie du philosophe ne fortifient ni ne compromettent la valeur rationnelle d'un système : le 11 novembre 1619, le jeune Descartes fut pris d'un enthousiasme

1. M. Étienne GILSON semble parfois appeler leur philosophie chrétienne en raison de l'influence chrétienne qu'elle reflète. Cf. *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars 1931, p. 48 : « S'il y a eu des philosophes, c'est-à-dire des systèmes de vérités rationnelles dont l'existence ne saurait historiquement s'expliquer sans tenir compte de l'existence du Christianisme, ces philosophies doivent porter le nom de philosophie chrétienne. » N'est-ce pas s'engager à appeler chrétienne la plus grande partie de la philosophie occidentale ? [Les formules de *L'Esprit de la philosophie médiévale*, t. I, p. 39 sq., évitent une signification aussi large.]

2. C'est en ce sens que M. GILSON disait un jour, au grand étonnement de ses auditeurs : « En fait, il y a une science chrétienne. » Nous dirions plutôt science de chrétien, en donnant à *de* un sens de provenance.

bien digne de scandaliser un rationalisme pointilleux et, au moment de commencer son Cours de philosophie positive, Auguste Comte dut être confié au meilleur aliéniste de son temps qui ne réussit pas à le guérir ; ces deux grands esprits eurent la sagesse de ne pas cacher ces épisodes ; le premier ne songea nullement à détruire les papiers relatant cette curieuse nuit, et le second tint à informer personnellement le public de son accident : la rationalité du cartésianisme ou du positivisme est, en effet, intacte. Dans la science tout est scientifique, sauf son histoire. De même en philosophie. Un chrétien qui est aussi philosophe glisse dans son système des vérités jaillies de son christianisme et qui deviennent rationnelles par leur place ; il y a dans le cartésianisme un profond sentiment de la paternité divine ; c'est une note religieuse glissée dans la gamme des évidences et ce n'est pas une fausse note ; elle semble appelée par le reste : elle n'imposerait aucun acte de foi à l'incroyant qui se convertirait à la doctrine des *Méditations*.

Les philosophies de la réalité n'ont aucune question préalable à poser relative à un irrationnel qui se donnerait ouvertement comme rebelle à toute rationalisation. La seule consigne initiale est : mettons-nous en présence de la réalité ; une fois l'abordage réussi, on verra bien jusqu'où ira notre regard et, si le donné n'est pas complètement intelligible, aucun principe n'exclut de la philosophie le déchet irrationnel qui peut être, au contraire, la précieuse relique à enchâsser. Le problème de l'irrationnel religieux ne se trouve pas, au départ, en marge de la philosophie et dans la conscience du philosophe : d'abord, la philosophie qui commence n'a pas de marge et, d'autre part, si le philosophe est chrétien, sa conscience chrétienne est une réalité qu'il rencontrera lorsqu'il sera en présence du réel. C'est donc ici le cas d'un *philosophe qui est aussi chrétien* et qui, en tant que philosophe, va constater qu'il est chrétien. *Chrétien qui est aussi philosophe, philosophe qui est aussi chrétien*, ces chronologies purement logiques signifient simplement ceci : saint Thomas ou Descartes se heurtent aux rapports de la foi avec la raison parce qu'il y a la foi ; c'est comme chrétiens qu'ils sont tenus de se prononcer ; si Descartes avait voulu cacher sa fidélité à la religion de ses pères, il pouvait se dispenser de toute allusion à la théologie, à l'Eucharistie ou aux dogmes ; le schéma mathématique de sa philosophie dans les 2<sup>mes</sup> Réponses aux objections eût été le même.

Saint Augustin formule la question parce que sa raison rencontre les bénéfices de la foi ; lorsqu'il se demande pourquoi l'âme ne fait pas ce qu'elle veut, pourquoi la volonté ne s'obéit pas à elle-même, il ne trouve aucune solution à ce paradoxe tant qu'il ignore le mystère de l'humilité chrétienne<sup>1</sup> ; dès qu'il veut peindre l'homme, il est bien obligé de se rappeler son expérience et de justifier son droit d'en faire état. Un *chrétien qui est aussi philosophe* est un homme qui, à la limite, pourrait être philosophe sans dire qu'il est chrétien. Un *philosophe qui est aussi chrétien* est philosophiquement tenu de faire profession publique de son Christianisme ; en fait, il est le plus souvent amené à raconter sa vie, ou, du moins, à transposer le souvenir des heures où « la lumière fut » ; ce glissement de la méditation à la confidence, la philosophie ne l'exige pas et le Christianisme encore moins : il est naturel à ce mouvement particulier de la pensée philosophique qui la tourne vers la réalité. On imagine mal Aristote, saint Thomas ou Octave Hamelin insérant dans leur système une page de leur vie ; leur personnalité n'est certes pas absente ; sous les textes les plus glacés court parfois le frémissement d'un cœur passionné ; mais la vérité doit sortir nue de l'âme. Si saint Augustin livre sa doctrine à travers un récit biographique, si l'expérience spirituelle de Pascal se reflète dans les plus précieux morceaux de son *Apologie* inachevée, si les augustiniens les moins expansifs ne peuvent retenir certains accents qui trahissent l'homme sous le penseur, ce n'est ni par orgueil ni par culte du moi ni directement par piété ou zèle apostolique : la philosophie, en les jetant face au réel, trouve le Christ dans le monde et elle le dit.

Ainsi, dans les philosophies de la réalité, le problème de l'irrationnel religieux se pose à l'intérieur du champ philosophique et non à l'entrée. C'est pourquoi des philosophes, détachés de toute foi au départ, peuvent parfaitement en trouver une au cours du voyage. Cela ne signifie pas que les philosophies de la vérité soient par nature privées de toute efficacité religieuse : en fait, les apologistes de toutes les causes manifestent une préférence pour les métaphysiques qui se présentent comme des itinéraires et s'achèvent comme des pèlerinages ; elles offrent, en effet, ce qui touche le plus directement les âmes : un exemple. Dans la perspective des phi-

1. *Confessions*, livre VIII, ix, 21.

lophilosophes de la vérité, un philosophe qui se met en marche sans la foi n'a pas l'occasion de la rencontrer si sa philosophie réussit ; les philosophes qui poursuivent la vérité se convertissent quand ils ne la trouvent pas : ainsi naissent les fidéismes et les anti-intellectualismes d'essence religieuse, lorsque la conversion est la flétrissure de la raison. Dans les philosophies de la réalité, la conversion arrive plus facilement à dénouer le drame spirituel sans mépriser le Verbe au nom du Verbe incarné ; elle implique la constatation rationnelle de l'irrationnel nécessaire, et c'est en ce sens qu'il faut retenir la profonde expression de M. Gilson « rationalisme chrétien »<sup>1</sup>. Avant d'être le témoin de notre misère intellectuelle, le fait religieux est une réalité dont il faut prendre la mesure ; c'est en essayant de prendre sa mesure que le philosophe reconnaît des dimensions qui le dépassent ; s'il y a échec, il n'y a point déshonneur de la raison, et c'est pourquoi il n'y a pas arrêt de la philosophie. Le fidéiste est un homme pour qui la philosophie est recherche de la vérité dans l'évidence et par démonstration : lorsqu'il se heurte à la réalité sur-naturelle, il juge vaine et incertaine une science incapable de lui donner le seul bien qui compte. Le philosophe qui devient aussi chrétien n'a rien à reprocher à la philosophie ; elle lui a donné ce qu'il lui demandait : un chemin vers la réalité ; si cette réalité la dépasse, la raison s'incline, humble et non humiliée.

Devant le fait religieux, les réactions sont très différentes. Utilitarisme social, pragmatisme, rationalisme chrétien de style augustinien, rationalisation plus ou moins mythologique, philosophie de l'expérience religieuse, philosophie catholique au sens de M. Maurice Blondel, philosophie de l'histoire de la mystique à la manière bergsonienne, autant de directions radicalement divergentes mais toutes commandées par le même appétit de réalité crue : le fait religieux est toujours reconnu comme une donnée, et il n'y a aucune raison de l'exclure de cette vision du réel intégral qu'est la philosophie.

1. *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921. — Naturellement cette expression, au sens où elle est employée ici, ne convient pas pour un système comme celui de Descartes, et M. BRÉHIER a raison de l'écarter du cartésianisme de Descartes (*Revue de métaphysique*, avril 1931, p. 154). Par contre, nous la reprendrions volontiers pour Malebranche, comme on le verra plus loin.

Si ces indications peuvent être retenues, la réalité religieuse, et par suite chrétienne, peut sans contradiction coexister avec les réalités naturelles à l'intérieur d'une même philosophie. Lorsque la pensée associe des vérités, elle exige nécessairement des lettres de crédit et seules des vérités rationnelles seront admises dans une œuvre dont la raison est l'architecte. On demande pourquoi une vérité est vraie, et c'est la réponse à ce pourquoi qui la rend vraie ; on demande pourquoi une réalité est réelle, mais ce n'est pas la réponse à ce pourquoi qui la rend réelle. La vérité ne peut être séparée de la manière dont elle est connue, et cette manière est souvent l'essentiel de la philosophie. Peu importe la manière dont la réalité est saisie, si elle est ; en général, cette manière est peu philosophique, sensation, tradition, témoignage, sentiment ; elle ne se présente pas sans titres, mais la philosophie commence après une vérification relevant de sciences qui ne sont ni la métaphysique ni la logique. Le problème de la philosophie chrétienne se pose donc d'une manière positive : il ne s'agit plus de considérer l'opposition de l'irrationnel révélé à la rationalité constitutive de la philosophie ; la synthèse philosophique s'étend jusqu'à l'explicable et le problème devient, selon le vœu précis de M. Léon Brunschvicg, « celui d'une philosophie *spécifiquement* chrétienne »<sup>1</sup>.

Suffit-il, pour être dite chrétienne, qu'une philosophie reconnaisse le fait chrétien comme une donnée, et l'intègre, avec ses dimensions, dans leur image du monde ? Il faut alors appeler chrétienne la dernière philosophie de Schelling et encore plus justement celle de M. Henri Bergson. Si cette expression doit avoir un sens précis, on le verra en libérant les puissances actives que les mots en *isme* compriment. Le Christianisme vivant est christianisation et chrétien, à côté de philosophie, ne peut être que christianisation de la philosophie ; il faudrait écrire philosophie-chrétienne, le trait d'union marquant l'imprégnation continue du substantif par l'adjectif.

N'est-ce pas la dénaturation radicale de la philosophie par la christianisation ? Non, car, dans l'ordre du réel, un irrationnel peut être un foyer de rationalité. Le fait chrétien est donné par une révélation, moyen irrationnel. Il est, en lui-même, irrationnel à la

1. *Bulletin de la Société de philosophie*, mars 1931, p. 73.



deuxième puissance, d'abord comme fait historique, ensuite comme une irruption du surnaturel dans l'histoire. Il n'empêche que la présence de ce fait peut rendre le monde beaucoup plus intelligible. M. Léon Brunschvicg voit juste lorsqu'il accorde à Malebranche « le privilège et l'honneur d'avoir été le représentant, naturellement pas l'unique représentant, mais le représentant typique et essentiel d'une philosophie chrétienne »<sup>1</sup>. L'enseignement de l'Écriture sainte n'est pas vrai de la même manière que l'enseignement de Descartes ; mais les faits que nous apprend l'Écriture sainte sont aussi réels que les faits mis à nu par Descartes, une fois l'authenticité des textes établie, « les faits de la Religion ou les dogmes décidés sont mes expériences en matière de théologie » et, après les avoir médités, « je fais de mon esprit le même usage que font ceux qui étudient la physique »<sup>2</sup>. Savoir qu'il y eut une chute, c'est comprendre beaucoup mieux les limites et les déficiences de la connaissance ; une psychophysiologie de l'homme déchu complète l'épistémologie. Si Dieu a créé l'univers pour sa gloire, on se demande comment une œuvre finie peut glorifier un artiste infiniment parfait : l'Incarnation fait entrer du divin dans le monde et rend raison de son existence. Un chrétien peut protester contre ce mélange et un philosophe peut crier à la confusion. L'historien constate simplement qu'au point de vue de Malebranche il n'y a ni mélange ni confusion ; son système n'est pas une monstruosité vidant la philosophie de sa substance rationnelle. Si l'humanité a une histoire, il est parfaitement naturel que cette histoire éclaire la connaissance de soi et du monde, même si elle est surnaturelle.

Il convient simplement d'accorder à la philosophie-chrétienne ce que les philosophies de l'histoire n'ont jamais besoin de solliciter si elles se développent sous le signe du progrès ou de l'évolution. Le philosophe de l'histoire part, en général, de ce qui, dans sa doctrine, sera le point d'arrivée : il déchiffre d'abord la signification du présent, ce qui lui donne déjà une première vue sur l'avenir ; il reste donc à prouver que le passé devait aboutir à ce présent et à cet avenir, comme si le passé était un élément par nature objectif qui, par sa seule présence, communiquera son objectivité au présent

1. *Ibidem*.

2. *Entretiens sur la métaphysique*, XIV, § 4, p. 335-336 de l'éd. Fontana, A. Colin. Cf. *Traité de morale*, I, ch. v, § XVI.

et à l'avenir. Frappé par des événements de grand format dont il est le témoin ou le voisin, le philosophe a la certitude de traverser une époque exceptionnelle ; il est infiniment sensible à la poésie des ruines et aux signes d'un monde qui vient ; il voit la coupure entre hier et demain ; son intelligence se dresse pour les grandes affirmations : l'homme devient adulte, Dieu s'en va après les dieux, la science absorbe la religion, la métaphysique et la morale, l'histoire aboutit. Le progrès des lumières, la Révolution française, le développement de la grande industrie, autant de faits de gros calibre qui émeuvent violemment les âmes généreuses de Condorcet, de Saint-Simon, d'Auguste Comte, de Marx. Ces faits ne sont pas surnaturels, certes, mais ils sont si extra-ordinaires qu'ils opèrent un acte de foi en leur portée : phénomènes aux proportions immenses, ils deviennent les signes qui révèlent le sens de l'histoire. Ainsi l'histoire ne devient philosophique qu'à la condition d'accueillir des événements inspirés. Que ce soit Dieu qui dicte ou, selon la magnifique formule de Comte, « l'ensemble des destinées humaines », le résultat n'est pas très différent au point de vue de notre recherche : la révélation positiviste ne trouble nullement la rationalité de la pensée d'Auguste Comte, et la révélation chrétienne pas davantage celle de Malebranche. Expliquer l'homme en fonction d'un paradis perdu n'est pas moins philosophique que l'expliquer en fonction d'un âge d'or retrouvé au devant de nous.

Une philosophie-chrétienne est donc une philosophie christianisée par la présence d'une réalité qui est l'histoire chrétienne de l'homme et de ses rapports avec Dieu. Comme toute philosophie particulière participe toujours plus ou moins aux deux mouvements qui portent la pensée vers la vérité et vers la réalité, on comprend que la discussion rebondisse sans cesse autour de la philosophie chrétienne. Une philosophie de la vérité ne nous semble pas, comme telle, pouvoir être une philosophie chrétienne ; mais dans la mesure où le philosophe s'est attaché à la possession et à la description du réel, l'ombre de l'homme chrétien se profile sur ce monde qu'il voudrait offrir à toutes les créatures douées de raison. Si M. Gilson et M. Maritain tiennent si vivement à appeler chrétienne la philosophie de saint Thomas, c'est qu'ils la connaissent trop bien par l'intérieur et, au moment où l'univers des *Sommes* se met à tourner pour la joie

intellectuelle de tous les hommes, ils le sentent mu par la main d'un sage chrétien <sup>1</sup>.

L'historien peut ignorer l'histoire qui démontre ou qui juge ; mais s'il n'a pas à recueillir les leçons de l'histoire, il lui est permis d'en interpréter les expériences. Ces interprétations ne sont liées à aucun jugement de valeur ; elles tendraient plutôt vers une phénoménologie de l'esprit métaphysique. Le présent essai exprime simplement un effort pour saisir ce fait spirituel qu'est la philosophie en regardant quelques-unes des philosophies qu'il nous était permis de traiter comme des expériences. Il est inutile de dire que toutes nos affirmations sont des conditionnels simplifiés. Nous offrons un réseau d'hypothèses à travers lesquelles nous voudrions montrer non ce que nous avons fait, mais ce qu'il faudrait faire.

Henri GOUIER.

1. L'attitude de M. MARITAIN devant la morale de saint Thomas est, à cet égard, très intéressante. *De la philosophie chrétienne*, p. 89 sq. et 102 sq.

## DÉMON ET CARACTÈRE DE NIETZSCHE

Ἄνθρωπος διψυχος, Nietzsche était un esprit créateur et un caractère tourmenté par ce qu'en une première approximation nous nommerons son schisme foncier. S'il réussit longtemps à garder quelque contact avec le monde, ce fut sans doute parce qu'en lui l'implacable scissionnaire n'avait pas encore tout envahi, mais non moins grâce au rayonnement de ses dons, à sa pénétrante intelligence. Alors que son séparatisme grandissant l'écartait peu à peu de toute communion, son génie n'avait pas cessé de le rattacher à la vie. Ce serait une erreur de confondre ces deux forces antagonistes, celle qui faisait la richesse de l'homme avec celle qui le vidait tous les jours davantage de sa substance humaine <sup>1</sup>. N'empêche que, dans leur lutte intestine, elles s'exaltèrent et s'influencèrent mutuellement : le génie devint « luciférien », la personnalité se hausse d'intentions et d'une poésie grandioses ; l'œuvre prenait un tour étrange, l'existence de son auteur un relief saisissant ; étroitement agrippées l'une à l'autre, elles s'égarèrent ensemble ; également déchirées et pleines de dissonances, elles sombrèrent avant d'avoir atteint leur terme. — Certes, en tout réformateur, le « démon » intime qui lui dicte son message procède à la fois du talent et de l'attitude dominante que composent les tendances maîtresses. Mais cette attitude peut être saine, comme chez Socrate ou Luther. Celle de Nietzsche était morbide : ce qui, malgré d'incontestables découvertes, perdit le penseur et son éthique, ce furent les valeurs que lui proposait sa détresse ou son désir d'en supprimer les conditions extérieures. Notre courte notice s'en tiendra uniquement aux sources psychologiques de ce drame, sans pénétrer dans ses suprastructures doctrinales. Nous n'en

1. Dans *la Schizophrénie* (Paris, Payot, 1927, 151-74), le Dr E. MINKOWSKI soutient d'une façon très persuasive que les formes « riches » de l'autisme — Kretschmer y voit encore des expressions directes de la maladie — trahissent plutôt un reste de santé et un effort de compensation. A plus forte raison faut-il reconnaître l'autonomie originelle du talent.

sentirons pas moins, chemin faisant, les exigences que doit respecter toute philosophie si elle ne veut pas perdre le contrôle et manquer à sa mission.

\*  
\* \*

On sait que, par des statistiques ingénieusement orientées, le psychiatre et anthropologiste Kretschmer établit l'existence d'un parallélisme presque constant entre l'humeur discordante ou *schizothymie* et l'asthénie physiologique qui s'allie généralement à une structure étroite ou *leptosomie*<sup>1</sup>. Or cet indice extérieur ne manque pas chez Nietzsche : il était d'ossature frêle, peu musclé, chétif. Insuffisamment approprié à ses fonctions, son organisme lui causait toute sorte d'empêchements ou de supplices qui ne l'aidaient pas à prendre les choses du bon côté. Non pas qu'il y ait lieu de ramener à de tels contre-coups les liens entre la constitution et le caractère : vraisemblablement, la débilité physique et le désaccord ou le mauvais dosage des instincts ont une commune origine, forment une véritable unité biologique (au sens large de ce terme). Les deux faiblesses n'en réagissent pas moins l'une sur l'autre ; les malaises retentissent sur l'humeur, et les déconvenues, les tristesses menacent l'économie. A peine Nietzsche est-il sorti de la jeunesse que d'héréditaires migraines interrompent à tout moment ses recherches : sa vue baisse jusqu'à lui interdire la lecture ; de fréquents troubles gastro-intestinaux et son excessive sensibilité au climat diminuent encore sa puissance de travail. Un ciel couvert suffit à le déprimer, les hivers rudes lui deviennent néfastes. Ainsi, ce n'est pas seulement sa formation d'humaniste et une certaine affinité spirituelle — d'ailleurs moins sûre qu'il ne peut sembler, car Nietzsche, son œuvre et son art restent germaniques en leur tréfonds — ce n'est même pas sa disposition sombre et inquiète, mal à l'aise en son pays et en son temps, qui expliquent entièrement son amour de l'hellénisme et des civilisations latines : elles s'associent seulement à un besoin vraiment organique de régénération par le soleil et tout le bienfaisant Midi. Le voici amené à « continuellement se sentir soi-même ». Comment n'aurait-il pas

1. E. KRETSCHMER. *La Structure du corps et le Caractère*, tr. JANKÉLÉVITCH. Paris, Payot, 1930.

« en surabondance », ainsi qu'il en convient avec sincérité, l'égoïsme sacré des grands malades perpétuellement tenus de se soigner ? Comment ne se ménagerait-il pas, lui, que tout labeur épuise en peu de semaines et qui, tendu vers des fins ardues, agité de joies frénétiques dans la création, est évidemment plus exposé à s'user qu'un médiocre placide ? Comment ne se montrerait-il pas irritable chaque fois qu'un obstacle ou une contrariété menacent de briser son élan ?

Le peu de force dont il dispose, un farouche courage le met au service d'un talent hors ligne, d'une vocation longtemps indécise, mais sur laquelle il joue cependant toute sa vie, car il est d'une hauteur qui le rend « misérable » dès qu'il se sent dépassé, car il est entier, d'un jugement raide, âpre, provoquant et aussi dur pour lui-même que pour les autres. Voilà le « démon » qui fit « la destinée » de Nietzsche. Sa passion est comme une lame d'acier qui n'arrête pas de vibrer, de pointer, de trancher. Jamais il ne s'est donné pour battu. Quand il s'est senti près du suicide, c'est pour faire un éclat plutôt que par résignation : « Même si à Rocaro j'avais mis fin à mes jours, écrit-il à sa mère, c'est un des esprits *les plus indomptés et les plus triomphants* qui aurait succombé, non un *désespéré*<sup>1</sup> ».

Comme cette énergie suffit à peine à une seule tâche, les succès les plus rapides lui laissent un arrière-goût d'inquiétude tant qu'il n'est pas tout à fait sûr de sa voie. A vingt-cinq ans, avant même d'avoir passé son doctorat, il est nommé professeur de philologie à l'Université de Bâle. Naturellement, il exulte ; mais déjà l'appréhension, une lassitude anticipée, et qu'on n'a pas assez remarquée peut-être, ternissent sa joie : « Demain matin, écrit-il à Gersdorf, je me lance... dans une nouvelle profession dont je n'ai pas l'habitude, dans l'atmosphère lourde et oppressante du devoir et du travail. » C'est pour nous l'occasion de scruter un peu ce qui lui apparaissait comme sa vocation d'éducateur. Il en a souvent parlé, et on ne l'a guère discutée. Mais ne se réduit-elle pas au désir de trouver des disciples ? L'influence que Nietzsche voudrait exercer, il l'attend principalement de ses idées, de ses travaux personnels,

1. Dans nos citations, tous les passages en italiques ont été soulignés par Nietzsche même, qui avait l'habitude, on pourrait dire la manie, de marquer ainsi ce qui lui paraissait important dans ses lettres.

non du temps consacré aux étudiants ou aux adeptes, et le métier lui pèse. Comment aurait-il l'amour, la patience, l'abnégation nécessaires, lui qui n'a jamais su se plier aux autres ? Il lui faudrait suivre les mouvements d'autrui, s'oublier au lieu de se chercher constamment. Une telle souplesse, un tel désintéressement excèdent de beaucoup sa restreinte sociabilité. Il est venu au monde dépourvu de ce que Bleuler a si bien appelé *syntonie*, de la plasticité qui permet à certaines natures heureuses et bienfaisantes d'entrer de plain-pied dans les intentions de leurs semblables, de pressentir ce qu'on attend d'elles et de s'y résoudre de bonne grâce, pour la joie de faire plaisir. Après tout commencement de sympathie, Nietzsche éprouve aussitôt l'envie de se reprendre, de se refuser. Inquiet d'avoir froissé Wagner en n'allant pas le voir lors d'un séjour en fin d'année, à Naumbourg, dans sa famille, il s'en explique à Gersdorff : « ... une certaine réserve qui évite les contacts personnels *par trop fréquents*... m'est nécessaire, [est] je dirais presque une mesure d'hygiène pour moi ; il faut que je défende ma liberté.... » Nietzsche, en effet, n'est pas un cœur jaillissant et confiant. Enclin à s'abstenir de tout ce qui lui est tant soit peu étranger, il va jusqu'à s'en faire une règle de vie : *sustineo, abstineo*, professe-t-il. Mais au stoïcisme, il n'emprunte guère que ce précepte négatif, par tendance au retrait. Absorbé, sans exubérance, et non moins par une précoce ambition d'égaliser les grands, les modèles vénérés, il fut au témoignage de ses condisciples un « enfant modèle ». Très doux dans son enfance, il le fut, peut-on présumer, par manque d'entrain et désir d'être loué.

Sa sociabilité n'excède guère la recherche d'un milieu propice à son épanouissement. Telle est l'essence de ses affections. Il écrit à Rhode : « Au fond, c'est par vous [mes amis] que je vis ; j'avance, mais en m'appuyant sur vous, car ma confiance en moi est faible et misérable, et c'est vous qui devez sans cesse me répondre de moi-même. » Il lui faut donc surtout qu'on l'encourage, qu'on l'approuve, qu'on se persuade — et le persuade d'autant mieux — de sa valeur, qu'on l'aide à faire fructifier son capital. Il n'est pas fait pour se donner, c'est un solitaire-né. Il ne s'en cache pas : « Nous autres solitaires, écrit-il à sa sœur, nous avons particulièrement besoin d'affection ; il nous faut des compagnons envers qui nous puissions être aussi francs et ouverts qu'envers nous-mêmes,

devant qui nous n'ayons plus à nous taire et à porter un masque. » Ces réticences, cette dissimulation qu'il se reconnaît — et qu'il semble attribuer ici seulement au heurt contre la commune incompréhension — sont en réalité spontanées et incoercibles, tous ceux qui l'ont approché ou étudié s'en sont aperçus. En lui veille toujours une méfiance innée et croissante, qui n'est pas l'effet des déceptions — encore que celles-ci aient pu la développer — mais ne fait qu'un avec une primitive disposition morose, sa *δυσκολία*, dont il parle bien souvent : en présence d'autrui, il éprouve moins d'humaine attraction qu'un éloignement, une tristesse qui ne sont que la contre-partie de ce qu'il y a de malgracieux en lui-même. Le premier contact avec quelqu'un, et plus encore les rencontres ultérieures — car elles éveillent en lui moins de curiosité et d'espoir — ont bien des chances de déterminer un ombrageux recul de sa part. Réaction sans doute fort répandue. Mais chez Nietzsche elle prévaut trop sur la non moins normale attirance. Sa sauvagerie est comme le choc en retour de son propre instinct d'agression critique : se sachant plus ou moins malveillant, il craint qu'on ne le soit pour lui. Comme chez ceux que paralyse une société nombreuse parce qu'ils s'y sentent exposés à l'hostilité dont ils feraient preuve eux-mêmes, si déjà agréés, ils voyaient entrer un nouveau venu, la timidité de Nietzsche n'est que la conscience de sa propension à l'attaque.

Pour toutes ces raisons, il est incapable d'amour et n'a connu que l'espoir d'être aimé. On n'en assigne que partiellement la cause en disant comme Gundolf, que Nietzsche ne s'est jamais épris d'êtres humains, mais seulement d'idéals. L'essentiel est sa propre disposition à l'offensive et à la haine. Surviennent un dissentiment, elle éclate. A Rhode, que *Humain, trop humain* avait consterné et qui ne répondit pas à l'envoi du livre, Nietzsche écrit d'une plume vengeresse : « Nous croyions nous aimer et n'aimions qu'un nuage. » Cruelle expression du besoin de blesser et de rompre. Il est vrai qu'un auteur pardonne difficilement la réserve témoignée à ses productions, vrai aussi que les intellectuels aiment les gens en leurs opinions, comme les esprits religieux aiment leur semblables en Dieu. Mais ordinairement l'affection franchit les bornes des convictions communes, s'attache à l'individu, survit aux désaccords, au lieu que chez Nietzsche elle tourne trop vite en

aversion. Non pas qu'il soit sans bonté. Il a délicatement protégé et même aidé son ami Peter Gast. Il est compatissant aux bêtes malheureuses, encore qu'il n'en ait pas soigné ou entretenu chez lui. Mais tout en étant d'essence noble, il n'est pas une âme charitable, plus préoccupée d'autres infortunes que des siennes. C'est un conquérant avide, pressé, maladroit. Bien avant de s'en être rendu compte, il cherchait des suivants dociles ; et jusque dans ses admirations enthousiastes pour ceux qui lui ouvrirent de grands horizons ou lui servirent un temps de modèles, il ne savait faire aucune concession ni abandonner une parcelle de son indépendance.

De là le caractère limité de ses amitiés. Bien qu'il gémisses de sa solitude on ne peut tout de même pas oublier que peu d'hommes ont trouvé autant de vrais amis. Le fait est même moins étonnant que ce qui précède ne pourrait donner à penser, car on sent en lui un être d'exception ; ses souffrances lui valent de grands dévouements, et, comme toute parole compréhensive le touche, on se croit payé de retour. Mais l'intimité s'arrête tôt et le déçoit toujours. Ses lettres sont pleines de récriminations : jamais il n'a pu trouver « *personne* qui partageât la détresse de son cœur et de sa conscience ». Or c'est un de ses « articles de foi que l'homme ne peut prospérer qu'entouré d'êtres animés des mêmes sentiments, de la même volonté (cela va jusqu'à la nourriture et aux soins du corps) ; n'avoir personne, voilà mon malheur.... » Au premier abord, la plainte paraît assez facile à expliquer et naturelle, car aucun grand homme ne saurait être entièrement suivi par la masse, ni même par l'élite. Jusque dans la gloire, il demeure incompris, inconnu, solitaire. Même un Goethe en souffrit. Mais justement cet exemple nous aidera à montrer par contraste ce qui faisait défaut à Nietzsche. Goethe savait comprendre les autres, même quand c'étaient des rivaux... et qui n'entraient pas entièrement dans ses vues. Ses relations avec Schiller en témoignent. Il avait même pris pour règle d'accepter les individualités les plus différentes de la sienne. Rien ne répugne davantage à Nietzsche. Il se borne à vouloir qu'on le comprenne et se reproche jusqu'aux avances qu'il a faites dans cet unique dessein. « Presque toutes mes relations... ont pris naissance dans des accès de solitude.... Je me suis senti ridiculement heureux chaque fois que j'ai trouvé, ou cru avoir trouvé, un tout petit coin de commun avec quelqu'un. Ma mémoire

est surchargée de mille souvenirs humiliants, qui ont tous trait à de telles faiblesses, parce que je n'y tenais plus dans ma solitude.... » Cependant il ne parvient pas à se laisser approcher. « Le sentiment qu'il y a en moi quelque chose de lointain et d'étranger, que mes paroles ont d'autres teintes que les mêmes paroles dans la bouche des autres..., ce sentiment vient de m'être exprimé de divers côtés et constitue le plus fin degré de compréhension que j'aie rencontré jusqu'à présent. » Ainsi non seulement il reconnaît la justesse de cette remarque psychologique, mais il en est flatté, car il se complaît dans sa froideur. A Overbeck, il écrit après la visite du baron Stein : « Enfin, enfin quelqu'un d'autre, qui est de mon espèce et ressent instinctivement du respect pour moi. » Mais même cette preuve directe de suprématie qu'il n'obtient généralement pas, à laquelle il aspire douloureusement et dont il se réjouit tant ici, cette rare satisfaction ne peut le rendre tolérant, et déjà il est obligé de noter : « A vrai dire, pour l'instant, il [Stein] est encore trop wagnérien. » Rien, en effet, ne l'a tant fait souffrir dans ses relations avec Wagner que le pouvoir qu'avait cet homme d'absorber tous ceux qui le connaissaient et ainsi d'occuper la place que lui, Nietzsche, aurait voulu prendre. « J'ai senti, écrit-il en 1883 à Gast, qu'il [Wagner] m'avait soufflé tous les hommes sur lesquels il peut être à peu près intéressant d'agir en Allemagne. » Et l'on est glacé de voir que la joie d'avoir trouvé un Stein se tourne aussitôt contre quelqu'un d'aussi sûr, d'aussi dévoué qu'Overbeck. Comme celui-ci devait se sentir récompensé par cet « enfin, enfin quelqu'un d'autre, et qui est de mon espèce » ! Dans mainte lettre à sa sœur, Nietzsche déclare sans ambages qu'il a besoin d'un intendant qui soit en même temps secrétaire, disciple, souffre-douleur et cependant « un pair ». Volonté d'exploitation et de domination poussée jusqu'à se contredire dans les termes, car comment un pair se serait-il accommodé d'une telle subordination ? Aussi Nietzsche, condamné à se ronger d'insatisfaction, ne peut-il que se replier de plus en plus sur soi. Solitaire par vocation, il devient un solitaire aigri. Ses impossibles exigences sont la principale cause de sa tragédie intime. En un mot, c'est un schizothyme.

Approfondissons. Que lui faut-il ? « Du matin au soir, dit-il, je ne songeais qu'à me créer une vie personnelle, *faite pour moi*. » « J'ai soif de moi-même ». Ce thème revient tout au long de sa cor-

respondance. Il n'a de joie que dans le travail auquel il se livre sur soi-même, pour soi, en se libérant totalement de tout ce qui n'est pas soi — en érigeant en règles de conduite universelles ses propres façons de sentir pourtant si peu généralisables. A Rohde : « Mon *Zarathoustra* est achevé... c'est comme un gouffre de l'avenir.... Tout dans cette œuvre m'appartient en propre, ne connaît ni modèle, ni précurseur.... »

On comprend qu'un si extrême individualisme soit perpétuellement en proie à une envieuse rivalité et conduise nécessairement à l'ingratitude. Il en est ainsi même à l'égard de Schopenhauer et de Wagner. Ils lui ont montré l'exemple, ils ont fécondé son esprit, ils ont été pour lui, comme il le dit, « un moyen stupéfiant de se trouver lui-même ». Plus il leur doit, plus il faudra qu'il les contredise et prétende les surclasser pour échapper à ce que dans la *Volonté de Puissance* il appelle « l'état misérable de celui qui est dépassé ». Déjà dans l'étude sur *le Combat homérique* (qui est de 1871-72), il oppose l'émulation antique des Grecs à l'homme moderne, qui craint avant tout dans un artiste la personnalité combative : « Plus un individu grec est grand et sublime, plus la flamme de l'ambition jaillit chez lui, dévorant quiconque court sur la même piste. » Vérité valable non seulement pour les Hellènes, mais en tous lieux, et qu'il reporte dans le passé — ou croit avoir été vraie du passé le plus admiré — parce qu'elle est l'expression même du feu qui le consume. Toujours il finit par se détacher, par dénigrer, par tomber dans une *détresse agressive* : « Je suis de mon humeur belliqueux. Attaquer fait partie de mes instincts. » Tous ses lecteurs et tous les témoins de sa vie savent qu'il y avait en lui un esprit de contestation méphistophélique, une méchanceté luciférienne, qui ne pouvaient laisser à ses rivalités le caractère paisible qu'elles gardent chez les êtres pacifiques. Les coups qu'il réussit à porter le remplissent d'allégresse, il enfonce son épée jusqu'à la garde, il se réjouit de détruire et même de trahir. « Quelqu'un me disait », consigne-t-il, « le caricaturiste de Bayreuth [Wagner] est un ingrat et un fou. » — J'ai répondu : « Pour les hommes dont la destinée est si haute il faut mesurer la vertu bourgeoise de la reconnaissance à la taille de leur destinée. » Au demeurant, je ne suis peut-être pas plus « reconnaissant » que Wagner — et pour ce qui est de la folie.... » — On sera tenté d'objecter que,

comme l'a fort bien dit Kant, tout « génie inspiré est ingrat, orgueilleux, indompté, insultant ». Les précédentes observations, dira-t-on, n'atteignent donc pas tant Nietzsche que les effets universels de son espèce de talent. — Mais, pour saisir ce qu'elles contiennent au contraire de propre à Nietzsche, il suffira de le comparer à quelqu'un d'aussi inspiré que lui, d'aussi ingrat, orgueilleux, indompté, insultant : à Wagner. Celui-ci est un charmeur qui sait retenir les gens et aime s'en entourer, alors que Nietzsche ne réussit guère à s'imposer directement et ne souhaite même pas garder ses amis auprès de lui ; ses perpétuels déplacements sont au moins en partie ce qu'il a lui-même appelé des « fuites ».

De tout temps, dans le fond de son âme, il s'est senti étranger au monde. Or, c'est la perpétuelle réflexion sur ce lancinant désaccord qui constitue toute sa « philosophie ». Nous passons ainsi un peu plus directement à l'essence de sa pensée et de son œuvre.

*L'étonnement philosophique.* — A la fin de ses études, dans son coup d'œil rétrospectif sur les années passées à Leipzig, Nietzsche se pose sur la philologie les trois questions que voici : pourquoi m'y suis-je livré ? Qu'est-elle ? Comment la pratiquer ? Bien qu'instrument de haute culture et occasion de grands succès personnels, elle ne le contentera pas. Il s'y sent déjà à l'étroit, et surtout l'esprit des philologues le rebute. Mais ces réserves, dont nous pénétrons aujourd'hui les mobiles tout personnels, Nietzsche prétendait encore en donner une explication plus générale. Dans les trois questions qu'il s'est posées, il voit un « élément philosophique » : « Le jeune étudiant doit d'abord parvenir à cet étonnement, dit-il qu'on a appelé le φιλόσοφος πάθος καὶ ἐξοχήν [la manière philosophique par excellence de prendre les choses].... Chez les jeunes gens, les dépressions et les ennuis ont une tendance à prendre un caractère général, pour peu qu'ils soient portés à la δυσκολία. » — Il y a là, selon nous, une confusion qui mérite d'être mise en lumière. Nietzsche n'a pas tort, sans doute, de voir dans les « dépressions et les ennuis » une source de généralisations. Quel qu'on soit, on a une tendance à se faire du monde une opinion conforme à sa manière de sentir, triste ou gaie, légère ou grave, syntonique ou discordante. Ainsi naissent les considérations (parfois seulement implicites) que les Allemands nomment *Weltanschauungen*, images ou reflets très subjectifs de la réalité. Étranger au monde, porté à s'en étonner jusque

dans l'étroit domaine dont il faisait l'étude scientifique, Nietzsche n'a donc pas tout à fait tort de prendre son détachement surpris pour un « élément philosophique ». Mais une grande distance sépare cette première fermentation de la vraie philosophie qui est sereinement objective. Cette distance, Nietzsche est incapable de la franchir. Il ramène la curiosité proprement intellectuelle du philosophe à l'étonnement qu'il éprouve de se trouver attaché à telle ou telle discipline, quand ses aspirations, il le sent, cherchent encore leur objet. De cette méprise fondamentale il ne s'est jamais rendu parfaitement compte. Il dit — et croit sans doute — aimer avant tout la vérité ; mais ce qu'il aime est sa vérité, ce qu'il voudrait que fût la vérité. Une lettre à sa mère et à sa sœur en novembre 1865 définit bien l'attitude dont il n'a jamais su se départir, alors que chez la plupart des gens elle est seulement épisodique, et qu'on doit donc considérer comme vraiment significative pour lui : « Mais si nous ne voulions pas de tout ceci [remplir exactement les exigences qui résultent des conditions données] ? Si nous nous décidions à n'écouter que nous mêmes en forçant les hommes à nous accepter tels que nous sommes... ? » A Deussen il écrit en 1870 : « Selon toute vraisemblance, nous choisirons et nous aimerons de toutes les philosophies celle qui nous explique le mieux notre nature. » Et il peut sembler un instant que tous les philosophes en ont toujours été et en seront toujours là, que jamais aucun penseur ne pourra adopter une doctrine qui ne soit conforme à sa nature. Mais d'abord, il y a tendances et tendances. Il en est d'intellectuelles et de biologiques. Les premières (et même les autres) peuvent légitimement déterminer le choix du domaine sur lequel portera l'enquête, des problèmes dont on cherchera la solution. Mais si elles sont vraiment intellectuelles, les premières ne voudront pas préjuger des résultats, ou, si on les prend à sophistiquer les conclusions, elles y renonceront désormais et s'en garderont elles-mêmes. Les grandes tendances biologiques ont moins de scrupules ; toute passion primitive est trop en proie au désir pour rester clairvoyante et ne pas attribuer à son objet les qualités qui lui sont chères. Ou, si pendant une période de reflux, c'est-à-dire de « sécheresse », le bon sens reprend le dessus et découvre ces illusions, la prochaine marée montante ne l'en submergera pas moins. Un échec peut déterminer quelque retour sur soi ; le moindre espoir de réussite emporte cette frêle sagesse. Les projets reprennent

de plus belle, si insensés qu'ils aient paru un instant, et la critique qui avait commencé à combattre les erreurs personnelles et à appliquer son bienfaisant cautère, abandonne ce traitement pour s'acharner à nouveau et vainement à la destruction des obstacles extérieurs. Toute l'effrayante perspicacité que Nietzsche avait acquise à s'analyser et à dépister son instinct de domination, il s'en forge des armes contre le monde qui lui résiste, et sciemment, dans un délire lucide, les emploie à dévaluer les normes auxquelles il ne consent pas à se soumettre... en attendant la réalisation du projet d'établir une table des valeurs cohérente, complète et applicable, où la démesure serait qualifiée force, où un déficit d'humanité recevrait la dignité du surhumain<sup>1</sup>. Travail qui se traduisait extérieurement par ces attitudes excessives, ces rires silencieux, ces expressions de joie malsaine, qui déterminaient les passants à se retourner après avoir croisé le solitaire promeneur. Que la plupart des penseurs soient jusqu'à un certain point dupes de leurs préférences secrètes, nous n'avons pas à le nier. Mais ce qui est *symptomatique* — et qu'on aurait tort de négliger par une pieuse omission, comme s'il ne s'agissait pas d'une aberration — c'est d'en faire profession, d'être systématiquement résolu à opter pour la doctrine répondant le mieux aux *goûts* personnels, comme si ces derniers étaient des critères de vérité. Nietzsche agissait là tout autrement qu'un Aristote, un Descartes, un Leibniz ou un Spinoza, car pas un instant il ne fait de doute pour un vrai philosophe qu'il doit se subordonner à l'ordre des choses et chercher à connaître cet ordre véritable au lieu de vouloir lui substituer sans changement de nom la pure et simple insubordination.

De cette extrême volonté de violence, à laquelle aboutit l'individualisme sans retenue, viennent tant d'intentions meurtrières et jusqu'aux immolations de soi-même que sont les volte-faces doctrinales de Nietzsche. Il faut qu'il se délivre non seulement de toute pression sociale, mais encore de ce qu'il venait d'être et de penser. C'est ce qu'il nomme dureté, courage et goût de la découverte. Il est comme un insecte à métamorphoses complètes, qui ne peut devenir *imago* parfaite qu'en dépouillant des formes antérieures.

1. Est-il bien nécessaire de protester que tout ceci ne nie en aucune façon ce qu'il peut y avoir de très vrai dans quantité de maximes ou de vues nietzschéennes ?



Aux étapes nouvelles, Nietzsche brisait d'abord avec le passé immédiat. L'esprit de négation qui l'habite s'exaspère jusqu'à l'incohérence, engendre l'esprit faux, qui ne sait plus faire le départ entre la réalité et la chimère. L'affranchissement devient la justification suprême comme dans la lettre à Rohde sur *Zarathustra* : « Tout dans cette œuvre m'appartient en propre, ne connaît ni modèle, ni parallèle, ni précurseur. » Séparations tragiques, renoncement à toutes les joies de la sociabilité, dégradation progressive de la vérité, autisme absorbé, aux écoutes des douleurs et des rancunes inspiratrices. La schizothymie s'engage dans la schizophrénie, la folie s'installe bien avant l'effondrement dementiel.

*Chutes en soi.* — Mais tout va par accès. C'est ceux-ci que nous voudrions enfin éclairer davantage en les rapprochant de phénomènes normaux et familiers à chacun. Chez tous les « nerveux », et non seulement chez les schizothymiques, on peut observer ce que nous appellerons des chutes en soi. Brusquement, l'individu se sent déprimé et pris d'un mécontentement, d'une froideur hargneuse, d'une grande indifférence pour son entourage. « Accès de mauvaise humeur », comme on dit communément, et Nietzsche lui-même emploie l'expression. Le matin, au moment de se lever, ou tout d'un coup, au milieu de la journée, généralement aux approches d'une tâche désagréable, on découvre qu'on est entouré de créanciers et que ni le monde, ni les amis ne méritent d'égards. Une obligation imminente ou une contrariété suffisent à provoquer la crise. Il n'en va pas autrement chez Nietzsche. Voici un texte à l'appui : « ... il me faut maintenant me défendre moi-même. Crois-tu qu'un de mes anciens amis le ferait, Overbeck par exemple ? Il n'y songe pas. Certes, ce devrait être pour mes amis un point d'honneur de se remuer pour défendre ma sécurité, et de m'ériger un castel où je serais protégé contre les pires méprises : moi-même, je ne devrais pas avoir à remuer le petit doigt pour cela.... Je sens constamment, même chez des natures comme Rohde et Overbeck, au fond d'eux-mêmes et en dernière instance, cette maudite indifférence qu'on retrouve partout et une absence de foi. Et si un être vit dès son enfance au milieu de problèmes sur lesquels on se tait, auxquels on aimerait bien échapper — qui donc éprouverait pour lui un sentiment de sympathie ? » Et ailleurs : « Tout ce dont *moi* j'ai besoin me fait défaut. » « Rien que moi ! » A l'instant même où il tombe

ainsi en soi, très loin de tous les autres, Nietzsche en conçoit une morose aversion, une agressive détresse, un cruel et inextinguible ressentiment, une impatience, un besoin d'abandonner et de trahir, qui ne constituent pas un phénomène sans analogue — puisque les médisances et les perfidies des commères de quartier en sont de nombreuses illustrations, puisque tous nous connaissons le plaisir de casser du sucre dans le dos des gens, puisque, au moment où nous nous apitoyons sur nous-mêmes, nous sommes le plus près de manquer à nos devoirs, à l'honnêteté, à la reconnaissance. Heureusement, nous savons nous ressaisir, nous retenir à mi-pente. Nietzsche en était venu à mépriser cette « vertu bourgeoise ». Il allait jusqu'au bout. Répugnances, horreur de toute adaptation personnelle, désir véhément que les autres s'adaptent à lui, et, comme il manquait de cette maîtrise « qui s'exerce d'homme à homme », accès de mutisme amer, réticences qui ne présagent rien de bon, abandons brusques et brutaux, départs immotivés, ou tout au moins accusations haineuses.

Tels sont les traits de la schizothymie qui rongea l'âme de ce grand essayiste et merveilleux écrivain, âme secrète et indomptée, qui se berçait de son mal inguérissable, ravie des horizons qu'il lui ouvrait, enchantée de la pénétration dont le munissait contre autrui l'analyse de soi-même, démon dominateur et irréconciliable, qui transposait ses épreuves en visions et poèmes prophétiques pour pétrir le monde, le plier à ses ambitions inassouvies et prendre ainsi une triomphale revanche.

A. SPAIER.

## LA THÉOLOGIE DIALECTIQUE ET L'HISTOIRE

### I. LA THÉOLOGIE DIALECTIQUE ET L'HISTORISME.

En proposant comme thème de cette recherche la signification de l'histoire, ou plutôt les conditions de l'existence historique selon les prémisses de la théologie dialectique, nous nous situons au cœur d'une problématique extrêmement complexe, dont on peut dire qu'elle fut le souci propre de la philosophie allemande depuis une quinzaine d'années. Force nous sera donc, dans les limites étroites qui nous sont imposées ici, d'indiquer au moins certaines positions fondamentales qui renvoient à une origine commune, à savoir à Kierkegaard. Observons au préalable qu'en employant le terme de « théologie dialectique », nous désignons comme formant véritablement une « unité spirituelle » l'ample mouvement qui a renouvelé et fécondé la théologie protestante dans une mesure qu'il serait imprudent de prétendre déterminer dès maintenant. Nous ne nous proposons donc pas de faire ressortir les particularités de ses principaux représentants (K. Barth <sup>1</sup>, E. Brunner, R. Bultmann, F. Gogarten), ni d'insister sur la progression de leur propre pensée au cours des dix dernières années ; encore moins surtout de critiquer les directions personnelles. Mais il reste, avant toutes choses, que cette théologie repose sur un axiome qui sans doute est le renversement de ce que l'on entend généralement par « axiome » <sup>2</sup> ; que, dans cette mesure, si elle ne cherche pas en principe une plate-

1. La plus grande partie des textes utilisés pour le présent exposé sont empruntés à l'œuvre de K. BARTH. Il va de soi qu'une étude spéciale serait à consacrer au rapport Révélation-Histoire comme tel dans le plan de sa dogmatique. On aurait à y considérer la racine de la doctrine de la Trinité, et à analyser la signification et le contenu exact des termes couramment employés de « légende », de « mythe ». Mais cela ne pouvait être entrepris dans le cadre dont nous disposons ici. Cf. K. BARTH. *Die Kirchliche Dogmatik*, I, 1 : *Die Lehre vom Wort Gottes*. München, 1931, p. 348 et sq.

2. Cf. K. BARTH. *Das erste Gebot als theologisches Axiom*, ap. *Zwischen den Zeiten*, 1933, Heft 4, p. 297 et sq.

forme de discussion avec les philosophes, elle n'en pose pas moins une question précise au philosophe <sup>1</sup>. Cette question peut être entendue de la façon suivante.

La découverte propre à laquelle fut liée au cours du XIX<sup>e</sup> siècle la constitution des *sciences de l'Esprit*, est celle de l'Histoire, c'est-à-dire de l'homme comme « être historique ». C'est l'herméneutique de l'existence historique qui, préparée par W. de Humboldt <sup>2</sup>, poursuivie par Schleiermacher et Dilthey jusqu'à la constitution de la philosophie du *Verstehen*, a déterminé l'horizon de ce que l'on désigne actuellement sous le terme général d'« anthropologie philosophique » <sup>3</sup>. C'est là justement que l'on peut trouver le point d'observation pour examiner comment à tout mode de détermination ou d'exploration de l'être, correspond une anthropologie spécifique ; c'est là qu'il faut se demander si les critiques aiguës adressées par la théologie dialectique à la philosophie de l'histoire, ne révèlent pas que celle-ci ait trahi les espoirs de l'homme à la recherche de lui-même. En fin de compte, si le processus historique a pu être rendu en un schéma satisfaisant, si l'on a pu parler de la compréhension de l'Esprit par lui-même, en tant qu'il s'agit, dans l'Histoire, de ses propres productions, <sup>4</sup> la question subsiste de savoir si en même temps et à ce prix, l'existence et l'historicité de cet homme « qui fait de l'histoire » n'ont justement pas été perdues.

Pour Troeltsch le caractère unique et imprévisible du devenir historique tient à la force créatrice de l'évolution vitale, à laquelle il croit comme à un Absolu. Collaborer joyeusement à cette évolu-

1. Il y a lieu d'indiquer en ce sens l'œuvre du propre frère de K. Barth, le philosophe Heinrich BARTH, professeur à Bâle. Cf. en particulier son étude : *Philosophie, Theologie und Existenzproblem*, ap. *Z. d. Z.*, 1932, Heft 2, p. 97 et sq.

2. Sur l'importance de Humboldt, Hamann et Herder pour la découverte de l'homme comme « être historique » et comme « être parlant », cf. Fritz HEINEMANN, *W. v. Humboldts philosophische Anthropologie*, Halle, 1929, toute l'introduction. Comme philosophe, Hamann, le « mage du Nord » a été encore très peu étudié en France ; sa pensée théologique, dominée par l'idée de la parole comme Logos, tout en étant celle d'un dogmaticien « hors rang » (*irregulärer Dogmatiker*, comme BARTH le désigne avec sympathie ap. *Dogmatik*, p. 294) n'en a pas moins une relation assez précise avec la théologie actuelle. Le parallèle Hamann-Kierkegaard est à cet égard tout à fait significatif.

3. Qu'il faut se garder soigneusement de confondre avec « philosophie anthropologique ».

4. Cf. E. TROELTSCH. *Der Historismus und seine Probleme*. Tübingen, 1922, p. 104.

tion, c'est servir l'œuvre divine. Troeltsch se trouve ainsi sur la voie de la religiosité « héroïque, esthétique et idéale », où la vie divine est éprouvée comme totalité de la vie de l'Histoire et de la Nature et où elle est, pour ainsi dire, « sécularisée » ; en effet sa transcendance entretient dès lors avec notre existence sensible et spirituelle, un rapport qui est purement quantitatif, et elle est introduite au cœur même de la lutte des deux puissances de l'Esprit et de l'Instinct<sup>1</sup>. Mais la question est alors : comment la Vie universelle se morcelle-t-elle en monades finies ? Est-il sûr par ailleurs que le seul enracinement historique qui nous soit possible consiste à nous insérer dans une évolution, qui seule donnerait à la vie individuelle une relation historique authentique ? On peut penser qu'il s'agirait là au contraire d'une forme mythique, hors de l'espace et du temps. L'historicité intérieure, particulière, concrète, semble bien consister ici dans la perception spirituelle d'exigences issues des profondeurs de la Vie révolue, mais sans que l'on puisse voir la *décision* et l'*actualité* par lesquelles elles sont avec moi dans la *relation nécessaire d'un présent*. Bref, l'Histoire ne semble être faite que du matériel d'un passé qu'on interprète.

C'est dans la difficulté et l'imprécision de cette relation qu'il faut voir la source de ce que l'on a pu appeler la « crise de l'historisme ». Insertion de la transcendance divine dans le flux de l'histoire, et réduction de l'existence humaine à une Idée générale, tel apparaît le double mouvement de la philosophie religieuse, qui de l'*Aufklärung* court à travers l'Idéalisme romantique et ses dérivés. On s'applique à distinguer contenu éternel et « véhicule » historique ; là justement gît la source de l'incompréhension moderne de la Bible, et le témoignage apporté par la théologie dialectique tend en définitive à montrer comment cette transcendance divine qui est à jamais hors de l'histoire, c'est-à-dire non-historique, ne peut pourtant se révéler que comme une relation concrète à des hommes concrets ; comment en définitive c'est elle seule, qui en un sens éminent et non plus au sens d'une vérité métaphysique générale, fonde l'historicité de toute individualité concrète. C'est à l'éclaircissement de quoi nous devons nous acheminer.

Que l'on oppose à la vision d'un courant continu, éprouvé en

1. Cf. F. KAUFMANN, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, Berlin, 1931, p. 68 et sq.

de rares et précieuses expériences intérieures, des thèses telles que celles-ci : « Il n'y a pas d'histoire divine particulière, qui serait comme une partie, une quantité dans l'histoire générale. Toute l'histoire de la Religion et de l'Église se joue dans le monde. Mais ce que l'on appelle « histoire du salut » n'est que la *crise* (le jugement) continu de toute l'histoire ; ce n'est pas une histoire *dans* et à côté de l'histoire<sup>1</sup>. » Ou encore : « Jamais la foi n'est identique avec la visibilité historique et psychologique de l'expérience religieuse. Jamais elle ne s'insère dans le développement continu de l'être humain, de son avoir ou de son agir. Jamais elle ne devient un espace compris dans le cours d'une histoire de la vie, de la religion, de l'Église ou du salut<sup>2</sup>. » L'abîme est visible : ici une manifestation absolument libre vis-à-vis de la loi et des lois, transcendante, incoordonnable, avec laquelle l'individu humain se trouve dans la relation précise de *foi* ou de *non-foi*, dans la responsabilité du *oui* ou du *non* ; non plus donc cet immense courant de vie planant sur la mienne propre, et ne pouvant être jamais saisi que dans une relation hypothétique, indéfinie, ou comme fonction pure. Sans doute la situation initiale et les présuppositions sont-elles tout autres, et c'est face à la théologie libérale qu'il faut saisir les critiques systématisées par les théologiens dialectiques.

On ne méconnaît certes pas les services qu'a rendus cette « théologie libérale », parmi lesquels doit compter l'éducation critique qui, rompant avec les compromis poursuivis par l'ancienne théologie orthodoxe, engendra un souci radical de vérité. Mais où devait mener en fait la voie historique critique suivie par cette théologie ? Si elle cherchait à ressaisir une « image de Jésus » authentique, elle oubliait que la science de l'histoire ne peut conduire à des résultats qui serviraient de fondement à la foi, car ces résultats n'ont jamais qu'une valeur relative<sup>3</sup>. La faute n'est pas de poser la question de la « signification de l'historicité de Jésus pour la foi », mais de méconnaître le sens de cette question ; ce sens, Karl Barth l'exprimait rigoureusement en répondant aux questions que lui posait Har-

1. Cf. K. BARTH, *Der Römerbrief*, p. 32. Nous citons d'après l'édition de 1929, München, Kaiser.

2. *Ibid.*, p. 102.

3. Pour toute cette critique, cf. R. BULTMANN, *Die literale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*, article paru dès 1924 et reproduit ap. *Glauben und Verstehen*, Tübingen, Mohr, 1933, p. 1-26.

nack<sup>1</sup>. L'étude historique critique, montrait-il, signifie la fin de ces mêmes fondements qu'elle recherche pour la connaissance de la foi ; fin inévitable et méritée, car n'étant pas posés par Dieu même, ces fondements ne sont rien. (Ce « posés par Dieu même », nous en verrons plus loin le sens précis.) Celui qui ne sait pas encore — et notre situation à tous est de *ne pas* le savoir *encore* — que ce n'est plus selon la *chair* que nous connaissons Christ, celui-là peut bien tout se laisser dire par la critique scientifique de la Bible ; plus il s'en effraye, mieux cela vaut-il pour lui et pour la chose ; peut-être est-ce même là le meilleur service que le savoir historique puisse rendre à la tâche réelle de la théologie : à savoir, de libérer de l'image historique accessible à la connaissance scientifique, et de signifier que le monde saisi par la foi n'est pas saisissable à l'aide de la connaissance scientifique. Celle-ci n'atteint que des grandeurs à l'intérieur d'une série d'autres ; elle insère la « personne de Jésus » dans la série des relations historiques générales, non seulement sans « scandale », mais parce que justement elle croit pouvoir atteindre dans ce connexus de relations, la révélation de Dieu dans l'Histoire. C'est pourquoi l'on peut ici parler d'un panthéisme de l'Histoire, étroitement apparenté au panthéisme de la Nature, en ce sens que l'Histoire est considérée de la même façon que la Nature, avec des concepts qui valent aussi bien pour la Nature, et que l'être humain y est observé du dehors, comme un *objet*, non point sous des catégories qui lui soient propres, et accessibles seulement à partir de son mode d'*existence*.

D'où une longue suite de conséquences qu'analyse Bultmann : cette vision suppose en définitive une divinisation de l'idée de « loi », qui précisément est l'élément humain dans l'image du Cosmos. Les « forces historiques » sont alors conçues par analogie avec les « forces naturelles » ; elles forment une unité ; de grandes personnalités en sont les supports ; l'« histoire du salut » est dépouillée de son caractère (mais une telle dégradation date-t-elle seulement d'hier ?) : elle devient la démonstration des forces divines à l'œuvre dans la succession des phénomènes historiques, voire même la démonstration de la nouveauté de certaines forces apparues dans l'Histoire avec le christianisme. Le résultat c'est que là où il s'agit d'*éternité*,

1. Ap. *Die Christliche Welt*, 1923, p. 8 et p. 91.

du « Tout Autre » devant qui l'existence en sa totalité est jugée, on institue la catégorie de la *nouveauté*, qui d'ailleurs n'est ni indiscutable ni démonstrative. L'homme prétend atteindre une connaissance directe de Dieu par la nature et par l'histoire ; en fait il se divinise lui-même, et il ne rend témoignage que de lui-même. Qu'au contraire la « Parole de Dieu » soit le jugement *pour* et *sur* l'existence totale de l'homme, c'est un scandale inouï pour ce genre de considération historique, et qui lui est d'autant plus insupportable qu'il ne s'agit pas de constater ni de discuter certains « phénomènes surnaturels » dans le cours de l'histoire. En effet ce n'est pas en fixant les statuts d'une histoire étrangère à côté d'autres histoires, qu'on peut en trouver le sens, mais dans la relation de l'histoire visible à son origine (*Ursprung*) invisible. « Le jugement de Dieu est la fin de l'Histoire, et non le commencement d'une seconde histoire<sup>1</sup>. »

On retrouve cette proposition de K. Barth sous des énoncés divers, car les notions d'origine et de fin, en leur sens absolu, sont l'inspiration fondamentale de sa théologie ; mais il faut se garder de comparaisons faciles. Ici la théologie ne veut être rigoureusement que l'explication de la foi ; elle n'est pas un point de vue que peuvent choisir l'homme ou le théologien : la foi elle-même est action de Dieu, elle ne présente donc pas de connaissances qui auraient un sens en dehors d'elle. Dieu n'est ni une donnée, ni un problème, ni une réalisation progressive. Dieu signifie la négation de l'humain, c'est-à-dire sa mise en question, car tout est là : que *signifie* Dieu pour l'homme ? L'on peut se reporter ici aux expressions courantes des dialecticiens. Le péché fondamental de l'homme c'est de vouloir s'affirmer lui-même, de méconnaître son existence-pour-la-mort ; c'est le « disputare de Deo » de la scolastique, l'affirmation du « moi créateur » de l'homme, la *ratio* judicante qui « veut dire elle-même », fonder sur elle-même la mesure de son être, alors que le moi créaturel doit accepter de « se laisser-dire ». On peut voir qu'en cet état le monde, devenu *son* monde, sort de ses gonds ; c'est alors qu'il se trouve sous le jugement de Dieu. Mais reconnaître celui-ci, le reconnaître réellement alors dans la crise de tous les possibles humains, c'est en même temps le reconnaître comme « grâce » :

1. *Römerbrief*, p. 51.

la question est ici la réponse, car Dieu seul peut poser une telle question ; la réponse est elle-même quelque chose d'*originel*, car la question ne vient ni du monde ni de l'homme qui précisément la subissent. On ne peut dire que l'homme *ait* la foi (comme un habitus) : la foi, c'est sa réponse à la Parole de Dieu, Parole où lui sont annoncés le « jugement » et la « grâce ». La foi est création de Dieu dans l'homme ; le croyant, c'est l'homme mort et réveillé par Dieu, jamais l'homme naturel.

Mais que cela ne se produise pas du tout comme un fait tombant sous la chronique, c'est ce que typifie le cas d'Abraham : « Et c'est pourquoi *cela* lui fut imputé à justice » (*Rom. IV, 22*). « Cela », c'est-à-dire sa « foi devant Dieu », et le pourquoi de son imputation à justice, motif initial qui inspire le commentaire écrit par Barth sur l'épître aux Romains. « Parce qu'elle n'est pas comme une partie de son attitude, mais comme sa limitation absolue, sa détermination, sa suppression ; parce que sa foi ne s'épuise pas dans un événement historique, mais est en même temps la négation pure de tout événement et non-événement historique, c'est pour cela qu'elle est qualifiée par Dieu comme justice, c'est pour cela qu'Abraham — et par la foi seule, — prend part en Dieu à la négation de la négation, à la mort de la mort ; c'est pour cela que sa foi, à travers ce qu'il y a en elle d'événement historique, n'en luit pas moins comme lumière d'une lumière incréée <sup>1</sup>. » « C'est parce qu'Abraham avait dit *oui*, là où manifestement ne restait possible que le *non* : un pas donc au-dessus de toute possibilité subjective ou objective, un pas qui lui-même reste invisible (*nous ne voyons pas* Abraham le faire) mais auquel tendent et d'où proviennent tous les autres.... La fin et le commencement de l'histoire <sup>2</sup>. »

C'est le contenu de ce texte qui ordonne les développements qui vont suivre, mais dès maintenant sans doute une équivoque serait

1. *Ibid.*, p. 121, comp. avec p. 61. « La crainte de Dieu comme telle ne devient jamais visible, ni saisissable, ni « réelle » au sens direct en ce monde. Elle ne peut être perçue historiquement ni psychiquement. » Suivent références aux auteurs bibliques (Job, Psaumes, Esaïe) ; mais ces hommes n'ont-ils donc point d'yeux pour la grandeur positive contenue dans l'humanité ? Sans aucun doute, « mais leur thème, le thème propre de l'histoire, ce n'est ni de constater, ni de contester l'homme en soi, ce thème c'est la connaissance de la problématique dans laquelle se trouve l'homme par rapport à ce qu'il *n'est pas*, par rapport à Dieu son éternelle origine. De là le radicalisme de leur attaque ».

2. *Ibid.*, p. 118-119, 120.

possible. Quelque chose est apparu qui n'est pas dans la continuité du flux historique s'écoulant dans un espace naturel ; ne sera-t-on pas tenté de dire que ce n'est pas autre chose que l'intemporel (*Zeitlos*) commun à toutes les mystiques<sup>1</sup> ? Il faut reconnaître qu'il y a là le point décisif à marquer, pour savoir où nous allons. Puisqu'il nous faut choisir entre des textes multiples, observons tout ce que contiennent d'essentiel sur ce point, les réflexions inspirées à Bultmann par un livre de Dibelius qui met en cause l'élément métahistorique de la religion chrétienne<sup>2</sup>. Malgré les efforts du théologien de Heidelberg pour se dégager justement du relativisme et du psychologisme, l'équivoque pèse sur ses concepts de l'« être nouveau » et du « monde » ; mais c'est, dès le principe, sur sa notion même du « temps » que l'équivoque est sensible. Dibelius reconnaît par exemple que le « Royaume de Dieu » attendu ne consiste pas dans un certain *état* de nature politique ou religieuse, terrestre ou transcendante, profane ou spirituelle, pas plus que le sens réel de la prédication de Jésus ne réside dans l'attente de catastrophes cosmiques ; mais que, libre à l'égard de représentations qui demeurent liées à un système du monde, cette prédication place l'homme devant le dilemme inouï que la terminologie juive désigne comme « jugement de salut ». Le malheur veut que l'auteur, en s'appliquant à formuler sa distinction de l'historique et du métahistorique, soit reconduit à voir dans le royaume de Dieu un *état* qu'il appelle l'« être nouveau », c'est-à-dire un éthos ultime, tout intérieur, ineffable, que peuvent seuls exprimer les symboles ou l'art, dont la source est, au delà du sensible, le chaos des forces divines et démoniques. Or Bultmann observe<sup>3</sup> que là où il est réellement question d'eschatologie, tout *état* humain se trouve sous le jugement.

Il n'existe pas pour l'homme d'état qui soit indépendant du temps et du monde. L'ascension mystique vers l'intemporel n'est pas un développement hors du temps, elle est elle-même un moment

1. De là à faire sans plus d'examen de la théologie de Barth une mystique, il n'y a qu'un pas. C'est ce que tente l'ingénieux petit livre de A. OERKE, *Karl Barth und die Mystik*, Leipzig, 1928, où l'on trouve des rapprochements véritablement stupéfiants.

2. M. DIBELIUS. *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum*. Göttingen, 1925, analysé par BULTMANN, ap. *Glauben und Verstehen*, p. 65-85.

3. *Ibid.*, p. 79.

ou un mode de ce temps. Même la passivité pure, le silence de la nuit, où le mystique croit s'abîmer loin du monde est encore « activité » de l'homme. La « mort de la mort », la négation du monde du péché et de la mort, n'est pas au pouvoir de l'homme, elle ne peut venir que de Dieu, et elle est toujours dialectique, en ce sens que ce monde-ci (*Diesseits*) n'est jamais supprimé que par un au-delà (*Jenseits*) et non point remplacé par un au-delà qui deviendrait à son tour ce monde-ci <sup>1</sup>. Qu'est-ce à dire ? C'est que l'Éternité ne peut jamais être qu'avenir (*Zukunft*) pour l'homme qui n'est ni un être supra-temporel ni métahistorique ; aucune « gnose », aucune intuition mystique privilégiée ne peut la réduire à la disposition de l'homme. Si l'homme est le « justifié », c'est toujours une justice de l'au-delà, non point une qualité surnaturelle générale. Mais c'est bien *moi* qui suis justifié, c'est bien le pécheur qui est justifié, c'est-à-dire l'homme concret assumant le poids de son présent, de son passé et de son avenir, cela donc sans que cet homme ait à fuir devant lui-même, mais *sola fide*. Cette expression de Luther qui sous-tend l'affirmation du *simul peccator et simul justus*, éclaire au mieux ce qu'il y a de non-historique pour l'existence chrétienne, mais en même temps ce qui constitue l'historicité propre de cette existence, son horizon eschatologique. Y a-t-il là une rupture avec la représentation courante du temps et de l'histoire ? mais celle-ci ne tient-elle pas à des éléments qui sont étrangers au monde de la Bible et de la prédication chrétienne ? Question que nous n'anticipons pas, mais qui explique toute la rigueur de la protestation de la théologie dialectique contre l'historisme et contre la mystique.

Car la question sur laquelle s'est ouvert cet exposé était en somme celle-ci : que signifie que je sois un être qui ait une histoire ? S'il y a des « faits historiques », comment le sont-ils ou le deviennent-ils pour moi, et que signifie qu'ils le soient ? Les textes présentés jusqu'ici ont montré les théologiens dialectiques préoccupés de déceler dans la science et la philosophie moderne de l'Histoire, un monisme du moi ou égocentrisme (*Ichbezogenheit*) qui, comme toute la pensée moderne, remonte à une analyse exclusive de la conscience, à une hybris de l'idée du Moi. L'histoire se présente comme le développe-

1. *Ibid.*, p. 24.

ment d'un moi pur, intemporel, à travers l'abondance et les modes infinis de ses phénomènes temporels. En fait l'on ne connaît qu'un seul sujet agissant, qui est le « support » de l'histoire. L'histoire est celle d'un sujet unique et solitaire, c'est-à-dire abstraction complète de l'événement humain et réel, car il n'y a d'histoire que là où intervient le Moi d'autrui (*das fremde Ich*) ; l'histoire est toujours une relation entre des sujets différents, une confrontation de sujets séparés l'un de l'autre <sup>1</sup>. L'idéalisme ne connaît que le rapport entre le moi et l'objet (*Ich-Es*), mais non le rapport entre sujet et sujet (*Ich-Du*) <sup>2</sup>, c'est-à-dire qu'au lieu de la relation de Dieu et de l'homme, du prochain et du moi, il n'y a plus qu'un rapport de concepts et de substances. Même si l'on parle de l'originalité créatrice de l'individu, puisque celui-ci reste indépendant de l'*Autre*, l'on a à faire à une *évolution* naturelle, non à une *histoire* authentique. L'historicité de l'existence humaine signifie liaison au temps, mais à un temps constitué par le caractère de *décision* du *nunc*, non pas donc une liaison au cours total d'un temps conçu comme unité abstraite d'une évolution ou comme Idée générale. C'est pourquoi à la question posée au début : l'historicité authentique est-elle insertion dans une évolution ? il faut répondre dès maintenant qu'une détermination temporelle de ce genre ne marque pas une « destination pour... » (*Bestimmtheit für*) mais une « dépendance de... », c'est-à-dire que le présent est interprété non par l'avenir mais par le passé, ce qui est le contraire de l'eschatologie chrétienne, la négation du *Futurum aeternum* <sup>3</sup>. En outre, elle maintient une ontologie impropre du Moi comme chose de la nature, elle supprime la catégorie du « prochain », c'est-à-dire oublie que l'être réel de l'homme est un être-avec-d'autres (*Miteinander*) non point comme choix arbitraire, mais en ce sens que d'*ores et déjà* mon être historique est lié avec l'*Autre*, que c'est dans ce *Miteinander* seul que l'homme a une existence historique, avec des exigences historiques et concrètes.

Qu'il y ait là un renversement de l'ontologie traditionnelle du Moi, cela ne fait aucun doute ; mais, en outre, si la primauté du Toi

1. Cf. F. GOGARTEN. *Ich glaube an den dreieinigen Gott, eine Untersuchung über Glauben und Geschichte*, Iena, 1926, p. 34-35.

2. *Ibid.*, p. 77.

3. BULTMANN. *Glauben und Verstehen*, p. 81.

implique pour l'existence un temps propre qui ne soit pas celui des choses, mais qui soit décision et non évolution ; si en fin de compte cette primauté n'est possible que parce que seule brise la solitude du moi une Parole qui vienne de l'Au-delà de l'existence, on sera alors conduit à considérer en quel sens il ne peut y avoir de présent réel et d'histoire réelle que théologiquement. Il le faut voir, si l'on admet que la Révélation attestée dans la Bible ne se joue pas seulement dans l'espace de l'homme, comme le contenu des théogonies et des cosmogonies dont témoignent par exemple les documents de la Religion babylonienne, mais qu'elle concerne l'homme, non point un homme mythique ou l'homme en général, mais un homme précis, en un lieu historique déterminé. Elle est un événement historique, mais « historique » ne peut signifier ici constatable ou même constaté selon le sens et les méthodes de la « critique historique »<sup>1</sup>, c'est-à-dire que les faits de Révélation attestés dans la Bible ne peuvent être perçus par un observateur neutre. Ce que celui-ci perçoit, c'est un événement quelconque se jouant dans l'espace humain, et susceptible de multiples interprétations, mais en aucun cas la Révélation comme telle. Sinon à ce moment même il cesserait d'être neutre (cf. supra, le cas d'Abraham) ; il percevrait que la question de la « certitude historique » au sens de la critique demeure étrangère et inadéquate à l'objet du témoignage de la Bible.

Mais alors, si l'on désigne la Révélation biblique comme étant d'après son concept un événement historique, cela doit signifier autre chose. Il faut entendre ce fait que la Bible comprend toujours ce qu'elle appelle Révélation comme une « relation concrète à des hommes concrets ». Dieu dans son inconcevabilité et Dieu dans l'acte de sa Révélation, ce n'est pas la formule d'une métaphysique abstraite qui prétendrait valoir partout et dans tous les temps, mais plutôt l'exposé d'un événement qui ne s'est passé qu'une fois, dans un *illuc et tunc* déterminé<sup>2</sup>. Il reste donc, conformément à la question posée sur l'historicité de l'existence, que le problème de la Parole de Dieu consiste en ce que cette Révélation de Dieu ainsi déterminée soit conférée à *cel* homme déterminé dans le pré-

1. Tenir compte de la distinction que permet la langue allemande entre *geschichtlich* et *historisch*.

2. Cf. *Dogmatik*, p. 342-344.

sent, par la prédication de *cet* autre homme déterminé, appuyée sur tel texte biblique déterminé : bref qu'un *illuc et tunc* déterminé devienne un *hic et nunc* déterminé<sup>1</sup>. Mais si cela signifie pour l'homme qui ne peut jamais sortir du temps, qu'il ait à choisir si son présent doit être déterminé par l'avenir ou par le passé, cela révèle que les Temps de la Parole de Dieu concernent un temps propre de l'existence, qu'il y a lieu maintenant d'examiner en lui-même.

## II. LE TEMPS PROPRE DE L'EXISTENCE ET L'ESCHATON.

Il est impossible de traiter ce problème du temps existentiel sans déborder les cadres propres de la théologie dialectique, mais si l'extension de la recherche est inévitable, elle n'en est que plus féconde, puisqu'elle révèle la participation des philosophes et des théologiens à une situation analogue. Comment d'ailleurs isoler l'un de l'autre, sinon *in abstracto*, les deux éléments qui inévitablement se soudent dans la conception que le théologien se fait de l'homme ? C'est là que gît la difficulté décisive de l'anthropologie. Il y a une vue de l'homme déterminée à la lumière de la Révélation du Nouveau Testament, mais chaque théologien n'apporte-t-il pas déjà en même temps ce que Bultmann appelle une pré-compréhension (*Vorverständnis*), dont le rapport avec la conception proprement théologique n'est pas celui d'une succession (*nacheinander*), où la première influencerait simplement la seconde ? Il est vrai de dire que réciproquement aussi, selon sa compréhension de l'Évangile, le théologien s'adjoindra tel ou tel ensemble philosophique qui lui correspond mieux. Toute la gravité de la relation est là, car c'est sur cette base, c'est-à-dire en définitive sur la relation « nature et grâce », « temps et éternité », qu'il se pourra décider si selon les exigences de la théologie dialectique, une anthropologie philosophique reste encore possible<sup>2</sup>.

1. *Ibid.*, p. 154-155.

2. La relation a été parfaitement posée par A. SANNWALD, *Der Begriff der Dialektik und die Anthropologie*, München, 1931, p. 33-34. Cf. aussi p. 32 la référence à la doctrine de Tillich : « La vision anthropologique est celle d'une forme vivante, non pas d'un « monceau de pierres ». Se demander donc comment, telle connaissance théologique de l'homme étant vraie, sera vraie également la connaissance philosophique qui viserait, semble-t-on croire, une autre forme de l'homme, c'est là une question naïve qui superpose comme des *objets* ce qui est



La confrontation de l'ontologie phénoménologique (plus spécialement de l'analytique existentielle de Heidegger), et de la compréhension théologique de l'être de l'homme, a suscité une discussion prolongée dont on ne peut nier qu'elle ait apporté bien des éclaircissements. Dans le « Cahier des Ontologues »<sup>1</sup> Bultmann en répondant aux critiques que Gerhard Kuhlmann avait énoncées dans un travail sur « le problème théologique de l'existence »<sup>2</sup>, eut à préciser, sous l'angle de la relation de la foi et de l'historicité de l'existence, les conséquences de l'interprétation heideggerienne de la structure ontologique de l'existence par l'être-pour-la-mort. Dans le même cahier, K. Löwith, en une analyse remarquable, niait que l'interprétation « ontologique » de l'existence pût être véritablement « formelle » et neutre, et qu'elle n'impliquât pas toujours, en un sens « ontique », un idéal d'existence anthropologiquement déterminé. Ce n'est pas qu'il y ait lieu de discuter ici pour lui-même le problème de cette relation, mais comme il est évident que le schéma de l'existence humaine et de sa temporalité est en fait le schéma ontologique appliqué à l'anthropologie, et comme l'opposition qui nous intéresse ici est celle de « décision » et d'« évolution », il importe de marquer que la protestation actuelle se tourne bien contre l'anthropologie idéaliste.

L'importance de Kierkegaard est primordiale pour la théologie dialectique<sup>3</sup>, dont on ne saurait mieux saisir la situation qu'en se

existence (cf. *Religiose Verwicklungung*, p. 300 et 291). C'est malheureusement peut-être un lourd héritage scolastique.

1. *Ontologen Heft* (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1930, heft 5) [= *Z. Th. K.*]. Depuis lors, après une nouvelle intervention de Kuhlmann, R. BULTMANN a précisé sa position dans l'article sur la « Théologie Naturelle » ap. *Glauben und Verstehen*, p. 294-313. L'expression, sous la plume d'un théologien dialectique, peut faire frémir ! mais la question y est ramenée à celle du sens et de la possibilité de la théologie en général, avec confirmation de la valeur neutre, c'est-à-dire valant pour toute existence, de la structure « formelle » révélée par l'analyse ontologique (p. 312). Mais il nous semble bien difficile d'échapper aux rigueurs de K. BARTH ap. *Dogmatik*, p. 36-38.

2. *Z. Th. K.*, 1929, p. 28-58.

3. Cf. la déclaration de BARTH dans la préface de la 2<sup>e</sup> édition du *Römerbrief* (p. XIII de l'édition citée) : « Si j'ai un système, il consiste en ce que je maintienne devant mes yeux avec toute la constance possible, dans sa signification négative et positive, ce que Kierkegaard a appelé « la différence qualitative infinie du Temps et de l'Éternité. » Dieu est au ciel et toi sur la terre. « La relation de ce Dieu à cet homme, de cet homme à ce Dieu, est pour moi le thème de la Bible et la somme de la philosophie tout ensemble. » Cette situation est donc telle que le théologien a à faire à la Parole de Dieu et non à l'histoire de l'esprit humain ; que Dieu est l'unique sujet de Sa Parole, et que la théologie, tout en étant une pensée

référant à l'opposition même de Kierkegaard contre l'idéalisme hégélien et contre la philosophie hellénique. Le schéma ontologique grec repose sur l'Idée, sur une nature essentielle, fixe et immuable, qui se réalise dans les phénomènes. L'Histoire elle-même ne fait que réaliser un être éternel, achevé, qui indéfiniment se répète, et l'individu humain, loin d'avoir une valeur unique et nouvelle, ne réalise que la nature humaine générale ; il évolue dans le temps, mais dans un temps naturel, mécanique, celui du mouvement spatial, de la biologie et de la physique, non pas dans un temps existentiel propre. C'est qu'au principe, par une transformation de la dialectique socratique que la dialectique platonicienne oriente vers l'εἶδος, il y a une âme humaine conçue à la façon des Idées, des Formes pures, et cette corrélation entre la dialectique et l'anthropologie se retrouve dans toute pensée influencée de près ou de loin par le Platonisme. Ainsi dans la conception de « l'homme intérieur à l'homme », propre à l'idéalisme allemand, on retrouve le même essai d'échapper à la vie concrète qui est décision, et d'assurer l'homme sur lui-même. Or « décision » signifie au contraire se laisser mettre sur la bascule dans son être d'homme tout entier, par l'appel de l'avenir à nous adressé : se refuser tout entier ou se mettre à disposition tout entier. Mais l'intériorisation, au sens platonicien et idéaliste, signifie au contraire que l'on se détourne de la vie, de l'avenir, que l'on retourne vers soi, pour participer en soi-même à l'éternité<sup>1</sup>.

Dans ce mouvement de régression, d'échappée, vers le « royaume des esprits » qui synthétise sous un noble symbole, certes, les buts de la philosophie idéaliste, temps et éternité, temporel et supra temporel, ne s'opposent pas comme deux dimensions de sens radicalement autre, mais semblent plutôt se superposer ou se prolonger. Dans l'un et l'autre cas on se représente en fait quelque chose de spatial et d'étendu, d'où l'on peut débarquer comme d'un bateau et où se déroule le processus d'une évolution linéaire, avec lequel

humaine, ne possède pas son objet. On doit s'apercevoir que cette situation rejette tout à fait en marge la question de savoir si Barth a exactement ou non compris Kierkegaard, s'il apporte quelque chose de « nouveau », si Kierkegaard lui-même... Dans une discussion de ce genre, on ne manquera pas d'ailleurs d'assister au spectacle plein d'humour d'interprètes en possession de concepts historiques tout à fait sûrs, démontrer aux « croyants » ce que devrait être leur « foi et créance ».

1. Cf. SANNWALD, *op. cit.*, p. 52, et un article du même. *Entwicklung und Entscheidung*, ap. *Z. d. Z.*, 1933, Heft 3, p. 268.

nous avançons et que nous tenons au fur et à mesure à notre disposition<sup>1</sup>. Or chaque fois que l'on se représente quelque chose de déjà donné, de fixe, qui s'épanouit, l'idée d'évolution implique abandon de l'avenir réel au profit du passé, car c'est sur ces notions d'avenir et de décision que se manifeste la divergence irréductible. Le schéma de Kierkegaard fait éclater aussi bien le schéma hégélien de l'Histoire, schéma ontologique se fermant lui-même, que le schéma aristotélicien de la Nature, contre lequel s'était dressée déjà toute l'énergie de Luther. Dans l'un et dans l'autre, la *naturalisation* de l'existence est inévitable, c'est-à-dire un monisme de l'être plus ou moins radical, quantitatif ou qualitatif. Chez Luther<sup>2</sup> et chez Kierkegaard éclate le conflit latent imposé au christianisme par l'introduction de l'anthropologie naturaliste grecque dans l'anthropologie biblique ou judéo-chrétienne, et qui fut portée jusqu'à l'intenable synthèse de la scolastique. La fin de l'Histoire ne peut plus être une fin naturelle impliquée par le processus d'une Idée absolue. A l'homme conçu comme une synthèse de corps et d'âme qui s'exprime dans l'Esprit, répond ici le schéma de l'homme comme « synthèse du temporel et de l'éternel ». Cette synthèse « n'a que deux éléments : le temporel et l'éternel. Où est alors le troisième ? S'il n'y a pas de troisième, aucune synthèse n'est réellement présente, car une synthèse, qui en fait renferme en soi une contradiction, ne se réalise pas comme synthèse sans un troisième. Ce fait que la synthèse soit une contradiction, signifie aussi bien qu'elle n'est pas. Et pourtant elle est dans l'« instant »<sup>3</sup>. »

Ces lignes de Kierkegaard correspondent parfaitement à ce qui est l'essence même de la théologie dialectique, et qui détermine son

1. K. HEIM avait donné là-dessus une excellente esquisse : *Zeit und Ewigkeit, die Hauptfrage der heutigen Eschatologie* (ap. *Z. Th. K.*, 1926, p. 403 et sq.), qu'il a développée, avec son concept de la « dimension » dans son récent ouvrage *Glaube und Verstehen* (1931). Il faisait observer que c'était peut-être dans les vieilles apocalypses juives (comme le livre d'Hénoch) que l'on trouvait pour la première fois la mise en question du temps lui-même et non plus seulement de son contenu. Le même sentiment existe authentiquement chez Luther (cf. p. 409), et il serait faux de se représenter l'attitude eschatologique comme une simple direction de la théologie actuelle. Cf. bibliographie ap. H.-E. WEBER, *Eschatologie und Mystik im Neuen Testament*, 1930, p. 227, n. 1. On ne peut d'ailleurs traiter à fond cette « dimension » sans tenir compte des recherches récentes sur l'eschatologie iranienne et scandinave (REITZENSTEIN).

2. Il est très important de tenir compte de toute une série de recherches récentes sur la « vision de l'histoire » chez Luther. Cf. une revue d'ensemble par P. MEINHOLD, ap. *Theologische Blätter*, février 1933, col. 38 et sq.

3. S. KIERKEGAARD, *Der Begriff der Angst*. Iena, 1923, p. 81.

indice de « dialectique ». Dans le schéma hégélien le fini et l'infini se trouvent en relation, comme moments antithétiques d'un seul et même processus ; l'Esprit absolu ne diffère pas essentiellement de l'esprit humain, et si la religion absolue et absolument vraie est identique à l'Idée de l'Esprit, l'Esprit absolu ne prend conscience de lui-même que par l'intermédiaire de l'esprit fini, et arrive ainsi à un point définitif<sup>1</sup>. Or Kierkegaard, et avec lui toute la théologie dialectique, contre tout monisme, contre tout évolutionisme immanentiste, contre toute *analogia entis*, affirment la différence qualitative infinie entre le temps et l'éternité, et l'existence unique de l'être humain individuel, du « seul » (*Einzelne*) devant Dieu. Dans le temps *représenté* comme une succession infinie de moments, il n'y a en fait aucun *présent* qui ait un contenu réel : c'est plutôt une parodie de l'Éternité. Car « l'instant n'est réellement pas un atome du temps mais un atome de l'éternité. Il est le premier reflet de l'éternité dans le temps, son premier essai de faire en quelque sorte se tenir debout le temps. C'est pourquoi l'hellénisme n'a pas compris l'instant : car s'il saisit aussi un atome de l'éternité, il ne saisit pourtant pas que c'était l'instant. S'il déterminait l'éternité, ce n'est pas devant lui qu'il la voyait, mais derrière lui »<sup>2</sup>.

On perçoit la résonance entre ces textes et ceux de Bultmann évoqués plus haut. Cette doctrine de l'instant comme atome de l'éternité met hors de débat l'atomicité du temps, telle qu'on la rencontre dans certaines écoles philosophiques<sup>3</sup> et contre laquelle s'empressent avec trop de facilité les objections éthiques visant l'irresponsabilité. L'instant de Kierkegaard est tout autre chose : c'est lui qui justement fonde la responsabilité, et il n'est pensable qu'en liaison avec sa doctrine de la *répétition*. « L'instant, c'est cet ambigu, dans lequel temps et éternité entrent en contact, et c'est ici qu'est posé le concept de la *temporalité*, dans laquelle le temps déchire perpétuellement l'éternité, et l'éternité transperce perpétuellement le temps. Ce n'est rien qu'ici que la division courante garde un sens : le temps présent, le temps passé, le temps futur<sup>4</sup>. »

1. HEGEL. *Sämtliche Werke*, hrsgb. von G. Lasson, XII, 1 : *Begriff der Religion*, 151 et sq.

2. S. KIERKEGAARD. *Op. cit.*, p. 85.

3. On ne peut se défendre de songer ici à la situation des Ash'arites dans la théologie musulmane.

4. *Ibid.*, p. 86.

Où gît la cause de cette détermination de l'instant par le futur et non par le passé ? d'où vient-il que la terminologie courante identifie vie éternelle et vie future et quel est le vrai sens de cette identification ? C'est que le futur signifie le *tout* dont le passé n'est qu'une partie, que le futur est l'incognito sous lequel l'Éternel, qui est à jamais incommensurable pour le temps, veut pourtant entretenir sa relation avec le temps. Mais la philosophie grecque, et tout ce qui a été profondément touché par elle, si elle essaye de déterminer le temps, exprime en fait le passé ; et elle l'exprime non pas même comme déterminé par rapport au présent et à l'avenir, mais comme étant la détermination même du temps en général, c'est-à-dire comme *passé* purement et simplement. L'éternité pour le Grec se trouve donc bien derrière lui, et s'il veut y accéder c'est par le mouvement régressif du « ressouvenir ». Mais il n'y a là qu'une re-présentation, une pensée abstraite de l'éternel.

Ce n'est pas faire une digression que d'insister sur ces thèses, mais essayer de poursuivre l'analyse à partir d'une situation théologique précise, telle que nous l'ont montrée les textes cités au début <sup>1</sup>. L'opposition du ressouvenir platonicien dirigé vers le passé, et de la répétition kierkegaardienne qui est le mouvement vers le futur (et le futur éternel) révèle la différence anthropologique radicale qui est en question. D'une part, la *psyche* humaine conçue comme une quiddité douée de propriétés, donc déjà un *étant*, d'autre part, le *mode d'être* même de l'existence humaine mis à nu, saisi dans la signification originelle de sa subjectivité (autre chose donc que le « moi profond » saisi dans son « devenir pur » !). Cette opposition est au fond de toute la discussion philosophique actuelle, au principe de la nouvelle orientation ontologique. Mais il y a ici même des confusions à éviter, un point de divergence à saisir. L'instant comme présent, a dit Kierkegaard, n'est point une mesure ni une étendue du temps, car c'est l'éternité, l'éternité comme Futur, qui le pose en fait. On peut alors simplement déclarer l'hétérogénéité radicale du présent par rapport au passé, et poser la décision comme étant la liberté pour la réalité qui me rencontre dans le *nunc* :

1. Malgré les détails de son analyse, il faut avouer que T. BOHLIN dans son étude sur *Luther, Kierkegaard und die dialektische Theologie* (ap. *Z. Th. K.*, 1926, p. 163 et sq.) ne va pas au fond des choses, faute de mettre en lumière le problème central de la temporalité.

c'est ce que fait le philosophe Grisebach <sup>1</sup>. On peut aussi poser que seul *mon* avenir, mon avenir comme fin, libère mon passé pour la décision dans le présent : c'est la signification de la mort comme *eschaton* chez Heidegger. Mais alors c'est sur ce *futur* même que tombe la question. Ou bien il s'agit de *mon* « futurum » propre, ou bien il s'agit du « Futurum aeternum », de l'avenir qui n'est pas avenir de l'homme, mais avenir de Dieu. Celui-ci sans doute ne peut être soumis comme tel à la discussion philosophique ; mais s'il est la détermination radicale de mon existence, s'il n'y a de réponse à la question de son historicité propre que par cette Parole révélatrice du « Futurum aeternum », ne faudra-t-il pas conclure qu'alors une anthropologie théologique est seule possible ? C'est ce qu'il importe de saisir devant une affirmation comme celle de Kierkegaard : « Même le judaïsme était trop « présentiste » malgré son caractère prophétique, c'était un futur dans le présent ; le Christianisme, lui, est un présent dans le futur <sup>2</sup>. » Et cette proposition d'E. Brunner souligne tout le paradoxe de ce « présent dans le futur » : « Avoir la foi, — l'avoir réellement en fait — signifie être quelqu'un qui attend. Car ce que la foi a, — ce qu'elle a réellement en fait — c'est la promesse de ce qu'elle n'a pas maintenant. *Verbum solum habemus* <sup>3</sup>. »

Pour mieux voir cette détermination de l'instant par le futur, demandons-nous ce qui se passe lorsque, au sens ordinaire du mot non encore éclairci, nous pensons « historiquement », c'est-à-dire lorsque nous pensons à partir de l'existence de l'*autre* <sup>4</sup>. Il se trouve que nous nous transposons dans cette existence qui avait un « avenir » là où justement pour nous il n'y a plus que du « passé ». Lorsque des temps primitifs, du « matin des mondes » nous faisons l'« an-

1. Que l'on pense à l'éthique critique de GRISEBACH (*Gegenwart, eine kritische Ethik*, 1928), où l'auteur oppose d'une part le monde de la connaissance humaniste et technique, qui repose sur l'identité essentielle du « Moi » et des « Moi » participant au travail scientifique, et où le Moi parle avec une volonté monarchique, dans le monde du souvenir, de l'éternel *hier* ; et, d'autre part, le monde de l'expérience éthique, laquelle repose sur la confrontation de *Spruch* et *Widerspruch*. Cf. supra, sur Gogarten, qui fut à Iéna le collègue de Grisebach.

2. KIERKEGAARD. *Papirer*, udgivne af P. A. Heiberg og Kuhr VIII, 1, Gruppe A, 305, p. 143.

3. E. BRUNNER. *Religionsphilosophie der protestantischen Theologie*, ap. *Handbuch der Philosophie*, 1931, p. 99.

4. Cf. la fine analyse de Heinrich BARTH, ap. *Das Sein in der Zeit*, Tübingen, Mohr, 1933, p. 7 et sq.

tiquité », nous supposons avec une tranquille assurance notre propre existence comme le principe de toutes choses, comme le point de départ de la détermination temporelle ; son présent se pose comme le commencement de tout le devenir. Si ce renversement du cours du temps apparaît comme allant de soi, c'est que le présent est ce qui seul se tient prêt pour l'avenir, et que l'antiquité malgré toute sa « jeunesse » est « vieille » parce qu'elle est privée d'avenir. Aussi est-ce dans une détermination renversée que le temps de la vie se présente à une conscience non-historique, se suffisant de son présent. Ici nous ne nous « transposons » pas : nous sommes où nous sommes, et parce que nous sommes, nous sommes ceux qui vivons, et c'est pourquoi nous sommes à la fin les seuls qui *soyons*. Passé-réel apparaît comme une contradiction *in adjecto*.

Que l'être dans le temps soit le présent, que le passé et l'avenir ne soient maintenant qu'en tant qu'ils sont représentés dans le présent — le passé dans le « souvenir » et l'avenir dans l'« attente » — telle est justement la doctrine d'Augustin, qui le premier peut-être posa authentiquement le problème de l'être dans le temps, c'est-à-dire de l'existence comme se renouvelant continuellement. Mais ces phases du temps ne sont que les moments d'une existence une, présente, et il n'existe en somme que le présent sous une triple détermination.

C'est ce schéma, peut-on dire, mais génialement renouvelé, qui réapparaît chez Heidegger. L'être existant se trouve dans un rapport d'être avec son propre être, ou mieux : il se trouve dans un *pouvoir-être* qui lui est propre, d'où il est inexact de dire que l'être a des possibilités ; il est ses propres possibilités. Selon ce pouvoir-être propre, la possibilité doit bien être saisie comme telle, c'est-à-dire non pas comme une catégorie ou une chose *devant* laquelle il y aurait à choisir, mais d'ores et déjà l'être existe comme pouvoir-être. Cela signifie que la compréhension que l'être a de lui-même est déjà ontologie, le terme ne s'appliquant plus à l'exploration de quiddités transcendantes, escamotées hors de l'existence par la philosophie traditionnelle ; mais, comme chez Kierkegaard, c'est le mode d'être même du sujet qui est révélé comme rapport avec ses possibles, et c'est lui que Heidegger désigne comme « pro-jet » (*Entwurf*), comme « décision qui s'élance en avant » (*Vorlaufende Entschlossenheit*). Or c'est cette accession de l'être à soi-même qui

est le phénomène originel de l'avenir. « Avenir » ne signifie pas quelque maintenant non encore réel et qui le sera un jour ; il ne cache pas la tension entre le Soi et un non-être du Soi sur lequel le Soi aurait esquissé son existence. Non, il ne s'agit pas d'une relation tendue hors du Soi, mais d'une relation décidée en lui. L'existence, libérée du « On », arrive à soi-même, non dans une expression arbitraire, mais dans son pouvoir-être le plus propre : le possible est pour cette liberté l'avenir, et réciproquement l'avenir signifie le possible. Mais si l'existence arrive à soi-même dans l'avenir, alors elle est elle-même son avenir. Ceci implique une relation identique avec le passé : l'existence arrive à soi-même non dans un présent « vide », mais dans son possible propre, et elle n'anticipe ce possible qu'en acceptant ce que déjà elle fut (le poids de la faute, *das Tragen der Schuld*). Ce que le Soi fut, c'est ce qu'il est, il est son passé ; le problème de cette relation est décidé également dans le Soi. *Le passé se trouve alors lui-même avec moi dans un rapport de possible*, et c'est la signification du phénomène de l'angoisse<sup>1</sup>. Ainsi le temps n'est pas le fondement neutre et abstrait dans lequel aurait lieu le mouvement de l'existence : il est ce mouvement même. Il n'est pas une série de successions spatiales, une série de « présents » ; la temporalité est une unité accomplie, renfermant en elle-même la pluralité des relations temporelles.

Le résultat de cette analyse, qu'il importerait de prolonger, est capital à saisir. Il faudrait confronter la direction suivie, à partir de Kierkegaard, par le philosophe de l'existence et par le théologien dialectique. Le sens même de cette confrontation reviendrait à poser cette question : le « présent dans le futur » qui est le caractère spécifique du Christianisme, qui est l'effet réel et l'effet seul d'une promesse (*Verbum solum habemus*) coïncide-t-il avec l'ouverture de l'avenir montrée par l'analytique existentielle du philosophe, ou bien s'en différencie-t-il ? Nous sommes ramenés à notre question du début : y a-t-il une historicité propre de l'existence croyante et quelle est-elle ? serait-elle la seule authentique ? Or, si ontologues et théologiens sont d'accord pour admettre que la « décision » a lieu non pas en présence de possibles qui seraient comme des objets au choix, mais en vertu d'un enracinement déterminé de l'exis-

1. Cf. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 325 et sq., 382 et sq.

tence<sup>1</sup>, il faut reconnaître en même temps que, puisqu'il y va de l'existence même, c'est de la qualification ontique de celle-ci par son avenir, par son *eschaton*, qu'il s'agit. Or, pour l'ontologie heideggerienne, la liberté est dans la réponse à l'appel pour ce qui est l'extrême pouvoir être de l'existence finie, ce pouvoir qu'elle ne peut ni déléguer ni partager : la mort qui l'individualise. La liberté est l'élan vers la mort, le moi libre pour la mort, libre de toutes les compromissions et lâches silences du « On » anonyme. Mais le théologien ne peut pas ne pas reconnaître que l'appel qui détermine et libère l'existence chrétienne, est cette vocation tout autre : « Réveille-toi, toi qui dors, ressuscite d'entre les morts, et Christ t'éclairera. » (*Eph.* V, 14.) Il apparaît alors que le philosophe ne peut jamais parler que des choses avant-dernières et non des choses dernières ; que si la Parole de Dieu ne peut jamais être qu'eschatologique, l'*eschaton* qu'elle révèle n'est pas « à la fin » du temps, mais « la fin » du temps.

C'est ici que la question se décide. Le « *Futurum resurrectionis* » qui détermine l'existence chrétienne n'est pas un possible découvert par l'ontologie « formelle ». Or nous savons que si le futur est quelque chose de refermé sur lui-même, quelque part au bout d'une ligne dans l'espace, il n'a pas de relation existentielle avec le présent. De quelle façon propre alors, ce « *futurum resurrectionis* », comme *futur*, nous devient-il *présent* ? Nous savons aussi que si le passé est conçu dans l'espace, comme une grandeur abandonnée au lointain d'une route, il est sans signification existentielle. Mais alors comment sont les notions chrétiennes de péché, de réconciliation et de pardon ? Comment en d'autres termes encore, l'*illuc et tunc* devient-il un *hic et nunc* ?

Si l'on a bien compris que l'être de l'existence n'est ni un état causé, ni un destin issu, mais que toujours elle n'est réellement que comme possibilité de moi-même saisie par moi-même, il devient évident que l'on ne peut pas exister sous l'effet du Christ de la même façon dont on déclare dans le schéma courant de la philosophie de l'histoire (de l'organologie de Troeltsch), que l'on vit sous les effets de la Guerre de Trente ans, de la Réforme kantienne ou de la Révolution française<sup>2</sup>. « Un christianisme historique est un galimatias,

1. Que l'on songe à la doctrine vieille-réformée du *supralapsarisme*.

2. BULTMANN. *Glauben und Verstehen*, p. 145 et sq.

déclare Kierkegaard, une extravagance non-chrétienne ; car ce qui vit de vrais chrétiens dans chaque génération est simultanément (*gleichzeitig*) avec Christ, n'a rien à démêler avec les chrétiens de la génération précédente, mais tout avec Christ qui lui est simultané. Sa vie sur terre accompagne la race humaine et, comme histoire éternelle, chaque génération en particulier ; sa vie sur terre a la simultanéité éternelle<sup>1</sup>. » Histoire « éternelle » et simultanéité sont donc inséparables, « car dans le rapport à l'Absolu, il n'y a qu'un temps : le présent ; quiconque n'est pas simultané de l'Absolu, l'Absolu n'est pas là pour lui. Et comme Christ est l'absolu, on voit facilement qu'il n'y a par rapport à lui qu'une situation : celle de la simultanéité<sup>2</sup>. » Les siècles n'y font rien ; ils ne le changent en rien, ils ne manifestent pas mieux qui il était, car ce qu'il est, cela n'est révélé qu'à la *foi*. La simultanéité de cette histoire sacrée qui comme « éternelle » est hors de l'histoire, n'est là « pour toi » que dans la *foi*<sup>3</sup>.

Or c'est cette simultanéité qui fonde la vérité historique de l'existence croyante, fait que son passé et l'*eschaton* de son avenir ne sont pas simplement attente ou souvenir, représentation pensée ou comprise, mais *vérité actuelle*, qui la délimite sous une relation précise. Car ce simultané, dans son soliloque qui abolit et accomplit le temps, proclame et entend le non-historique, l'invisible, l'inconcevable, qui est le *commencement* et la *fin* de toute histoire<sup>4</sup>. Tel est ce que dit la Genèse sur le cas d'Abraham qui est *notre* cas, comme le montre le commentaire de K. Barth, qu'il nous faut maintenant suivre pas à pas<sup>5</sup>. C'est dans ce soliloque où le présent reconnaît la signification de l'événement humain dans son *unité*, que l'histoire rend le service que l'on doit attendre d'elle. Par contre, si l'on fait abstraction de ce non-historique, de cette lumière qui tombant d'en haut est la condition primitive (*urgeschichtliche*) de toute l'histoire<sup>6</sup>, le passé demeure muet et le présent aveugle.

1. KIERKEGAARD. *Einübung im Christentum*, Iena, 1924, p. 58.

2. *Ibid.*, p. 57.

3. Et c'est tout le sens de la fréquente répétition du « *für dich* » chez Luther.

4. Tel est le fondement de la thèse kierkegaardienne que « la subjectivité est vérité », qu'il faut bien se garder de comprendre au sens idéaliste dont elle est plutôt le renversement ; si elle brise le schéma ouvert du relativisme historique, de la « philosophie de la philosophie », c'est en vertu d'une relation incoordonnable.

5. *Römerbrief*, p. 122-124.

6. BARTH cite ici un texte de Nietzsche où il est parlé de « l'atmosphère non-historique », dans laquelle la voix du passé est toujours un *oracle*, qu'il faut comprendre comme « sachante » du présent et comme architecte de l'avenir. Ici le

« Les témoignages et les documents historiques ne peuvent rien nous dire, et l'attention historique la plus aiguë ne peut rien entendre, là où manque ce soliloque du simultané (*das Selbstgespräch des Gleichzeitigen*). » Détaché de la clarté supérieure du non-historique, Abraham ne nous concerne point : il ne nous dit rien et nous ne l'entendons pas. « Là où l'histoire est pure juxtaposition de cultures ou succession d'époques, pure multiplicité d'incommunicabilités différentes, d'individus, de temps, de rapports et d'institutions différentes, pullulation centrifuge et dispersion de purs phénomènes, là elle n'a pas de sens », car « réel » n'est pas la même chose que « vrai », et « intéressant » n'est pas la même chose que « signifiant » (*sinnvoll*.) Que signifie qu'un « fait historique » soit là *pour moi* ? avions-nous demandé. Barth répond : un passé qui nous regarde avec de multiples visages n'est pas encore pour cela un passé qui parle, un passé compris et reconnu. Si la science historique (*Historie*) ne peut faire plus, elle est vaine. Elle n'est qu'une collection de matériel critique, et si grandes que soient la passion archéologique, la fusion affective avec les situations et les voix des anciens jours, si spirituel que soit le point de vue appliqué, elle n'est pas « Histoire » (*Geschichte*) mais chaos d'analyses et de photographies. L'Histoire a un thème unique et unitaire : s'il manque chez l'historien, il n'y a pas d'histoire. Mais par contre, que dans la multiplicité du Passé-Unique paraisse le témoignage du sens de notre existence ; que le soliloque du simultané soit entendu dans le passé et le présent, et prenne une voix humaine ; que ni l'ouïe ni la vue ne laissent échapper le non-historique qui est la fin et le commencement de toute l'histoire, c'est cela qui peut être le fruit de la science historique, c'est-à-dire de l'histoire (*Historie*) qui d'abord et avant tout, préalablement à toute critique, se trouve sous le jugement (*Krisis*), dans la « maladie à la mort » ; elle voit en comprenant, et elle comprend en annonçant ; elle voit l'histoire en l'écrivant, et elle l'écrit en la faisant. Elle crée sa connaissance par des sources qui ne deviennent « sources » que parce qu'elle les découvre par sa connaissance. Telle est l'histoire de la Genèse. « Elle est histoire écoutante et parlante », elle est simultanée ; « elle est capable d'écouter et de parler, parce

« devant Dieu » auquel Abraham a cru, le jour qui tombe d'aplomb sur la ligne critique qui partage le visible de l'invisible, le Logos de toute l'histoire et de toute vie.

qu'elle est conçue elle-même dans la crise qui ouvre les oreilles et les lèvres. Elle voit et propage la lumière d'en haut, parce qu'elle s'y trouve elle-même. Elle présente une histoire « non-historique », parce que son intérêt va justement au non-historique comme à l'essence et au contenu de tout l'historique, parce qu'elle-même ne vit que par et pour le non-historique, n'entend connaître et présenter tout l'historique que comme un témoignage de sa fin et de son principe non-historiques. Et c'est pour cela qu'elle nous dit d'Abraham non seulement ce qui le concerne, lui, mais ce qui nous concerne nous <sup>1</sup>. »

Ni mythe, ni vérité métaphysique, cette unité du simultané ne peut être confondue avec une philosophie de l'histoire, dont le principe unificateur serait une grandeur comprise à l'intérieur de son propre devenir. Ici nous n'avons pas la possibilité de poursuivre une autre histoire que celle de la Genèse, une critique historique purement analytique dont le plus clair résultat serait de déterminer le passé comme absent. Nous sommes par le « soliloque du simultané » engagés à la fois dans le passé et le présent. La Genèse nous *dit* d'Abraham ce qui nous concerne, même si notre mode de considération est tout autre que celui de la Genèse, « car nous croyons à Celui qui a réveillé le Seigneur Jésus d'entre les morts..., à Celui qui appelle le non-être comme de l'être ». Nous nous trouvons déjà dans la problématique que la Genèse nous montre comme celle de la vie d'Abraham ; à la limite entre la vie et la mort, entre la chute profonde de l'homme qui signifie la négation de Dieu, et la justice de Dieu qui signifie la négation de l'homme. Avec Abraham, nous nous trouvons devant l'impossibilité de la connaissance, de la Résurrection, devant l'impossibilité d'une unité de l'*au-delà* et de l'*ici*, synthèse qui a son fondement en Dieu et ne peut-être attendue que de lui seul. Nous savons de notre *foi* qu'elle est aussi non-foi ; mais en tant que foi, en tant que ce que nous ne savons pas, elle est avec la foi d'Abraham le renversement de toutes les choses : la mort de notre mort, le non-être de notre non-être. Mais en tant que nous ne croyons pas, il est bien vrai que parmi toutes les possibilités il ne nous reste que celle de l'analyse critique, laquelle connaît un Abraham qui ne nous concerne pas et ne peut nous con-

1. Cf. chez E. BRUNNER, l'expression *Ur-End-Geschichte*, ap. *Der Mittler*, 1928, passim.

cerner. Elle ne pourra pas suspendre la *crise*, la maladie à la mort dans laquelle nous nous trouvons, ni aller au delà de la ligne « où Adam est tombé », selon l'image de Luther. Elle confirmera seulement que l'Abraham historique ne nous concerne en rien, mais, dans la mesure où elle le fait réellement, elle ouvre la perspective sur l'Abraham non-historique de la Genèse, sur la nécessité de la synthèse qui est le possible de Dieu, mais à nous impossible <sup>1</sup>.

### III. LES TEMPS DE LA PAROLE DE DIEU.

Nous avons insisté sur ce cas typique où l'avènement du présent authentique, de la simultanéité, se joue sur le dilemme foi ou non-foi, car il est particulièrement propre à faire saisir toute la distance entre l'exégèse de la théologie dialectique et les catégories diltheyennes de compréhension, de signification, de représentation. Ce n'est pas au moyen de la reconstitution historique qu'est atteinte cette simultanéité : sa seule forme authentique est la « révélation » (*Verkündigung*). Un fait : la venue du Révélateur, « la Parole s'est faite chair » ; or cette Parole qui appelle et qui est entendue là, c'est précisément la même Parole qui annonce ce fait. C'est dans l'histoire qu'elle est entendue, et cependant cette Parole que l'on entend et « qui subsiste éternellement », n'appartient pas à l'histoire. Fait unique, mais non point un fait *depuis* lequel Christ serait le Révélateur par ses effets sur l'histoire du monde, se tenant à la disposition du jugement critique ou à la merci de l'opinion historique. La Révélation de la Parole n'a lieu que là où la Parole rencontre quelqu'un : ni avant ni après <sup>2</sup>.

Au *nunc* de la venue du Révélateur correspond donc rigoureusement le *nunc* de la prédication de la Parole, comme d'un fait chaque fois historique, d'un événement chaque fois concret, le *nunc* de la rencontre, l'instant, la simultanéité. Ce *nunc* du « chaque fois » où l'on entend la Parole, où l'on est rencontré par elle dans le temps, est le *nunc eschatologique* parce que c'est en lui que tombe la décision entre la Mort et la Vie. Dira-t-on que c'est là une intériorisation, une spiritualisation de l'eschatologie ? Ce serait oublier ce qui a été dit sur le temps propre de l'existence, sur la simultanéité

1. *Römerbrief*, p. 124.

2. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, p. 144-148.

déterminée par la Parole et s'entêter dans la conception abstraite du temps comme chose. Estimera-t-on qu'eschatologie est ainsi ramenée à transcendance ? Si l'on s'en étonne, est-on bien sûr de ne pas avoir oublié ce que signifie réellement « transcendance » ? « La Lumière est venue en ce monde » : cela signifie le jugement (*Krisis*) de ce monde ; le « jugement » s'accomplit dans le *présent*, dans la réponse que l'on donne à un événement précis dans le monde et son histoire : la venue du Révélateur. Mais cela, parce que Christ est présent dans sa Parole : les croyants de tous les temps répètent : « Nous avons vu sa gloire » (Jean I, 14), et c'est précisément le sens de l'Évangile de Jean de faire de la Révélation le présent. « Mais alors la Parole ne devient pas l'Idée ; elle n'entre pas comme telle dans l'« histoire de l'Esprit » ; elle est la Parole autorisée qui renvoie au fait historique de Jésus et annonce ce fait. Ainsi, en tant que la Parole est annoncée chaque fois maintenant, le *nunc* eschatologique se trouve sur chaque présent, et dans chacun de ces *nunc* s'accomplissent le jugement et la résurrection <sup>1</sup>. »

C'est l'événement de cette prédication chrétienne qui justement ne peut être indiqué dans la constitution ontologique de l'existence : la « christianité » ne peut être interprétée comme un « existentiel », comme mode originel de la compréhension de l'existence abandonnée à elle-même <sup>2</sup>, et cela, même si l'analyse ontologique montre quelque chose comme la possibilité d'une Parole qui rencontre, qui veut être entendue, et qui, suivant qu'elle est écoutée ou repoussée, qualifie ontiquement l'existence. L'affirmation de la foi qu'en fait, seule une Parole ait cette puissance, n'est pas discutable pour elle, mais l'affirmation que cette Parole soit la Parole de Dieu est pour elle absurde, car elle ne connaît que l'existence et aucun *au-delà* authentique. La « Vie » annoncée à qui croit en la Parole (Jean, V, 24) n'est pas quelque chose de montrable, d'intérieur, d'expérimentable <sup>3</sup> ; elle est la détermination de chaque

1. *Ibid.*, p. 147. Cf. l'admirable texte de LUTHER (*De Capt. Babyl.*, W. A. VI, p. 534) : « Quare dum incipimus credere, simul incipimus mori huic mundo, et vivere Deo in futura vita, ut fides vere sit mors et resurrectio, hoc est, spiritualis ille baptismus, quo immergimur et emergimus... Quamdiu enim vivimus, semper... morimur et resurgimus. Morimur, inquam, non tantum affectu et spiritualiter... sed revera vitam hanc corporalem incipimus relinquere et futuram vitam apprehendere. »

2. Cf. art. cit. ap. Z. Th. K., 1930, p. 359-360.

3. La « Vie éternelle » n'est pas la conclusion philosophique de l'immortalité de l'âme. Si la confusion s'établit, ce ne peut être qu'à cause d'un résidu scolastique.



*nunc* par la Parole, en tant que celle-ci est entendue dans la foi, en tant que chaque *nunc* est compris comme la nouvelle possibilité de mon être, comme pouvoir-être, comme « ayant un avenir ». La Vie n'est pas un état, la possession de quelque chose de présent, d'intemporel, mais l'être dans l'instant (« atome de l'éternité »), déterminé par l'avenir comme présent authentique. C'est un mode de l'être, comme « monde » (*Man*) et « mort » le sont aussi, mais par opposition complète à ceux-ci, c'est un être qui n'est jamais qu'à venir<sup>1</sup>. Là seulement on peut dire qu'il y a existence *authentiquement* historique, dans la mesure où historicité signifie la possibilité d'un événement réel, nouveau. Or nous avons vu que selon l'analyse ontologique, l'existence choisit « librement » sa possibilité propre, mais elle le fait en acceptant ce que déjà elle est. Cette « liberté pour le mort » apparaîtra toujours à l'existence croyante comme « *servum arbitrium* »<sup>2</sup>.

C'est donc seulement dans l'*audition* de la Révélation, de la Parole, que consiste la Foi, c'est-à-dire que le « croyant » ne peut en appeler à elle comme si elle était une qualité lui appartenant, mais doit croire sans cesse de nouveau ; c'est seulement dans cette audition (*Hören*) qu'est ouverte la possibilité de l'avenir. « Dans la foi le *nunc* devient par le fait que nous reconnaissons la Révélation, libre du passé, de la mort, l'avenir est ouvert. La Vie est donc la vie, parce qu'elle donne de par l'avenir, présent authentique »<sup>3</sup>.

Ainsi est-ce sous le jour de l'historicité authentique ainsi com-

aristotélicien de l'idée de substance. La Révélation évangélique distingue exclusivement les « vivants » et les « morts ». Ce qui est dans le temps n'a pas encore atteint les limites de la mort, n'est donc pas encore saisi et dominé par Dieu, cela doit encore mourir pour entrer dans la vie. » BARTH. *Parole de Dieu et Parole humaine*, trad. MAURY-LAVANCHY, Paris, 1933, p. 120.

1. *Glauben und Verstehen*, p. 148.

2. Cf. *Z. Th. K.*, p. 361. Ce serait ici le lieu de développer le thème propre de Gogarten, « qu'il n'y a d'histoire que là où, dans l'amour, il y a réellement foi ». C'est, on s'en souvient, le point de départ de sa critique de l'historisme, qu'il développe en liaison avec Buber et Grisebach. Avec le renversement de l'ontologie idéaliste du Moi, il indique que la limitation de l'existence par la mort n'est vraie que pour l'existence qui vit sans le *Toi*. Et comme pour toute la théologie dialectique, si la Parole de Dieu vient de l'au-delà, elle parle en même temps comme phénomène de l'existence, il nous semble impossible d'opposer Gogarten à Barth, comme si pour ce dernier la relation Dieu-homme, Éternité-Temps n'était qu'une relation métaphysique. C'est ce que fait pourtant le livre, par ailleurs si constructif et si riche de contenu, de J. CULLBERG, *Das Du und die Wirklichkeit*, Upsala, 1932, p. 74 et 79.

3. BULTMANN. *Ibid.*, p. 148.

prise, qu'il faut se reporter aux critiques que nous avons entendu adresser aux efforts suivis par la Théologie, après le triomphe de la pensée « ahistorique » de l'*Aufklärung*, pour exprimer l'idée de la « Révélation de Dieu dans l'Histoire ». Le « fossé large et vilain » qui s'étend entre la Bible et nous était bien, selon le propre mot de Lessing, le « scandale » qu'il lui fallait à lui-même surmonter, et ainsi firent après lui Herder, Schleiermacher et leurs continuateurs. Lessing proclama que les vérités contingentes de l'histoire ne peuvent jamais devenir des preuves de raison nécessaire. Mais l'abîme peut être comblé si l'on songe que l'histoire nous apporte bien des vérités contingentes tant qu'elle nous parle des *autres*, mais qu'elle nous devient présente dès qu'elle est *sentie* et *éprouvée* par nous-mêmes. Lessing vit très justement qu'il lui fallait surmonter la non-simultanéité de Christ, des apôtres et de nous-mêmes, mais cette simultanéité, il voulut l'atteindre en éprouvant dans son propre sentiment (*Gefühl*) la mesure de la vérité intérieure, en participant au même esprit prophétique que Christ et les apôtres, c'est-à-dire en se fondant sur l'hypothèse d'une différence purement quantitative entre eux et nous ; d'où vision réciproque de la révélation comme histoire et de l'histoire comme révélation. Mais contre cette vision, tout le sens de la théologie de Barth peut se ramasser dans cette thèse : « La simultanéité (*Gleichzeitigkeit*) de la prédication actuelle avec l'Écriture et avec la Révélation, ne peut en aucun cas être comprise comme devant être amenée par nous, au moyen d'un nivellement de cette différence [des époques successives], d'une incorporation de l'Écriture et de la Révélation dans la vie de l'Humanité. Elle ne peut être comprise que comme une expression de ce fait que la Parole de Dieu est elle-même action de Dieu<sup>1</sup>. »

Cela signifie que c'est non pas l'homme mais Dieu qui est le *Sujet* de cette Parole, et qu'en un sens éminent, c'est cette Parole de Dieu qui fait l'histoire. Ainsi il y a les « Temps de la Parole de Dieu », chaque fois libre action de Dieu, qui pour ainsi dire fait éclater de l'intérieur l'immanence des relations historiques, c'est-à-dire agit *en* elles mais non point *par* elles. Il y a le Temps de Christ, le temps de ce que les Prophètes et les Apôtres ont entendu<sup>2</sup> ;

1. BARTH. *Dogmatik*, p. 153.

2. « Les Prophètes prophétisent de Christ et les Apôtres l'annoncent, les uns et les autres non point comme rapporteurs mais comme témoins, qui parlent non

le temps du témoignage, c'est-à-dire de l'édification de l'Église ; le temps de cette Église même, qui est celui de la prédication de la Parole, le temps de « se laisser dire » par l'intermédiaire de la Bible. Ce sont des temps qui diffèrent non seulement par la différence de leur étendue et de leurs contenus ou par l'éloignement des siècles, mais par la différente position de la Parole de Dieu par rapport à l'homme. C'est cette *position dans l'ordre de Dieu* qui distingue ces trois temps comme des temps humains tels qu'ils ne sont qu'ici, c'est-à-dire uniquement de la façon dont diffèrent des temps de la Parole de Dieu. On peut résoudre certes l'absence de simultanéité en considérant ces temps non pas comme temps de la Parole de Dieu, mais en tenant compte simplement des espaces de temps ou des contenus humains considérés et rendus présents comme tels. C'est ce qu'a fait Lessing. Mais si la Parole de Dieu est entendue comme son action même, c'est-à-dire dès que l'on cesse d'entendre les paroles de la Bible comme paroles humaines, elle n'a rien à voir directement avec le problème de la compréhension historique. Sans aucun doute une compréhension historique a toujours lieu si la Parole de Dieu nous est révélée dans sa simultanéité, mais ce n'est pas elle qui signifie comme telle l'*audition* et fonde la prédication de la Parole : là où cela a lieu en fait, c'est un événement que ne peut produire aucune habileté herméneutique <sup>1</sup>.

Il faut marquer aussi que si la Parole de Dieu est action libre de Dieu, cela implique chaque fois une simultanéité qui est contingente ; contingence donc de l'*illuc et tunc*, comme rapport de la Révélation et de la Bible ; contingence de l'*hic et nunc* comme rapport de la Bible et de la prédication. Mais le « pas » à accomplir ne s'évanouit jamais en vérité générale ou en relation fixe ; chaque fois il s'agit bien d'une réalité qui est telle comme fait contingent. C'est en ces termes que nous avons essayé de poser le problème tout au début. « Le Problème de la Parole de Dieu est un problème précis, d'une espèce unique et visant un fait unique, et de ce problème il convient de dire qu'il est résolu par la Parole de Dieu même, en

seulement « de Christ » mais « en Christ », non point qu'ils aient vécu (*erlebt*) Christ à la façon dont on peut également vivre (*erleben*) Platon, mais en ce sens « qu'il a plu à Dieu de révéler en moi son Fils » (*Gal. I, 15.*) » *Dogmatik*, *ibid.*

1. *Dogmatik*, p. 148-153. Cp. LUTHER, la foi comme audition, le « chant de la Foi », dans son Commentaire de l'Épître aux Hébreux.

tant que celle-ci, parlée par Dieu même, est « simultanée » : *illuc et tunc* et (précisément en tant que parlée *illuc et tunc*) *hic et nunc* <sup>1</sup>.

#### IV. LE TEMPS HISTORIQUE ET LA RÉSURRECTION DES MORTS.

L'on comprend donc qu'il y a toujours un certain paradoxe à proposer une étude *sur* la théologie dialectique, car elle n'existe pas en dehors d'une situation rigoureusement précise, dans laquelle « faire de la théologie » tout court ne peut être autre chose que de lire et d'entendre les textes de la Bible dans la simultanéité de la foi. Les grands commentaires écrits par Karl Barth sur les épîtres de Paul, et dont plusieurs sont le texte de leçons professées régulièrement, n'ont point de sens autrement. La « Théologie de la Parole » n'apporte ni la solution de la « crise de l'historisme », ni une analytique existentielle formelle, ni une ontologie de l'Histoire. Mais elle pose du moins à celle-ci une question, en ce sens que ce qui est l'« historique » pour toute considération génétique ou évolutive, est précisément ce qu'elle montre comme évanoui hors du temps qui est réellement celui de l'existence. Et réciproquement, ce qui est jugé par celle-ci comme intemporel, marque précisément pour elle l'enracinement dans une situation concrète et responsable, dans le seul présent authentique déterminé par l'avenir de Dieu, « *Futurum aeternum* ». Les Temps de la Parole de Dieu ne peuvent nullement être soumis aux constructions d'un « Discours sur l'histoire universelle ». Toute l'existence chrétienne est dominée par ce *Futurum aeternum* qui est *Futurum resurrectionis*, et tel est le sens de l'admirable petit livre de K. Barth sur la « Résurrection des morts », qui est un commentaire de la 1<sup>re</sup> épître de Paul aux Corinthiens, prise comme une unité.

Le point culminant de l'Épître, comme Barth le fait voir, est le chap. XV. L'espoir eschatologique de Paul, tout en s'exprimant à l'aide d'images qui appartiennent à une représentation du monde donnée, ne se dirige pas vers un événement objectif à venir, comme si la Parousie ne devait que délimiter deux temps dans un cours homogène. On peut imaginer les catastrophes cosmiques les plus impressionnantes, reculer jusqu'au lointain des siècles les

1. *Ibid.*, p. 153.

bouleversements de la fin, tout cela ne constitue encore que l'histoire des événements de cette fin, mais n'indique pas encore la fin radicale, l'*eschaton* définitif où le temps aboli se tait <sup>1</sup>.

Seul parle vraiment de l'*eschaton* celui qui le voit non pas à la fin des temps, mais comme la fin des temps. Sinon on culbute dans l'abîme sans fond d'un avenir dont l'absolu n'est qu'une éternité hypothétique succédant au temps. Pour toute pensée déterminée à un titre quelconque par la Bible, la série infinie doit subir un arrêt, devenir finie, face au mur infranchissable qui lui est opposé par l'éternité qui est celle de Dieu, c'est-à-dire son règne et sa domination absolue. Pour cette pensée, il n'y a point d'infini du cosmos, des temps, des choses, de l'homme, mais leur finitude radicale, quelque soit l'allongement que l'imagination leur fasse subir dans un au-delà où elle les reconnaît encore. « Mais la dernière parole qui est dite ici, doit être si bien comprise comme dernière, qu'elle soit comprise en même temps comme première parole, l'histoire de la fin et simultanément comme telle l'histoire du commencement. Comme première parole, et comme histoire du commencement de tout le temps, du temps total, du plus ancien comme du plus récent, comme de tous les temps intermédiaires. Le Temps comme tel est finalement en vertu de sa limitation par l'éternité. Mais c'est en tant que première parole qui fonde et comme histoire du commencement qu'elle doit être comprise, comme parole et histoire de l'origine de tout le temps, du temps total. Car si l'éternité limite le temps comme tel et le rend fini, elle le pose certes comme fini, mais elle le pose. Quiconque a vu cela clairement une bonne fois, échappera à la tentation de confondre l'histoire de la fin (*Endgeschichte*) avec l'histoire de ce qui est à la fin (*Schlussgeschichte*), si grandiose et si prodigieuse que celle-ci puisse être. De l'histoire de la fin réelle, il y a lieu de dire à chaque temps : La fin est proche <sup>2</sup>. »

L'eschatologie au sens courant et banal, au lieu d'essayer comme Paul d'exprimer en mots ce seul, cet unique point, en lui-même et délivré des relations au milieu desquelles seules il a justement été visible, n'est qu'une tentative après avoir parlé sur tous les possibles, d'apporter encore quelque chose sur la mort, par conséquent de faire de la mort un événement à l'intérieur de la vie, un sommeil

1. K. BARTH. *Die Auferstehung der Toten*, 2<sup>e</sup> Auflage, München, 1926, p. 59.

2. *Ibid.*, p. 60.

dont on se réveille comme sous l'effet d'un breuvage d'immortalité, alors que la mort forme le mur impénétrable devant lequel nous nous trouvons. Mais derrière attend déjà la vie nouvelle et réelle, manifestée en Christ. Face à face l'ancien et le nouvel homme : Adam avec qui commence la mort, Christ avec qui commence la vie, et « c'est dans la décision de cette opposition... que tombe aussi la décision sur la vérité ou la non-vérité de ce que les chrétiens ont à croire et à posséder. « En Adam nous mourons tous, en Christ nous serons tous faits vivants » (Cf. *I Cor.* XV, 21-22), opposition de présent et de futur, de ce que notre existence est, et de la promesse, le « pas encore ». Si la vie éternelle est confondue avec la survie, avec l'immortalité, il n'y a plus réellement « mort de notre mort » (« Si c'est dans cette vie seulement que nous espérons en Christ, nous sommes les plus malheureux des hommes »). L'être de l'homme comme tel est caractérisé par le *σῶμα* et le *θάνατος*, la mort comme pouvoir-être propre, non comme phénomène physique se passant à côté, devant un observateur ; l'être du chrétien est caractérisé par le *σῶμα* et l'avenir de la *Ζωή*. Tant que l'homme est homme, existe comme être temporel, la Vie pour Paul ne peut être qu'un miracle à venir, qui demeure avenir. Mais en tant que cet avenir devient par la Révélation la réalité du présent, en tant que l'homme lui-même est avenir, il y a une identité « propre » entre l'homme présent et l'homme à venir, et c'est le support de cette identité que Paul nomme le *σῶμα* <sup>1</sup>.

L'*eschaton* est ainsi la pierre de touche d'une anthropologie proprement chrétienne, dont le fondement ne saurait être la subsistance ou l'identité d'une « nature ». « Les morts ! c'est ce que nous sommes. Les ressuscités, ce que nous ne sommes pas. Mais c'est précisément de cela qu'il s'agit dans la Résurrection des morts : que ce que nous ne sommes pas soit posé identiquement avec ce que nous sommes : les morts vivants, le temps éternité, l'être vérité, les choses réelles. Ce n'est pas autrement qu'en espoir que tout cela est donné, ce n'est donc pas une identité qu'il faille accomplir. Ainsi il ne faut pas confondre la vie que nous, les morts, nous vivons ici et maintenant, avec cette vie dont nous ne pouvons toujours seulement

1. Cf. le résumé donné par BULTMANN ap. *Glauben und Verstehen*, p. 56. Cp. avec son étude sur l'anthropologie paulinienne ap. *Imago Dei, Beiträge zur theologischen Anthropologie*, Giessen, 1932.

dire que nous ne la vivons pas encore ; ne pas confondre l'infinité du temps avec l'éternité, la matérialité des apparences avec *cette* réalité ; ne pas confondre l'être que nous pourrions connaître ou que nous connaissons, avec *cette* sienne origine, dans sa vérité ; ne pas abolir le pas abrupt et fondamental qui sépare celle-ci de celle-là, comme l'impossible du possible ; mais donnée *en espoir*, en espoir et en Dieu déjà est accomplie l'identification de celle-ci avec celle-là, la résurrection des morts <sup>1</sup>. »

Alors apparaît la signification de *I Cor. XV, 12-28* : le fait que la résurrection de Christ soit liée à la résurrection des morts en général. On doit se demander avec Barth : quelle est donc la nature d'un fait historique dont la réalité ou en tout cas dont la connaissance est liée de façon expresse à la connaissance d'une vérité générale, qui précisément par son essence même n'est pas dans l'histoire, ou mieux encore : n'est qu'à la limite de l'histoire, n'éclate qu'à la limite de la mort ? Pas plus que cette vérité elle-même, ce n'est un fait dont Paul (qui vient d'écrire les vv. 17-19) voudrait introduire une démonstration historique. Barth montre combien peu il y a là un déroulement chronologique commun et banal. En fait d'information proprement historique et chronologique, il reste ces mots : « il a été enseveli ». Serait-ce donc cette petite phrase qui permettrait de comprendre historiquement ce qui l'entoure, ou bien au contraire l'état des choses n'indique-t-il pas un renversement ? N'est-ce pas l'histoire qui sans aucun doute s'exprime dans ces mots « il a été enseveli », qui est illuminée par ce qui est et vient d'au delà de la limite de l'histoire ? d'un côté le « il est mort », de l'autre « il est ressuscité ». Ensuite « il est apparu », et c'est la restitution du témoignage aux voix multiples que cette limite a été vue par des yeux humains. Dans l'histoire sans aucun doute, mais dans l'histoire la limite de l'histoire, et des deux côtés peut-on dire ; la mort comme limite coïncide avec le « il a été enseveli », et c'est seulement parce que « Dieu a réveillé Christ » (v. 15) que la limite a été visible, qu'il est apparu <sup>2</sup>.

Deux piliers angulaires : Christ est mort pour nos péchés, et Christ a été réveillé au troisième jour ; l'un et l'autre affirmés selon les Écritures comme faits historiques, sans aucun doute, mais quelle

1. BARTH. *Ibid.*, p. 62.

2. *Ibid.*, p. 77.

sorte de faits historiques ! « Cette fin, la fin de nos péchés, qui ne peuvent finir que si l'histoire finit, et ce commencement, commencement d'une vie nouvelle qui ne peut commencer que si et où une nouvelle vie commence. » Entre les deux : il a été enseveli, c'est le fait historique banal et clair, mais pour cette raison même ce qui pour Christ est aussi à double sens que tout l'humain et le terrestre en général. Espoir et crainte, foi et scepticisme, sont également possibles en face de ce tombeau. Qu'on le démontre comme définitivement fermé *ou* ouvert, cela reste réellement *égal*. De quel secours est ce tombeau, qu'il soit démontré tel ou tel, en l'an 30 à Jérusalem ? Christ mort pour nos péchés, réveillé au troisième jour, Christ fin et commencement, n'est pas démontré par là, et c'est lui pourtant que la « tradition » de la communauté primitive et Paul qui la suit, veulent « avant tout » mettre en évidence comme l'essentiel ; mais la tombe, celle que l'on peut démontrer, se trouve au milieu comme une cabane des Alpes au fond de la vallée, entre deux sommets gigantesques, posée là comme par ironie, pourrait-on dire, si la chose n'était pas d'une si absolue gravité, comme contraste avec ce qui ici à gauche et à droite est indémontrable, ou plutôt non : se démontre et s'atteste soi-même et qu'il faut croire. Car ensuite font face à l'entre-deux de ces montagnes, de la vallée, une série d'yeux humains : Kephas, les douze, cinq cents frères....

Et ces yeux, que voient-ils ? Contraints à cette question il ne nous reste d'autre réponse que celle-ci : « il a été enseveli » ; la tombe, la pierre, le suaire. La tradition évangélique, en suivant son point de vue à elle, a décrit expressément ces résidus et leur découverte comme la *dernière* parole qui soit à dire sur la base, d'une considération historique : un fait discutable comme tous les faits terrestres. Les Évangiles ne dissimulent nullement que la vision du tombeau vide et celle du ressuscité diffèrent *toto caelo*, et ce n'est pas une gloire pour la théologie chrétienne, que l'on ait pu seulement en venir à l'idée de se quereller au sujet de ce tombeau par passion critique ou apologétique, alors qu'il est clair comme le jour que le dernier mot a été dit avec la conclusion doublement authentique de l'Évangile de Marc : « Elles avaient peur » (XVI, 8), ou si l'on préfère une expression plus positive : « Pourquoi cherchez-vous parmi les morts celui qui est vivant ? » (Luc, XXIV, 5) <sup>1</sup>.

1. *Ibid.*, p. 78

Il importerait de suivre jusqu'au bout l'herméneutique développée ici par K. Barth ; elle témoigne de ce qu'est une théologie se plaçant décisivement sous l'audition de la Parole de Dieu ; elle ne peut qu'indiquer cette Parole, renvoyer à elle. Mais n'est-ce pas là tenter l'entreprise de l'impossible parmi les hommes ? Une chose est sûre. Nous avons essayé de montrer ce que signifie en fait l'horizon du temps dans la constitution de l'existence. Mais c'est cet horizon même qui pour l'existence croyante devenant horizon de résurrection, se trouve sous la « crise », mis en question par ce qui est à la fois sa fin radicale et son commencement absolu.

Forcé de clore ici cet exposé, nous reconnaissons tout ce qu'il présente d'imperfection systématique, de partiel, d'inévitablement « ontique ». Mais peut-être a-t-il été possible, sinon de découvrir de nouveaux philosophèmes chez les théologiens dialectiques qui n'en ont pas souci, du moins de montrer une situation devant laquelle, à vrai dire, toutes les discussions auront en définitive le sens brutal d'un *oui* ou d'un *non*. Mais il doit être possible de s'y engager en esprit de vérité, sans déchaîner de passions, fussent-elles philosophiques.

Henry CORBIN.  
(Décembre 1933).

### III

## BIOLOGIE, PSYCHOLOGIE, PHILOSOPHIE LINGUISTIQUE

### L'INSTINCT ET L'INTELLIGENCE CHEZ LES OISEAUX

#### LA NIDIFICATION <sup>1</sup>.

« On dit que les oiseaux n'apprennent pas à faire leur nid comme l'homme apprend à bâtir, car tous les individus d'une espèce font exactement le même nid, même s'ils n'en ont jamais vu un seul, et on prétend que cela ne peut s'expliquer que par l'instinct.

Sans doute ce serait là de l'instinct, si c'était vrai, et je demande simplement une preuve du fait allégué. Ce point, si important pour la question en litige, est toujours admis sans preuve, et même contrairement aux preuves, car les faits connus lui sont opposés ».

C'est A. R. Wallace qui parle ainsi dans sa *Philosophie des nids d'oiseaux* <sup>2</sup> (pages 224 et 225), dont la première édition date de 1867.

Il prouve que les oiseaux apprennent à chanter comme leurs parents et que, pour leur faire acquérir un nouveau chant correctement, « il faut les soustraire à leurs parents de très bonne heure ; car, les trois ou quatre premiers jours leur suffisent pour connaître et imiter plus tard le chant de ceux-ci. Cela montre que de très

1. L. VERLAINE. I. Les oiseaux briseurs de coquilles d'*Helix*. *Congrès Nat des Sc., Bruxelles*, 1931, pp. 789-792 ; — II. A propos des coquilles d'*Helix* brisées par des oiseaux ou des rongeurs. *Ann. Soc. roy. zool. Belgique*, 1932, t. LXII, 1931, pp. 47-52 ; — III. La réfraction des rayons lumineux et la précision du coup de bec chez les oiseaux aquatiques. *Bull. Soc. roy. Sc. Liège*, 1932, n° 6, pp. 142-147.

2. A.-R. WALLACE. *La Sélection naturelle*, trad. de DE CANDOLLE. Paris, C. Reinwald, 1872, pp. 214-240.

jeunes oiseaux peuvent entendre et se souvenir, et il serait fort extraordinaire que, puisqu'ils peuvent voir, il ne pussent ni observer ni se rappeler et véussent des jours et des semaines dans un nid sans rien savoir ensuite des matériaux dont il est fait et de la façon dont il est construit » (p. 228).

Il pense d'ailleurs, avec son ami R. Spruce, que les jeunes oiseaux ne s'unissent qu'exceptionnellement entre eux, lorsque vient le moment de fonder une famille, et qu'ils peuvent apprendre « tous les devoirs de la vie conjugale » d'un conjoint qui n'en est plus à ses premières noces (p. 231).

« En tout cas, dit-il, l'expérience capitale n'a point été faite : on n'a point encore montré qu'un couple d'oiseaux, élevés à part depuis leur naissance et n'ayant jamais vu de nid, soit à même d'en faire un exactement sur le type de celui de leurs parents. Ce serait là une expérience décisive. Tant qu'elle n'a pas été faite, je ne pense pas que l'on doive attribuer à une faculté inconnue et mystérieuse, un acte parfaitement comparable aux constructions de l'homme sauvage » (pp. 231-232).

Depuis soixante-six ans, personne à ma connaissance n'a tenté cette expérience que proposait si raisonnablement Wallace, sans doute parce qu'elle présente de très grosses difficultés.

Il importe, en effet, tout d'abord de trouver une espèce qui construit un nid véritable, bien distinct de celui des autres espèces, et qui consente à se reproduire en captivité. Il est indispensable, ensuite, de vérifier avec le plus grand soin, s'il est possible de réaliser en cage, toutes les conditions dont cette espèce a besoin pour s'accoupler, bâtir son nid, pondre, couvrir et élever ses petits normalement. Il faut donc, pour commencer, réussir à obtenir des nichées saines et viables en captivité. Et l'on devrait, semble-t-il, s'adresser dans ce but, à de vieux oiseaux qui ont déjà fait souche en liberté ; car, si l'on opère sur des jeunes sujets, pris au nid l'année précédente, et si l'on échoue, on peut attribuer cet insuccès à une défaillance de l'hérédité, à la carence de certaines conditions de vie absolument indispensables, ou bien au fait que ces oiseaux n'ont pu acquérir l'expérience requise, soit parce qu'ils ont été enlevés trop vite à leurs parents, soit parce qu'ils n'ont pas eu l'occasion d'observer leurs aînés au travail.

Or les oiseaux qui ont déjà fondé une famille, en état de liberté ont la réputation de se refuser complètement à nicher en cage. Les mâles ne cherchent pas à s'accoupler paraît-il, et les femelles ne pondent même pas.

Il faut donc se résigner à tenter l'expérience, tout d'abord, sur des jeunes oiseaux enlevés à leurs parents le plus tard possible, lorsqu'ils ont eu tout le temps d'apprendre à connaître leur berceau et la façon dont ils sont traités par leurs père et mère. Et, s'ils réussissent aussi bien que ceux-ci, le moment est alors venu de recommencer les recherches sur des sujets aussi ignorants que possible de la courte période de vie familiale du début de leur existence.

L'idéal serait de pouvoir étudier des jeunes nés en couveuse et élevés sur une simple planchette, afin qu'ils fussent incapables d'acquérir aucune représentation d'un berceau quel qu'il soit. Mais le poussin de nos petits oiseaux meurt de froid, en quelques heures, et, si on le met en étuve, il étouffe. Je ne suis pas encore parvenu à réaliser un dispositif qui puisse, comme le fait la mère, réchauffer le corps tout en permettant de respirer de l'air frais. Et, l'eussé-je trouvé que cela n'eût pas servi à grand'chose ; car les jeunes qui n'ont pas été nourris par leurs parents, pendant les trois ou quatre premiers jours, ne résistent pas à l'inhabileté de nos soins alimentaires. Or, à cet âge déjà, si Wallace ne se trompe pas, ils ont enregistré des souvenirs auxquels il n'est pas permis de refuser *a priori* toute influence, sur la détermination des actes qu'ils devront poser quelques mois plus tard, lorsqu'ils s'apprêteront à construire leur premier nid.

Les jeunes oiseaux de diverses espèces que j'avais recueillis ne se décidant pas à nicher en cage, j'ai commencé mes recherches sur des canaris qui se reproduisent en captivité comme des oiseaux domestiques.

Dans son pays d'origine, le canari fait dans les arbres un beau nid de brindilles et de coton, parfois de coton seulement, un peu comparable à celui du chardonneret<sup>1</sup>. Seulement, je n'ai pu me procurer l'espèce sauvage. J'ai dû me contenter de sujets achetés à un marchand, dont les garanties les plus sérieuses concernant la pureté de la race ne signifient rien ; car, la pureté des races ne

1. A.-E. BREHM. *Les oiseaux*. Paris, s. d., Baillière. *Le serin des Canaries*, p. 99.

porte jamais que sur quelques caractères que l'on s'est particulièrement préoccupé de grouper et de stabiliser chez les sujets qui, depuis de très nombreuses années, ont cessé complètement de construire le nid ancestral, et chez lesquels on a sélectionné le chant des mâles, la taille et la couleur du plumage, beaucoup moins déjà les qualités de reproducteurs et nullement les facultés de bâtir un berceau pour les jeunes.

Certains de mes canaris peuvent donc avoir perdu des propriétés de leur chimisme, corrélatives d'appétits indispensables au déclenchement d'actes très simples, peut-être, mais d'une importance capitale au point de vue de la nidification. D'autre part, en vertu des lois de l'hérédité, si complexes et si mal connues encore, il est possible que des sujets redécouvrent entièrement les coutumes de leurs aïeux, mais donnent le jour à de très mauvais constructeurs, tandis que d'autres, incapables de se passer d'un nid artificiel, peuvent mettre au monde, dans celui qu'on leur a donné, des petits doués de remarquables qualités de bâtisseurs.

Il est donc particulièrement difficile de chercher à découvrir dans un aussi mauvais matériel d'étude ce qui, chez les jeunes, revient à l'éducation, à l'exemple, à l'entraînement subi pendant la période de vie familiale, et ce qui appartient à l'hérédité.

Mais les canaris constituent un matériel de choix pour l'étude d'une question extrêmement importante. Depuis très longtemps, ces oiseaux n'ont plus bâti le nid de leur espèce, ni d'aucune sorte. On les en a empêchés, en leur refusant les matériaux indispensables et en leur imposant de déposer leurs œufs dans un nid artificiel. Auraient-ils perdu cet « instinct » ? Certains éleveurs m'ont avoué avoir tenté sans succès, d'amener leurs progéniteurs à reprendre les coutumes ancestrales, en les lâchant dans de grandes volières, avec tout ce dont ils pouvaient avoir besoin. D'autres ont peut-être réussi !... L'expérience m'a paru mériter d'être reprise systématiquement.

J'ai donc enfermé des couples de canaris, dans des grandes cages de 80 × 80 × 100 centimètres. A chacun d'eux, j'ai donné une nourriture variée, suivant les conseils d'un éleveur professionnel, un arbuste desséché présentant au moins une fourche susceptible de recueillir un nid, et une planche fixée horizontalement, sur toute la longueur d'une des parois de la cage, à quinze centi-

mètres du plafond, pour le cas où ils ne pourraient utiliser l'arbuste, puis, à profusion, des brindilles végétales de toutes sortes et de toutes longueurs et des flocons d'ouate.

Mes recherches ont duré trois années, au cours desquelles j'ai tout d'abord étudié le comportement de douze couples d'*individus nés tous dans un nid artificiel*.

Je possédais cinq femelles âgées de deux ou trois ans et qui avaient déjà utilisé un nid artificiel.

J'ai accouplé deux d'entre elles avec de vieux mâles ayant déjà fondé plusieurs familles avec d'autres femelles, dans les mêmes conditions.

A chacune des trois autres femelles, j'ai donné un jeune mâle totalement inexpérimenté.

J'avais acquis, d'autre part, sept jeunes femelles vierges.

J'en ai encagé deux avec de vieux mâles ayant déjà niché plusieurs fois, et j'ai uni chacune des cinq autres à un jeune sujet parfaitement ignorant.

Les douze couples ont été constitués le 25 février.

A partir du 26 avril au 7 mars, mâles et femelles, mais surtout les femelles — et, parmi les mâles, les jeunes — ont commencé à « porter au nid », c'est-à-dire, à ramasser des brindilles et des flocons d'ouate et à les porter partout dans la cage en les passant et repassant constamment entre leurs mandibules, et, après un certain temps, à les laisser tomber n'importe où.

Une des deux vieilles femelles accouplées avec un vieux mâle s'est révélée incapable d'assembler les matériaux. L'autre semble avoir voulu le faire sur une des branches de l'arbuste. Après trois mois cependant, j'ai dû leur donner un nid artificiel. Elles y ont porté quelques brindilles et pondu, la première deux jours et la seconde cinq jours après.

L'absence d'un nid ou l'impossibilité d'en construire un parut avoir inhibé la ponte chez ces femelles, jusqu'à une époque à laquelle elles auraient déjà dû avoir élevé au moins une nichée. Si donc la construction du nid peut être déclenchée, comme on le croit, par une stimulation interne, corrélative du degré de maturation des ovaires, la construction du nid exercerait, elle aussi, une influence sur le développement des œufs.



Des trois jeunes femelles unies chacune à un tout jeune mâle, la première, qui s'était mise à mâchonner les matériaux dès le 26 février, en était encore à ce stade le 11 mars, quand elle a pondu un œuf sur le plancher de la cage. Mais elle n'a plus pondu jusqu'au 30. Ce jour-là, je lui ai donné un nid artificiel. Elle y a tout de suite apporté quelques matériaux, et le jeune mâle l'a aidée très activement. Le lendemain, elle y a déposé un premier œuf, puis trois autres pendant les cinq jours suivants.

La deuxième, qui s'était mise à travailler des brins d'herbes le 7 mars, a commencé à les amasser sur l'arbuste, en les entre-mêlant de flocons d'ouate, le 19. Le 27, elle avait construit une énorme boule, de 20 centimètres de hauteur et de 15 de largeur environ, sur laquelle elle a pondu un œuf qui a roulé sur le plancher de la cage et s'est brisé. C'est tout ce qu'elle a su faire comme premier nid.

La troisième, enfin, s'est mise à transporter partout de l'ouate, le 27 février. Le 3 mars, elle avait réuni un paquet de flocons, gros comme le poing, dans la fourche de l'arbuste et le jeune mâle l'avait constamment aidée. Mais, le 4, tous deux ont porté l'ouate sur la planche et, le 9 au matin, j'ai trouvé la femelle installée sur un amas de forme allongée, long de 15 centimètres, large de 10 et haut de 6 environ. Je l'en ai chassée ; un œuf se trouvait dans une petite cavité n'atteignant pas la moitié de celle d'un nid normal. Deux nouveaux œufs ont été déposés à côté de lui.

Une seule vieille femelle sur cinq a donc su construire un très mauvais nid. Le mâle s'est intéressé aux matériaux comme elle et l'a aidée à les réunir en tas. Mais elle seule a bâti le berceau, en creusant une fosse dans l'amas de flocons. Au cours de ces expériences, les jeunes mâles ne se sont distingués des vieux que par une plus grande activité dans la récolte et le transport des matériaux.

Comment les jeunes femelles se sont-elles conduites ?

Parmi celles que j'avais accouplées avec de vieux mâles, la première s'est mise à récolter des flocons d'ouate le 1<sup>er</sup> mars. Le 4, elle en avait littéralement couvert chaque brindille de l'arbuste et la plus grande partie du treillis de la cage, le plus proche de celui-ci.

Le 9, elle a commencé à enlever tous ces flocons et à les entasser sur la planchette, en y mêlant quelques brins d'herbe. Le 10, je l'ai vue essayer de creuser une fosse, au-dessus de l'amas qui atteignait alors presque le plafond de la cage, en tournant sur elle-même, tout en s'agitant de gauche à droite, à la manière des moineaux qui prennent un bain de poussière au soleil. Le 18, elle y était parvenue, et le 19, elle a pondu son premier œuf dans une cavité tout juste capable de contenir son ventre.

La seconde s'est mise au travail le 2 mars. Mais ce n'est qu'après trois mois d'efforts incessants, c'est-à-dire le 28 mai, qu'elle est parvenue à construire une petite fosse, dans l'amas de matériaux qu'elle avait assemblés sur la planche.

La première des cinq jeunes femelles auxquelles j'avais donné un mâle aussi inexpérimenté qu'elle n'avait encore amassé que quelques brindilles, sur l'arbuste, le 28 avril, c'est-à-dire après deux mois. J'ai cru intéressant de lui donner un nid artificiel. Pendant près de deux mois et demi, jusqu'au 3 juillet, elle y a transporté des matériaux, les a enlevés et en a remis, et s'est efforcée sans succès d'y arranger un berceau. Le 19 juin, elle avait su aménager une petite fosse de 3,5 centimètres de diamètre, mais elle l'a comblée le lendemain. C'est tout ce qu'elle a fait pendant cette année.

La deuxième a travaillé du 28 février au 16 mars à accumuler sur l'arbuste, environ deux décimètres cubes et demi de matériaux, au-dessus desquels elle est enfin parvenue à creuser une fosse exiguë, de 4 centimètres de diamètre et de 2 centimètres de profondeur. Elle a pondu son premier œuf le lendemain.

La troisième a procédé de la même manière. Le pot contenant l'arbuste était placé dans un coin de la cage. Elle a commencé à apporter des matériaux sur la terre, près du treillis, le 4 mars, puis elle a continué à remettre à peu près exclusivement des brins d'herbe sur le tas, en s'efforçant chaque fois d'y creuser une fosse, sans y parvenir. Le 2 avril, elle était installée au-dessus d'une colonne de brindilles de 35 centimètres de hauteur, de 26 à 12 d'épaisseur à la base et de 13 à 8 au sommet. Elle avait su enfin, y faire une loge ridiculement petite, en forme de quartier de pomme, tout contre le treillis. Elle y a pondu un œuf le lendemain.

La quatrième ne s'est pas conduite différemment. Ses travaux

ont commencé le 28 février. Le 12 mars, elle avait déjà réuni beaucoup de matériaux, en une boule de 10 centimètres de diamètre environ, sur la fourche de l'arbuste. Le 16 elle avait tout défait et construit un amas d'un volume double sur une branche dont l'extrémité reposait sur la planche, mais le sommet de l'édifice était surtout constitué d'ouate. Dans la matinée du 17, elle est parvenue à creuser dans le coton, une fosse un peu plus ample que celle de ses congénères. Mais elle l'a complètement remplie, dans l'après-midi. C'est sur ce nid tout plat qu'elle a successivement pondu quatre œufs, du 18 au 21 mars. Tous quatre sont tombés sur le plancher de la cage.

La cinquième enfin n'a commencé à s'intéresser aux brins d'herbe et à l'ouate que le 6 mars. Du 14 au 23, elle a construit dans la fourche de l'arbuste, un nid pour lequel elle a utilisé au moins cinq fois trop de matériaux, mais elle a essayé de rehausser les bords de la fosse amorcée, en déposant des brindilles et des flocons autour d'elle, au lieu de se borner à s'agiter au-dessus de l'amas en boule. Elle avait construit une fosse plus grande que celle des autres femelles, bien que beaucoup trop petite encore, et elle y avait déjà pondu un œuf quand elle a comblé toute la cavité d'ouate et pondu sur celle-ci trois autres œufs qui sont tombés à terre.

Ainsi donc, les jeunes femelles vierges, nées dans un nid artificiel sont douées de potentialités beaucoup supérieures à celles des vieilles femelles qui ont déjà fait souche plusieurs fois, dans un nid semblable, puisque six sur sept d'entre elles ont su construire au moins un mauvais nid, tandis qu'une seule vieille femelle sur cinq y est parvenue.

Mais toutes ces femelles, vieilles ou jeunes, qui ont su tant bien que mal construire un berceau ont travaillé pendant quinze à vingt jours et l'une d'elles pendant trois mois avant de réussir. Elles ont, tout d'abord, accumulé des quantités considérables de matériaux, après avoir hésité pendant plus ou moins longtemps, puis ont essayé de creuser une cavité au sommet de l'amas, alors que tous les oiseaux sont très parcimonieux et déposent les brins en cercle, un à un autour d'eux, après en avoir amassé une petite quantité à l'endroit qu'ils ont choisi, lorsque cela est indispensable. Une seule jeune femelle

s'est mise à tourner tardivement les brindilles et à entasser les flocons d'ouate autour d'elle. Mais elle n'a tout de même pas su tirer parti de son premier édifice.

Enfin, il semble que c'est pour elles-mêmes que toutes ces femelles ont creusé une fosse au-dessus des amas qu'elles avaient construits, et non pas pour y héberger un certain nombre de jeunes. Car toutes les fosses que j'ai obtenues pouvaient contenir à peine ou tout juste le ventre de la mère et n'auraient pu servir de berceau à plus d'un petit.

Quant aux mâles, les jeunes ne se sont distingués des vieux que par une activité beaucoup plus grande dans la récolte du matériel et son transport à l'endroit choisi par leur femelle. Aucun d'eux n'a aidé sa compagne à creuser la fosse.

Les femelles qui ont partiellement réussi ont-elles de ce fait, acquis une certaine expérience et en ont-elles tiré parti, lorsqu'elles se sont reproduites de nouveau ?

Je n'ai plus rien à dire des deux vieilles femelles auxquelles j'avais donné de vieux mâles, puisqu'après trois mois d'attente, je leur ai accordé le nid artificiel dont elles ne pouvaient se passer.

De trois vieilles femelles encagées avec des jeunes mâles, la première, à laquelle j'ai dû donner aussi un nid artificiel a élevé deux nichées.

La deuxième, qui avait accumulé du matériel sur l'arbuste et pondu dessus, sans y avoir creusé de fosse, a entassé de l'ouate sur le plancher et dans un coin de la cage. Elle y a fait une fosse si petite que les six œufs qu'elle a pondus successivement ont roulé sur le sol un à un. Elle s'est mise alors à construire, pour la troisième fois, sur l'arbuste. Après avoir chargé la fourche d'un paquet de brindilles et d'ouate, elle a commencé à déposer le matériel en cercle, autour d'elle, et est parvenue à faire un nid beaucoup trop massif, mais dont la capacité se rapprochait davantage de la normale. Cet édifice a été bâti en cinq jours seulement. Elle s'est encore reproduite deux fois pendant l'année. Les deux derniers nids furent construits sur l'arbuste, le premier en trois jours et le dernier en une seule journée. Ils étaient à peu près aussi beaux et aussi légers que des nids de chardonneret, bien que d'une facture

un peu grossière. Elle est morte, malheureusement, pendant l'élevage de sa dernière nichée.

Enfin, la troisième, la seule qui ait su construire un premier nid de très mauvaise qualité, en une dizaine de jours, a bâti trois nids encore, jusqu'au mois d'août de la même année. Il lui a fallu vingt jours pour donner au deuxième la forme d'une fosse trop petite encore, creusée au sommet d'un très gros paquet d'ouate. Mais le troisième a été construit sur l'arbuste, en une après-midi. Il était à peu près parfait comme capacité, tournure et légèreté. Le quatrième était aussi bien fait.

Ces deux vieilles femelles ont donc retrouvé leur « instinct » de construction, après pas mal de tâtonnements. Elles ne sont réellement parvenues à bâtir en cercle, autour d'elles, un berceau assez grand pour contenir plusieurs jeunes et non pas seulement leur propre abdomen, qu'après avoir élevé des jeunes dans un premier nid trop petit.

Comment les jeunes femelles se sont-elles comportées ?

Parmi celles que j'avais accouplées avec un vieux mâle, la première avait mis quinze jours pour construire sur la planche un nid de très mauvaise qualité. Elle y avait couvé, puis élevé deux jeunes pendant 10 et 12 jours. Elle a bâti, sur la planche encore, en deux et en trois jours, un deuxième et un troisième nids, d'une capacité à peu près normale, mais de forme très irrégulière.

La seconde n'était parvenue à faire qu'un berceau ridiculement petit sur un gros amas de matériaux, après trois mois d'efforts. Elle n'y avait déposé qu'un œuf. Je lui ai pris son nid, après dix jours. Elle a vainement tenté d'en bâtir un second et est morte le 27 juillet.

Enfin, la première des jeunes femelles que j'avais unies à un jeune mâle n'a rien fait de bon.

La dernière avait couvé deux œufs dans son premier nid très défectueux, composé en 13 jours, d'un amas de matériaux accumulés sur l'arbuste, et recouvert ses œufs d'ouate un ou deux jours avant l'éclosion. Je lui ai enlevé son nid. Pendant la journée du lendemain, elle en a fait un second tout petit, avec de l'ouate, sur

la terre du pot contenant l'arbuste. Elle y a pondu, couvé, élevé deux jeunes pendant treize jours, et est morte le 13 mai.

La troisième a péri accidentellement.

La quatrième a perdu sa première ponte en disposant ses œufs sur un nid qu'elle avait comblé d'ouate après l'avoir pourtant assez bien ébauché. Elle a successivement construit quatre autres nids : le deuxième, trop petit encore, mais plus large et plus profond, avec un minimum de matériaux et en deux jours ; le troisième et le quatrième en un jour, et le cinquième en deux jours, tous trois d'une capacité normale et vraiment admirables, constitués d'une corbeille de tiges flexibles de liseron, construite en premier lieu, puis tapissée intérieurement d'ouate.

La cinquième, qui s'était tout d'abord à peu près comportée comme la précédente, s'est reproduite encore trois fois. Elle a fait son deuxième nid en dix jours, le troisième et le quatrième en un seul jour, tous trois dans la fourche de l'arbuste, au moyen de tiges de liseron, entrelacées en une corbeille délicate, tapissée ensuite d'un duvet de coton à l'intérieur. Le deuxième était encore un peu petit. Les deux derniers avaient une capacité normale.

Des six jeunes femelles sur sept qui avaient tenté de bâtir un premier nid et plus ou moins réussi, une a péri accidentellement, deux sont mortes épuisées, sans doute, par ce régime qui, je le répète, paraît inhiber la ponte en cas d'insuccès, l'une après avoir complètement échoué, l'autre après avoir bâti des constructions ne ressemblant pas à un véritable nid. La quatrième a su se tirer d'affaire, sans redécouvrir la technique ancestrale. Les deux dernières seules ont progressivement appris à faire un nid irréprochable.

J'ai pu conserver ces deux femelles et la troisième des vieilles femelles, qui avait su construire sur l'arbuste, au moins un nid à peu près normal.

Il était extrêmement intéressant de savoir comment elles se conduiraient au printemps suivant.

A la vieille femelle, j'ai donné, le 10 mars, un jeune mâle né dans un nid artificiel. Dès le 13, elle s'est mise à travailler les matériaux avec lui, et, le 22, je l'ai vue, tout à coup, se mettre à construire un nid, dans la fourche de l'arbuste. Le nid était achevé et parfaitement

constitué dans la soirée. Elle lui avait donné d'emblée une capacité normale. Mais il était mal consolidé d'un côté. Il commençait à se démantibuler et je le lui ai enlevé. Elle en a recommencé un dans la matinée du 10 avril, et y a pondu le 11 au matin. Il était irréprochable.

Quant aux deux jeunes femelles qui étaient arrivées à si bien travailler, j'ai uni la première au jeune mâle qui avait vécu l'année précédente avec la seconde et assisté à la construction de très beaux nids sur l'arbuste, tandis qu'à la seconde, j'ai donné un jeune mâle de linot pris au nid avant le décollement des paupières.

La femelle du premier couple a transporté des matériaux pendant dix jours, puis, a construit sur la planche un nid d'architecture très convenable, mais un peu trop étroit, le 22 mars, en une seule journée. Le 27 mai, elle a commencé à établir un second nid, dans la fourche de l'arbuste, sous la forme d'une corbeille de longues brindilles, qui avait déjà très belle allure à la fin de l'après-midi, quand elle est devenue malade. J'ai constaté qu'elle ne savait pondre un œuf dont je suis parvenu à la débarrasser. Mais, elle n'a plus rien fait après cette opération et elle est morte le 8 juin.

La femelle du second couple ne s'est décidée à bâtir qu'un mois après avoir été unie au mâle de linot. Du 14 au 16 avril, elle a construit un nid sans aucun défaut, dans la fourche de l'arbuste.

Le linot est mort quelques jours après. Je l'ai remplacé par un jeune mâle de canari, né dans un nid artificiel. La femelle a construit au même endroit, deux autres berceaux aussi beaux, en deux et en quatre jours, fin mai et au début de juillet.

Quand on se rappelle les difficultés qu'ont éprouvées les femelles, pour bâtir leurs premiers nids, l'année précédente, et les piteux résultats auxquels elles sont arrivées tout d'abord, on peut conclure, je pense, de ces expériences, qu'elles ont dû apprendre leur métier et qu'elles n'ont pas oublié, pendant la longue période d'inactivité, qui s'est écoulée du mois d'août au mois de mars.

Mais, au début de cette seconde année d'étude, je possédais quelques jeunes canaris des deux sexes, nés dans un des beaux nids construits par leurs mères, suivant la méthode ancestrale, et j'ai tenté de vérifier si le fait d'avoir été élevé dans un berceau de forme particulière et de l'avoir vu, pendant un certain temps, après l'avoir



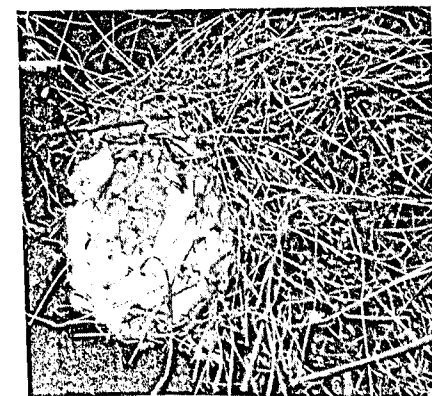
I



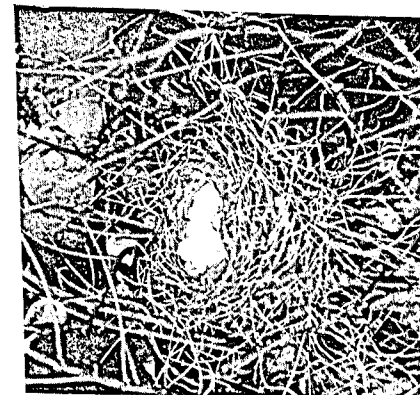
II



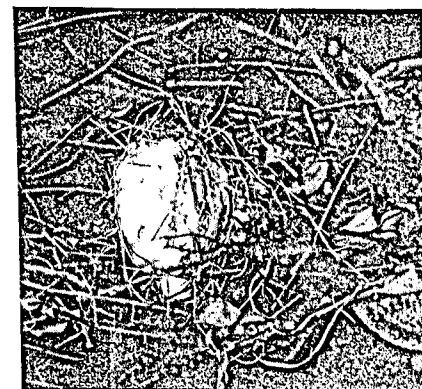
III



IV



V



VI

I. — Premier nid d'une jeune femelle née dans un nid artificiel.

II à VI. — Les cinq nids faits au cours d'une même année par une femelle qui avait déjà utilisé un nid artificiel. II et III inutilisables; — IV, V et VI de mieux en mieux construits avec moins de matériaux.

quitté peut exercer une influence sur l'habileté des jeunes progéniteurs et sur la nature de leur ouvrage.

Bien que je n'eusse encore jamais vu un mâle aider réellement la femelle à construire le nid, j'ai réuni une jeune femelle née dans un nid artificiel et un jeune mâle né dans un nid parfaitement constitué sur un arbuste.

Cette femelle n'a pris que six jours, du 2 au 7 mars, pour établir un amas de foin et d'ouate, gros comme le poing, dans la fourche de l'arbuste, et y creuser une cavité trop petite, mais dans laquelle elle a pondu trois œufs, dont elle a obtenu trois jeunes qu'elle a soignés pendant sept jours ; puis elle est morte. C'est la première de cette catégorie, qui a mis si peu de temps. Ce résultat était-il dû à l'influence du mâle, ou bien à un concours de circonstances favorable à ma théorie ?

J'ai recommencé l'expérience. Deux jours seulement après avoir été réunis, le 3 mars, mâle et femelle ont assemblé sur la planche, une couche de brindilles et de flocons d'ouate de deux centimètres d'épaisseur environ. La femelle avait commencé à disposer les brins autour d'elle, quand elle est devenue malade. J'ai dû extraire de son oviducte le premier œuf qu'elle ne savait pondre. Cette opération l'a rendue stérile pour le reste de l'année. Je lui ai rendu un autre jeune mâle élevé dans un nid normal, au printemps de l'année suivante. Le 15 mars, elle s'est mise, avec son conjoint, à porter quelques brindilles dans le fourche de l'arbuste. Mais, pendant près de deux mois, c'est-à-dire jusqu'au 5 mai, le nid en est resté à peu près à ce point. Enfin, du 5 au 9 mai, elle s'est brusquement décidée à travailler, et a construit un très beau nid d'ouate, entouré d'une corbeille de brins d'herbe et de liseron, mais beaucoup trop massif et de capacité trop petite. Le second nid fut parfait et le troisième aussi, bâti tout entier sur celui-là.

Les connaissances acquises par le mâle pendant sa prime jeunesse exercent donc une influence indéniable sur le comportement de la femelle vierge et qui ne connaît pas le nid qu'elle doit bâtir. Mais en quoi consiste cette influence ? Il est assez difficile de l'établir.

La découverte capitale que doit faire la femelle semble bien être qu'il ne convient pas d'amasser des matériaux et de s'agiter au-dessus du tas, pour y creuser une fosse, comme elle le fait sur la

terre, quand elle prend un bain de poussière, mais qu'il faut, au contraire, s'installer à l'endroit choisi pour bâtir et disposer autour de soi des brindilles en une muraille circulaire. Or, le mâle qui se borne à lui apporter des matériaux peut simplement les laisser tomber n'importe où et même combler le berceau, au fur et à mesure qu'elle le construit, ou bien les mettre autour d'elle, et l'inviter, en quelque sorte, à les disposer tout de suite convenablement. C'est ainsi que se comporteraient les mâles nés dans un nid normal.

J'ai fait l'expérience inverse, en réunissant une jeune femelle née dans un nid normal et un jeune mâle élevé dans un nid artificiel.

Du 15 février au 15 mars, cette femelle s'est bornée à travailler les matériaux et le mâle a fait comme elle. Le 6 mars à midi, je l'ai vue essayer de s'encercler de tiges flexibles de liseron, sur la planche. Le lendemain, vers la fin de la matinée, elle avait construit à cet endroit une corbeille de brins d'herbe et de liseron, garnie d'ouate à l'intérieur. J'insiste sur le fait que la capacité du berceau était inférieure à la normale, mais supérieure à celle de tous les premiers nids faits par des femelles nées dans des nids artificiels, alors que ceux-ci sont toujours beaucoup trop grands. Cela tient uniquement à la méthode employée pour la construction du nid.

Mais c'était trop beau. Du 7 au 14 mars, la femelle a rempli son nid d'ouate, petit à petit, et les œufs qu'elle y a voulu déposer sont tombés sur le plancher de la cage. Elle a construit un deuxième nid sur la terre du pot contenant l'arbuste, beaucoup moins beau mais parfaitement utilisable. Elle y a pondu et couvé pendant quelques jours, puis a cessé tout travail. Les œufs n'étaient pas fécondés. Elle n'a cessé de se disputer avec le mâle dont elle refusait les avances, jusqu'à la fin du mois d'août, et est morte en hiver.

La conduite de cette femelle est vraiment remarquable. Faut-il l'attribuer aux souvenirs conservés des conditions dans lesquelles s'est déroulée sa première enfance ? Je pense qu'il est difficile de faire autrement. Mais on voit combien sont malaisées des recherches de ce genre, sur des animaux qui se révèlent exceptionnellement bien doués pour faire leur nid, mais très mal au point de vue sexuel ou maternel.

J'ai pu questionner encore deux femelles vierges, nées dans un nid bâti selon la coutume ancestrale. A la première, élevée dans un nid construit sur la planche, j'ai donné un jeune mâle né dans un nid confié à la fourche de l'arbuste, et à la seconde, provenant d'un nid installé comme celui-ci, un vieux mâle né dans un nid artificiel, mais qui, l'année précédente, avait vu sa compagne construire des nids plus ou moins normaux, sur la planche.

Le couple composé de tout jeunes individus m'a donné les résultats suivants. Après un mois et demi environ, le premier nid fut bâti soudainement, en un jour et demi, sur la planche, comme celui dans lequel la femelle avait été élevée, avec des brins d'herbe et du coton. Malgré l'abondance des matériaux mis à sa disposition, la femelle en avait à peine établi autour d'elle, une couronne de trois centimètres d'épaisseur. Le fond du berceau était constitué par la planche même. Cette femelle a raté son premier élevage et n'a pas su construire un second nid.

L'année suivante, elle s'est installée dans la mangeoire et a pondu sur les graines, deux œufs qu'elle n'a pas couvés. Il n'a pas été possible d'en obtenir autre chose.

Le couple composé d'une femelle vierge, née dans un nid normalement construit sur la fourche de l'arbuste, et d'un vieux mâle élevé dans un nid artificiel, mais qui avait vu bâtir sa femelle, sur la planche, l'année précédente, a fait du très bon travail.

Les premiers matériaux apportés sur la planche le 2 mars, constituaient un nid à peu près parfait le 29. L'économie des matériaux utilisés était vraiment remarquable.

Le deuxième nid commencé sur la planche, au même endroit, le 24 avril, à huit heures du matin, était complètement achevé à midi.

Le troisième fut construit tout aussi bien, le 17 mai, en une après-midi, et le quatrième aussi, à côté du précédent qui contenait encore un jeune sur le point de le quitter.

Un cinquième nid fut ébauché en juillet, mais non terminé.

Les jeunes oiseaux semblent donc bien être très utilement servis par les souvenirs conservés du berceau dans lequel ils ont été élevés, lorsqu'ils en construisent un pour la première fois.

Avant de terminer ces premières recherches, j'ai voulu voir si les jeunes canaris peuvent également apprendre leur métier, en assistant aux travaux de leurs aînés.

Une jeune femelle vierge, née dans un nid artificiel, que j'avais prise pour un mâle venait de passer les mois de mars et d'avril avec une autre femelle, et ne l'avait guère aidée dans ses essais laborieux, mais totalement infructueux. Je l'ai mise dans une cage avec un couple dont la jeune femelle avait déjà fait un nid très convenable et s'apprêtait à en bâtir un nouveau, sur l'arbuste. Elle s'est bornée à lui porter des matériaux, à tel point que j'aurais encore douté de son sexe, si elle ne s'était tout de suite très bien entendue avec le mâle. Le nid terminé en une journée, je l'ai reprise et unie à un jeune mâle, né, comme elle, dans un nid artificiel. Après un mois pendant lequel elle s'est efforcée d'installer des brindilles, à divers endroits de l'arbuste, elle s'est tout à coup décidée à bâtir sur la planche et, en trois heures exactement, elle y a fait un nid de capacité à peu près normale, formé d'une corbeille de brindilles revêtue intérieurement d'ouate.

Cela se passait au début de juin. Fin juillet, elle a construit un second nid tout aussi beau, à la même place, et est parvenue à élever parfaitement un jeune.

L'année suivante, isolée avec le même mâle, dès le 25 février, elle s'est mise aussitôt à tâcher d'établir un cercle de brindille sur la planche. Mais ne pouvant l'attacher à rien, la planche était trop lisse, elle le démolissait chaque fois qu'elle le quittait ou y revenait. Quelques jours après, cependant, le 2 mars, elle a construit en une journée, un nid d'architecture parfaite, mais manquant de profondeur. Elle n'a niché qu'une seconde fois cette année-là, dans un nid aussi beau et plus grand que le premier.

La troisième année, unie à un nouveau mâle vierge et inexpérimenté, elle a construit d'abord un premier nid à peu près normal, sur l'arbuste, en deux jours, puis un second, d'une perfection remarquable, au même endroit, en un jour et demi. Après y avoir élevé deux jeunes, elles y a de nouveau pondu.

Les jeunes oiseaux peuvent donc s'initier au métier de bâtisseur, en observant des congénères au travail.

*Conclusions.* — L'oiseau, dit-on, fait son nid par instinct.

Si l'on veut dire par là qu'une impulsion intérieure, totalement étrangère à l'expérience acquise, le détermine aveuglément à construire le berceau qu'il destine à ses jeunes, c'est inexact.

Qu'une impulsion interne existe, ce n'est pas douteux ; mais elle est complexe et nécessairement subordonnée à des impulsions externes, tout aussi complexes qu'elles.

En quoi consiste-t-elle ?

S'agit-il d'une connaissance innée d'un plan de vie propre à l'espèce, essentiellement différente des connaissances normalement acquises, d'une sorte de cause finale qui s'assujettit toutes les opérations d'une intelligence élémentaire et leur impose de réaliser une fin spéciale ?

Admettre l'existence d'une telle connaissance, c'est se contenter d'une hypothèse qui ne sera jamais qu'une hypothèse directement invérifiable par la méthode expérimentale, et que seule peut étayer provisoirement l'ignorance des potentialités de connaissance et d'adaptation, dont dispose l'animal à la naissance.

Dans le cas particulier du canari, comme dans celui de tous les animaux dont j'ai étudié, jusqu'ici, certaines conduites dénommées instincts, ces potentialités me paraissent suffire à expliquer l'acquisition progressive, et souvent très rapide, des conduites spécifiques, par les processus psychiques d'adaptation, absolument normaux, qui réalisent les conduites individuelles les plus élémentaires<sup>1</sup>.

Quand arrive l'époque de la nidification, l'évolution que subissent à ce moment, les glandes génitales et les modifications humérales qui en dérivent, provoquent vraisemblablement l'éclosion d'appétits qui déterminent les canaris des deux sexes à poser certains actes en rapport avec la construction du nid. On les voit notamment ramasser tout ce qu'ils trouvent, puis prendre goût à mâchonner certaines brindilles plutôt que d'autres. La femelle paraît éprouver, à peu près en même temps, une satisfaction particulière à établir et à maintenir un contact entre son ventre et n'importe quoi ; mais il va de soi qu'elle peut également découvrir certains contacts qui satisfont davantage cet appétit.

1. Consulter à ce sujet : L. VERLAINE. *Psychologie comparée ou la Physiologie du Comportement. Centrale du P. E. S. de Belgique*. Maison du Peuple, Bruxelles, cahier VI, pp. 99-159 ; — L'instinct n'est rien. *Recherches Philosophiques*, 1932-1933, pp. 48-61.



Cela suffit-il pour qu'elle se trouve alors déterminée à amasser des matériaux assouplis par le mâchonnage et pour qu'elle entraîne le mâle à faire comme elle ? Je pense que oui. Car je ne sais pourquoi le canari devrait se conduire comme un imbécile, dans ce cas particulier, alors que cette innovation se réduit à un processus d'association beaucoup moins complexes que d'autres, accomplis déjà, en d'autres circonstances.

Il n'est pas permis, en tous cas, de considérer cette opération comme la première étape d'un plan inné de nidification, car, je crois l'avoir prouvé par mes expériences, la femelle ne sait nullement à quoi cette opération peut et doit normalement la conduire, ou bien elle ne le sait qu'approximativement, dans la mesure où elle a pu prendre connaissance du berceau de son espèce, pendant son enfance, ou en voyant construire ses aînés. Nous avons, en effet, constaté quelles difficultés parfois insurmontables elle éprouve à se creuser une première fosse, *pour elle-même*, et non pour élever des jeunes, dans un amas considérable de matériaux, quand elle ignore totalement, non pas ce que c'est qu'un berceau, puisque je n'ai pu l'empêcher de le savoir, mais un véritable berceau bâti de brindilles et d'ouate.

Ce n'est généralement qu'à la troisième fois, qu'elle paraît commencer à se représenter ce que doit être le but de son entreprise. Encore, faut-il qu'elle soit parvenue à élever au moins un jeune, dans la fosse trop petite qu'elle s'était d'abord aménagée, parce qu'elle semble découvrir que ce n'est pas pour elle seule qu'elle travaille, mais pour un certain nombre de petits à venir. Ou bien il faut qu'elle trouve ou que son mâle l'aide à trouver ce qu'elle doit construire en cercle autour d'elle.

Alors seulement elle économise les matériaux, bâtit une corbeille et la revêt intérieurement d'un moelleux duvet de coton.

Mais ces longs tâtonnements se trouvent remarquablement écourtés quand elle est née dans un nid normal, où bien quand elle en a vu construire un par une femelle qui connaît déjà son métier. Et elle se montre d'autant plus habile à apprendre qu'elle est plus jeune, parce que douée encore de toutes ses potentialités d'adaptation ; tandis qu'une vieille femelle qui s'est déjà reproduite dans un nid artificiel a contracté des habitudes auxquelles elle ne sait pas renoncer, ou bien perdu certains pouvoirs définitivement.

La jeune femelle réussit encore d'autant mieux que le mâle qu'on lui donne est lui-même plus ou moins averti, soit parce qu'il est né dans un nid normal, soit parce qu'il en a vu faire déjà, par une autre compagne. Les vieux mâles sont beaucoup moins actifs que les jeunes, mais ils déposent les quelques matériaux qu'ils apportent à la femelle, d'une manière qui semble indiquer une intention ou, tout au moins, la connaissance du but à atteindre.

L'impulsion interne paraît donc bien consister uniquement en l'expérience acquise et qui, en s'acquérant, modifie et organise l'impulsion interne elle-même. Et rien d'étonnant à ce que cette impulsion et ses réalisations soient, à très peu de chose près, identiques chez tous les sujets d'une même espèce, parce qu'elle découle chez chacun d'eux du produit d'un chimisme, d'une structure et d'un passé psychologique identiques, d'une part, d'un même état d'équilibre de facteurs externes, d'autre part.

Cependant, mes canaris qui sont parvenus à se construire un nid, ne se sont pas tous conduits de la même façon. Certains d'entre eux ont réalisé de petites merveilles ; d'autres n'ont su tout juste bâtir qu'un vulgaire nid de moineaux. La plupart ont savamment utilisé les brindilles végétales et le coton ; quelques-uns ont montré une préférence très nette pour les premières et d'autres pour le second.

Dans les conditions de vie normale, l'une de ces méthodes assure certainement mieux que toutes les autres la perpétuation de l'espèce. Il est donc naturel qu'au bout d'un certain temps, seuls les sujets doués des appétits et des facultés qui en conditionnent l'emploi subsistent. Ainsi, l'uniformité spécifique s'établit, et si elle souffre encore, de temps à autre une exception, nous ne l'apercevons pas. Si mes canaris ont montré peu d'unité dans leurs travaux, c'est que, depuis très longtemps, ils ont été soustraits à la sélection naturelle.

Je n'ai parlé jusqu'ici que de la construction du nid. Or, elle n'est que le premier anneau de la longue chaîne qui compose le soi-disant instinct de reproduction chez l'oiseau. Voici en quelques mots les observations que j'en ai pu faire en ce qui concerne les autres chaînons.

Mes nombreux élevages n'ont guère été productifs. Cela est dû certainement aux conditions dans lesquelles j'ai placé mes sujets, mais avant tout au fait que, chez le canari, les bonnes mères sont

aussi rares, parmi les femelles, que les chanteurs de prix, chez les mâles.

Les jeunes canaris doivent apprendre à s'accoupler. Les œufs non fécondés sont très fréquents chez les couples de deux jeunes sujets. Ils le sont moins quand le mâle seul n'a aucune expérience sexuelle, et l'on peut dire qu'ils sont rares quand c'est, au contraire, la femelle qui n'a jamais été couverte, car le vieux mâle sait généralement la contraindre. Les couples de vieux sujets les produisent exceptionnellement.

La jeune femelle pond généralement dans le nid qu'elle vient de faire. Mais il lui arrive de déposer ses œufs n'importe où. On a dit souvent que la construction du berceau était déclenchée par des sécrétions internes de la glande génitale, mettant les femelles dans un état physiologique et psychique indispensable à la nidification. Il est remarquable de constater que la ponte et par conséquent la maturation des œufs peuvent être inhibées, jusqu'au moment où le nid se trouve achevé.

Mais, c'est à ses qualités de couveuse et surtout de nourrice, qu'on reconnaît la bonne mère.

Les jeunes femelles abandonnent presque toujours leurs œufs trop tôt, bien qu'ils contiennent des poussins en vie. Elles les recouvrent parfois et bâtissent un nouveau nid au-dessus d'eux.

Presque toujours aussi, elles nourrissent insuffisamment leurs jeunes ; elles ne s'intéressent qu'aux plus vigoureux et laissent mourir de faim les plus faibles, ceux qui sont nés en dernier lieu ; elles les abandonnent généralement après quelques jours d'élevage, ou bien même lorsqu'ils sont sur le point de quitter le berceau et leur demandent déjà constamment à manger.

Que de fois s'est-on étonné de ce que la mère oiseau se met à nourrir des jeunes qu'elle n'a jamais vus dans l'état où ils se trouvent à l'éclosion. On ne comprend pas ce geste « altruiste », ni surtout cet « altruisme » qui se prolonge pendant si longtemps, et on l'attribue à une connaissance innée, ou bien à une influence toute physiologique, qu'a sur le comportement la composition momentanée des humeurs. Mais ni l'une, ni l'autre de ces explications n'est vérifiable expérimentalement. N'est-il pas plus simple et plus logique d'expliquer ce comportement de l'oiseau par une application banale de connaissances acquises ?

Pourquoi la femelle ne se rappellerait-elle pas les soins qu'elle a reçus de sa mère, puisqu'elle se souvient du nid dans lequel elle a été élevée, et puisque le mâle retient le chant de son père ? Il est impossible d'admettre que la conduite de la mère soit exclusivement déterminée par des sécrétions internes : n'ai-je pas vu des fauvettes à peine élevées se mettre à nourrir des oisillons de bergeronnettes, dont j'avais déposé le nid dans leur cage ? Et puis, dès que débute la période des amours, la femelle est nourrie par le mâle, par le procédé que nous la voyons employer pour alimenter ses petits. De simples associations de perceptions et de souvenirs peuvent suffire à l'inciter à traiter ses premiers jeunes comme elle le fait.

Sans doute, la bonne mère se distingue tout de suite des femelles moins bien douées, dès la première fois qu'elle se reproduit ; mais il faut tout de même qu'elle apprenne son métier et elle l'apprend toute seule. Ce sont ses petits qui font les frais de l'expérience.

Les conduites spécifiques s'organisent progressivement, après la naissance, tout comme le déroulement des formes et des fonctionnements au cours de l'embryogénèse.

Les actes qu'on appelle des instincts sont des aboutissements, des automatismes secondairement réalisés, comme les réflexes<sup>1</sup>, comme toutes les conduites et les opérations de la raison elles-mêmes, que des contingences relativement stables renouvellent utilement, un assez grand nombre de fois.

Et l'impulsion à laquelle on donne le nom d'instinct est aussi, toujours, la résultante d'un chimisme et de structures héréditaires, des conditions de vie normales et de l'expérience individuelle.

L'instinct n'est rien.

L. VERLAINE (*Liège*).

1. L. VERLAINE. Les frontières du psychisme. *Bull. Soc. roy. Sc.*, Liège, 1933, n° 5, pp. 113-116.

## LE MONDE COMME CAPRICE ET MINIATURE

Le monde est ma *miniature*, car il est si loin, si bleu, si calme, quand je le prends où il est, comme il est, dans le léger dessin de ma rêverie, au seuil de ma pensée ! Pour en faire une *représentation*, pour mettre tous les objets à l'échelle, à la mesure, à leur véritable place, il faut que je brise l'image que je contempiais dans son unité et il faut ensuite que je retrouve en moi-même des raisons ou des souvenirs pour réunir et ordonner ce que mon analyse vient de briser. Quel travail ! Quel mélange impur aussi de réflexion et d'intuition ! Quel long dialogue de l'esprit et de la matière ! Laissons donc un instant le Monde au *punctum remotum* de la rêverie, quand notre œil détendu, signe subtil de tous nos muscles au repos, comble du repos, nous fait prendre conscience de notre paix intime et de l'éloignement pacifique des choses. Alors tout s'amenuise et tient dans le cadre de la croisée. C'est là qu'est peinte, dans son pittoresque et sa composition, l'image du Monde. Elle est l'image à la fois la mieux composée et la plus fragile parce que c'est l'image du rêveur, de l'homme délivré des soins prochains, mais bien près de perdre cet intérêt minimum à la sensation qui reste indispensable à la conscience. Une chute un peu plus profonde dans l'indifférence, et aussitôt la miniature se ternira, le Monde se dissoudra. De la rêverie, l'homme immobile tombera dans le rêve. Ainsi, devant la fenêtre ouverte, nous pouvons voir finir ou commencer le Monde ; sa naissance est livrée à notre caprice, sa ruine totale à notre indifférence. Mais, encore une fois, cette naissance subite et cette fragilité n'empêchent point que le Monde comme miniature lointaine soit le plus consistant des tableaux. C'est dans ce rectangle de lumière qu'on retrouve d'un seul coup la Nature massive et grandiose ; c'est là que le Ciel est uni à la Terre et que les astres ont assez de champ pour leur course, assez d'espace pour s'unir en constellations. Enfin, c'est comme panorama que le Monde est totalité et unité, masse objective

offerte à la contemplation. Quand il faudra agir et distinguer, saisir chaque objet dans sa forme et dans sa force, dans son individualité et son hostilité, ma rêverie se condensera en pensées séparées ; l'univers se décomposera ; mon œil, séduit par ma main, accommodera ; sur sa tension se réglera la tension de tout mon corps qui marchera non plus vers le Monde, mais vers une chose, vers une seule chose, choisie souvent par une volonté arbitraire, dans le caprice d'un instant. Ainsi, en convergeant vers moi, les choses se dispersent. La forêt donne des arbres, la maison donne des pierres. Je me crois un centre, une unité, une volonté parce que j'accepte de concentrer mon action sur un objet particulier. Mais après tant d'efforts séparés, quand il me faudra classer les valeurs objectives, je devrai à nouveau éloigner les objets, les réintégrer dans leur atmosphère première, les composer de mieux en mieux par une diminution systématique de l'échelle de représentation. C'est comme miniature que le Monde peut rester *composé* sans tomber en morceaux. Il y a donc deux manières de perdre l'univers sensible : ou bien ma rêverie objective s'évaporerait tout entière en me laissant glisser dans le rêve proprement dit ; ou bien ma rêverie objective se condensera en représentations, et l'univers sensible s'éparpillera en une pluralité d'objets en même temps que mon âme se dépensera en une pluralité de caprices.

Le passage de la rêverie oisive à la représentation, c'est peut-être dans le domaine de la vision qu'on l'étudierait avec le plus de fruit. Sans doute, la représentation est par essence une systématisation plus vaste ; elle entraîne non seulement la coopération des divers sens, mais encore l'aide de la mémoire et l'organisation de la raison. Cependant cette représentation clairement systématique contient à la fois trop de matière et trop de pensée pour qu'on puisse en déterminer le point d'inflexion, l'endroit exact où le mouvement de la conscience change de sens pour retourner du moi vers le Monde. On peut, dans un court article, se borner aux caractères visuels de la représentation et se demander si toute une métaphysique ne pourrait s'éclairer dans l'étude de la localisation visuelle en suivant comme dit Baudelaire « les merveilleuses constructions de l'impalpable », en se plaçant toujours à la naissance de l'intérêt de vision ou du caprice de prospection. Position sans doute délicate puisqu'elle est instable et sollicitée par deux ruines contraires

comme nous avons essayé de le marquer. Mais c'est son instabilité qui fait son intérêt métaphysique : toute objectivation est hésitation.

Pourquoi d'ailleurs se hâter d'évoquer l'*homo faber*, l'homme du toucher, l'homme de l'analyse, alors que les méditations tactiles sont si rares, si brèves, si décousues et que la composition sensible du Monde ne peut jamais être accomplie sans un retour à la composition initiale que nous donne la contemplation paisible ? Au surplus, la représentation complète trouve sa première et sa plus profonde racine dans la représentation visuelle. Essayons donc de maintenir longtemps le dualisme métaphysique à ses pôles, dans ses oppositions lointaines, au moment où le moi et l'objet reposent paisiblement en leur minimum. C'est alors que nous saisirons vraiment le Monde comme univers, comme modèle réduit en miniature ou, mieux encore, comme modèle réductible par l'application tacite du principe de similitude. Nous verrons que comprendre sous un même regard est la manière primitive de comprendre dans une même raison. Le toucher ne peut ramasser que des objets peu nombreux ; il nous conduit à comprendre des ensembles toujours pauvres. La mise en miniature rassemble une pluralité bien plus riche et la compose en unité.

C'est aussi devant cette image lointaine que nous pourrions saisir le véritable rôle de notre caprice, première forme de l'intuition du sujet dans son rôle thaumaturge. Le caprice, c'est précisément la volonté visuelle, la volonté sans la force subjective, sans la conscience aussi de l'hostilité souvent invincible de l'inertie objective ; c'est la puissance souveraine qui tourne, en se jouant, le kaléidoscope des miniatures lointaines. La pensée instruite par les petits muscles s'habitue à voir le monde marcher au doigt et à l'œil. Avant l'*homo faber*, le *puer lusor* possède le Monde par son jouet. Il essaie, sur son jouet, ses propres impulsions et au lieu d'apprendre par cette expérience la force objective dans sa réelle hostilité, il ne retient que la puissance trompeuse de son caprice. Toute la psychologie serait modifiée si l'on pouvait se convaincre du caractère puéril de notre expérience énergétique. Nous n'avons que de bien pauvres idées sur les forces relatives de nos muscles, sur l'efficacité détaillée de notre volonté ; nous n'avons pas le loisir de vivre le problème de la dispersion de nos actes, pas plus que nous n'avons

la patience de vivre la dispersion de l'univers panoramique jusqu'aux choses. Nous allons d'un seul coup de la rêverie à l'action. C'est cependant dans la force *jouée* et non point dans la force agie que se forme la connaissance du moi comme pluralité et liberté. C'est au niveau des petites forces, dans la libre et joyeuse synthèse des caprices, que se forment les complexes de l'adresse et les enluminures de la pensée poétique. C'est là seulement qu'on pense en agissant, parce que l'action est facile, attrayante, illimitée. Nous laisserons donc l'*homo faber* à sa glèbe, à sa forge, à son établi. Nous lui abandonnerons la géométrie de la carrière, cubique et monotone, pour suivre, dans son adresse et non plus dans sa force, la géométrie du tailleur de gemmes, lente et tranquille occupation d'un homme assis, dans l'attitude philosophique, où Georges Sorel reconnaissait déjà l'institutrice des idées platoniciennes. Revenir ainsi à la volonté polychrome et chatoyante, c'est encore revenir à la paix intime, à la libre fantaisie, au rêve devant la fenêtre ouverte, au pur dialogue de la matière et de l'esprit, quand l'esprit est le maître dédaigneux de la Nature lointaine.

De la miniature nous irons donc vers les choses comme de nos caprices nous irons vers les forces. C'est avec nos caprices, principes de notre dispersion intime, que nous isolerons des objets particuliers, que nous solidifierons nos tentations flottantes et vaporeuses. Nous ferons succéder, comme le demande Baudelaire, « aux ondulations de la rêverie, les soubresauts de la conscience ». Nous verrons que les saccades de la conscience déterminent des condensations sur place de la rêverie, de sorte que les premières concrétisations de la représentation visuelle se forment d'abord non pas où sont les objets dans la réalité même, mais où nous venons de les rêver. Dans le passage de la miniature aux choses comme dans le mouvement des caprices aux forces, nous trouverons ou bien de la matière ou bien de l'énergie pour gonfler nos plans et nos projets. Mais nous nous apercevrons bientôt que dans la zone moyenne où nos actions sont à la mesure des choses, la conscience finit par perdre sa variété et sa mobilité en même temps que l'univers perd sa totalité. Bergson a montré lumineusement que choisir c'est aussi être choisi, qu'accepter l'usage de la chose c'est aussi perdre l'usage de la conscience vraiment première. Pour lui cependant, cet esclavage de l'esprit aux choses laisserait des souvenirs

de liberté : par une sorte de reprise paradoxale, nous retrouverions dans le souvenir de nos actions toute l'essence de notre liberté ; nous garderions la conscience d'avoir choisi ; chaque action se présenterait dans le souvenir pur comme une action singularisée par un libre caprice ; il n'y aurait que la généralité des actions répétées qui nous enchaînerait comme des machines intellectuelles. Nous croyons pour notre part qu'il faut remonter plus haut pour trouver notre liberté pleine et radieuse ; il faut revenir aux premières formes de la rêverie subjective, aux moments gratuits des choix visuels, quand notre œil, à peine tenté, éveille un désir modéré, quand nous caressons du regard une image parmi des images et que nous sommes affermis sur cette position instable où nous pouvons tout saisir et tout dédaigner.

Acceptons donc ce balancement jusqu'aux extrêmes, depuis l'univers lointain et indifférent jusqu'au principe de nos volontés essentiellement déçues. Ne disons pas trop vite que la raison met le sceau de son unité sur le Monde, voyons plutôt comment l'esprit commence par briser la première image au gré des fantaisies d'appréhension. Nous verrons alors que la perception est plutôt anticipation que souvenir, qu'elle procède moins de l'excitant objectif que de l'intérêt subjectif, que la prospection suggestive domine l'inspection objective. D'ailleurs notre but est seulement de donner une mesure de l'empan métaphysique de la vision. Nous ne pouvons, dans un court article, explorer tout le trajet qui va de la miniature aux objets représentés. Un point cependant que nous voudrions faire ressortir, c'est qu'un métaphysicien ne peut se fixer dans la zone moyenne de la représentation sans de constantes références à la rêverie d'une part, à la fantaisie des caprices d'autre part. La représentation claire, c'est la représentation apprauvie, c'est le Monde décomposé, c'est la volonté enchaînée, double défaite de l'unité et de la diversité, compromis où la rêverie se décourage et où le jeu des possibilités épistémologiques s'amortit. Aussi, après avoir montré l'importance visuelle de la prospection, nous verrons comment les cadres d'une représentation claire et géométrique se remplissent et la soudaine profondeur que prennent les objets devant une attention redoublée quand on a pu y réintégrer assez de détails pour en achever la miniature.

\*  
\* \*

Pour bien saisir le passage de la rêverie visuelle à la vision objective, il faudrait réviser d'abord bien des idées préconçues relatives à la *disponibilité* sensorielle. En général, on imagine que l'énergie envoyée par l'excitant doit infailliblement se traduire par une sensation, de la même manière qu'une plaque photographique est nécessairement voilée dès que la lumière vient la frapper. On postule trop facilement que l'œil est un appareil toujours facile à mettre au point, toujours sensibilisé, toujours prêt à se régler sur les conditions objectives les plus mobiles. La théorie physique élémentaire de la vision est si claire qu'on a cru pouvoir en faire la base essentielle de la théorie physiologique. Enfin, entraîné de plus en plus par le démon de la simplification, on a cru trouver dans cette voie la réponse rapide à tous les problèmes psychologiques de la vision. Cette méthode d'explication matérialiste paraîtra bien fragile si l'on parcourt les beaux travaux consacrés par M<sup>lle</sup> Renée Déjean au problème psychologique de la vision. Nous ne pouvons en traduire toute la minutie scientifique, toute l'ingéniosité philosophique. N'en retenons que ce qui peut nous aider à explorer l'axe de la perspective visuelle.

Pour simplifier, laissons d'abord de côté tout ce qui a égard à la vision binoculaire, encore qu'il y aurait bien des remarques à faire sur le manque de fusion des deux impressions monoculaires qui n'ont ni la même intensité, ni les mêmes couleurs, ni les mêmes formes et qui peuvent recevoir des coefficients d'attention mobiles et différents. Alors la moindre observation personnelle ferait reconnaître les à-coups de la sensation. Il semble qu'il n'y ait que bien peu d'images qui soient fixées ou même révélées. L'appareil est bien ouvert, mais le photographe est distrait. L'énergie lumineuse peut bien toucher la rétine, mais elle n'est pas utilisée. Il est vain d'établir des correspondances homographiques entre l'objet et la sensation. Après sa longue enquête, M<sup>lle</sup> Déjean conclut : « Toute déduction directe de l'aspect spécifique de l'image, en partant de la modalité de l'excitant est impossible. »<sup>1</sup>

1. M<sup>lle</sup> Renée DÉJEAN. *Les Conditions objectives de la perception visuelle*, 1926, p. 155.

Une des preuves les plus frappantes de M<sup>lle</sup> Déjean, c'est que nous voyons de prime abord l'objet à la distance où nous le projetons plutôt qu'à la distance où il est réellement, ce qui prouve que la représentation se forme sur le site de l'imagination. Par la suite, il pourra y avoir une rectification plus ou moins exacte, plus ou moins rapide, mais nous commençons toujours par *essayer* l'objet à la distance où nous le projetons pour des besoins de *composition* générale. Il y a ainsi attraction d'un objet particulier à un tableau d'ensemble. Dans son *Étude psychologique de la distance dans la vision* (p. 124), M<sup>lle</sup> Déjean s'exprime ainsi : « Ce qui explique la vision à distance des images, ce sont les conditions psychologiques elles-mêmes qui déterminent la fixation à telle distance dans le champ visuel, l'activité prospective de l'esprit vers toutes les directions du champ visuel et en particulier vers telle distance, activité qui conditionne l'efficacité de l'excitant situé à distance. Les anticipations successives et de plus en plus exactes de la distance de l'excitant permettent, par des fixations de plus en plus adéquates qu'elles provoquent, d'obtenir des impressions rétinienne telle qu'elles donnent lieu à des images de plus en plus nettes, et perçues à une distance qui se rapproche de celle de l'excitant, à mesure que le point de fixation se rapproche de ce dernier. » On ne peut mieux prouver que le germe de la représentation (le point de fixation) ne relève nullement de l'excitant, mais bien des habitudes et des conditions psychologiques. Le germe de la représentation, avant de devenir un point précis, avant de se rapprocher du point réel, a été un point imaginaire situé au centre d'une rêverie ou d'un souvenir. Les choses apparaissent d'abord où on les guette, on ne les place que lentement où elles sont. Si, pour des raisons générales et variées, l'esprit se trompe dans l'anticipation de la distance, il y aura une erreur dans la fixation, mais pas nécessairement dans la solidité de cette fixation. Toutes les données rétinienne pourront fort bien se condenser autour du point imaginaire primitif, ce qui prouve que l'image en tant qu'ensemble est une construction de l'esprit et que l'imagination supplée facilement aux insuffisances de la perception.

Sans doute on a dit depuis longtemps que pour bien voir, il fallait regarder ; mais il semblait aller de soi que pour bien regarder, il fallait nécessairement fixer les regards à la distance où se trouve

effectivement l'objet examiné. En cela, on mésestimait la faculté de reporter à des distances variées les impressions rétinienne. Dans le guet, dans la surveillance attentive, on peut dire qu'on regarde un objet absent. Si l'attention immobilise bien le regard, sur cette immobilité viendront s'ancrer les images les plus fugitives, se réunir les indices les plus disparates. Il suffit de regarder avec persistance une image floue pour suivre à l'œuvre l'action réalisante de l'attention qui finit toujours par mettre des lignes fermes sous la pénombre. La netteté dans l'attitude prospective refait une netteté à l'image brouillée.

La grandeur apparente des images ainsi fixées en des points qui diffèrent de la position exacte de l'excitant est naturellement modifiée. M<sup>lle</sup> Déjean en donne la preuve en se servant des images consécutives (*loc. cit.* p. 97) « si, après avoir obtenu une image consécutive d'un objet lumineux ou éclairé quelconque, on fixe un point plus éloigné que celui où était l'excitant, on voit l'image apparaître au point fixe et avec des dimensions plus grandes. Si on fixe plus près, on voit l'image se rapprocher et prendre des dimensions plus petites. » L'avantage de l'expérience par les images consécutives, c'est de nous permettre de décomposer dans le temps le complexe excitation-sensation, d'en séparer les deux éléments. Dans ce gonflement de l'image alimentée par l'énergie d'un excitant prochain mais reportée à une distance plus éloignée, on saisit bien l'influence de la prospection. La prospection ne renvoie pas purement et simplement un simulacre, un résumé empirique ; elle refait une image aussi complète que possible en essayant de la mettre d'accord avec une composition générale. Le plus souvent, elle travaille sur le canevas qui lui est offert par la vision passive. Elle prend ses prétextes dans la rêverie visuelle et à moins d'un soubresaut de la conscience, d'un soudain caprice de l'imagination, elle localise longtemps de véritables sensations dans le plan même où elle a commencé sa construction plus ou moins imaginaire. Nous avons une très grande liberté pour déplacer les objets représentés sur l'axe de la vision, mais nous avons aussi une nonchalance non moins grande qui nous empêche souvent de déranger ce qui a trouvé place dans un tableau général. Si on nous laisse à notre vision tranquille et rêveuse, nous dessinons lentement et sans fin toute notre vie sensible sur la toile de fond en une miniature tolérante.

\*  
\* \*

En nous bornant jusqu'ici à des remarques générales sur la vision monoculaire, nous avons été obligé de laisser de côté bien des facteurs qui agissent efficacement dans l'exploration de la profondeur. Essayons maintenant, en restant encore dans le domaine strictement visuel, de caractériser d'un peu plus près notre expérience de la profondeur. M. C. A. Strong a fixé dans un récent article, les traits essentiels de cette expérience. Comme il le dit très bien : « En analysant la vision, la première chose qui frappe est que la profondeur est donnée, pour ainsi dire, en des termes qui diffèrent de la longueur et de la largeur : la longueur et la largeur sont colorées, tandis que la profondeur ne l'est pas <sup>1</sup>. » C'est là une remarque qu'on pourrait croire anciennement connue en se reportant aux traités de psychologie classique. Mais à bien y réfléchir, on s'aperçoit qu'elle apporte une vérité beaucoup plus fine. En effet, si la psychologie classique a fait la preuve de l'origine musculaire de la sensation de profondeur visuelle, elle s'est trop pressée en affirmant que la vision rectifiée par la sensation des contractions musculaires donnait une représentation stéréologique complète. Il s'en faut de beaucoup que l'amalgame visuel et musculaire soit fortement réalisé. La couleur ne s'approche jamais de nous ; elle est toujours comme aérienne, posée sur les objets comme une lumière projetée ; les objets nous l'apportent sans doute quand ils viennent à nous, mais ce n'est pas la vision colorée qui nous renseigne sur ce voyage. Nous ne réagissons pas à la couleur, mais seulement à des objets qui portent la couleur comme par surcroît et à propos desquels nous mettons en jeu une vie musculaire. La profondeur est originellement un *blanc*, un vide ; elle reste un blanc. Je ne puis réagir physiquement au bleu et au rouge par des impressions spécifiques. Cette réaction est nécessairement une action, c'est une action musculaire, instruite par des sensations. Si le Monde n'était que coloré, s'il était *vision purement visuelle*, miniature pure, je ne réagisais pas, je ne *représentais* pas, je continuerais à penser sur le plan de la rêverie, sans

1. STRONG. Distance and Magnitude. Apud *Essays on the Natural Origin of Mind*, 1930, p. 41.

jamais connaître l'hostilité des choses. Dès qu'à la miniature succède la représentation, il y a voyage et manœuvre des objets sur l'axe de la vision. C'est ce qu'a bien vu M. Lavelle : la distance est « donnée dans la perception même... comme la condition sans laquelle aucune autre image n'apparaîtrait <sup>1</sup>. »

\*  
\* \*

Voici alors, saisis dans leur germe, les éléments de la représentation. Ces éléments sont de deux espèces bien différentes qu'on néglige souvent de distinguer. Ce sont les sensations musculaires de l'accommodation et les sensations musculaires qui accompagnent la vision binoculaire. Nous laissons de côté bien entendu, dans cette courte étude, toute l'éducation sensorielle, obtenue par la coopération de la main, du toucher, de la mobilité générale du corps humain.

On se rappelle sans doute que la distinction des deux réactions musculaires n'avait pas échappé à Henri Poincaré. Sur ce thème, il a écrit quelques pages rapides mais pénétrantes. Il avait d'abord reconnu que l'espace visuel complet n'est point isotrope, puisqu'il n'a pas les mêmes propriétés sur un plan frontal et sur l'axe de la profondeur. Mais, du fait même que la profondeur nous est révélée par deux sensations musculaires différentes, ne pourrait-on aller jusqu'à dédoubler cette dimension ? « sans doute, dit Poincaré <sup>2</sup>, ces deux indications sont toujours concordantes, il y a entre elles une relation constante, ou en termes mathématiques, les deux variables qui mesurent ces deux sensations musculaires ne nous apparaissent pas comme indépendantes. » Il estime qu'il y a toujours synchronisme entre la sensation de convergence binoculaire et la sensation d'accommodation. « Si deux sensations de convergence A et B sont indiscernables, dit-il encore, les deux sensations d'accommodation A' et B' qui les accompagneront respectivement seront également indiscernables. »

« Mais c'est là, ajoute plus loin Poincaré, pour ainsi dire un fait expérimental ; rien n'empêche *a priori* de supposer le contraire, et si le contraire a lieu, si ces deux sensations musculaires varient

1. LOUIS LAVELLE. *La perception visuelle de la profondeur*, p. 18.

2. HENRI POINCARÉ. *La Science et l'hypothèse*, p. 71, 72.



indépendamment l'une de l'autre, nous aurons à tenir compte d'une variable indépendante de plus, et l'espace visuel complet nous apparaîtra comme un continu physique à quatre dimensions. C'est là même, ajouterai-je, un fait d'expérience *externe*. Rien, n'empêche de supposer qu'un être ayant l'esprit fait comme nous, ayant les mêmes organes des sens que nous, soit placé dans un monde où la lumière ne lui parviendrait qu'après avoir traversé des milieux réfringents de forme compliquée. Les deux indications qui nous servent à apprécier les distances, cesseraient d'être liées par une relation constante. Un être qui ferait, dans un pareil monde, l'éducation de ses sens, attribuerait sans doute quatre dimensions à l'espace visuel complet. »

Or est-il besoin de faire des suppositions d'ordre réaliste pour atteindre le dédoublement entrevu par Poincaré ? La synergie musculaire relative à la vision est-elle si forte qu'on puisse parler d'une relation constante entre les deux sensations de profondeur ? Bien au contraire, il nous semble que les deux sensations peuvent être séparées, car elles sont d'essences différentes.

Prenons d'abord les muscles de la vision binoculaire. Ils sont de même espèce que les muscles qui nous permettent d'explorer visuellement le champ spatial en hauteur et en largeur. En levant les yeux, en les tournant à droite, à gauche, je puis parcourir du regard tout un plan frontal. En faisant converger plus ou moins les yeux, la direction de la profondeur est parcourue. Sans doute le plus souvent ce dernier mouvement est accompagné du processus d'accommodation. Mais il s'en faut de beaucoup que cet accompagnement soit constant. En tout cas il n'est pas durable. Prenons un objet assez petit, une lettre d'imprimerie par exemple, approchons la feuille de manière à distinguer cette lettre dans son ensemble. Une certaine synergie réunira les deux appareils musculaires. Mais sans rien changer à la position des yeux, essayons de percevoir des détails relatifs à la lettre, quelques bavures d'imprimerie par exemple, nous nous rendrons compte alors que l'accommodation a encore quelque chose à faire, que notre attention tend davantage nos muscles d'accommodation. Nous pourrions dire que le quantum musculaire d'accommodation est bien plus petit que le quantum musculaire de convergence. Il n'y a pas parallélisme entre l'accommodation fine et la convergence d'ensemble. Du point de vue mus-

culaire, on pourrait dire que les sensations d'accommodation s'intègrent dans les sensations de convergence, exactement comme un détail extérieur s'intègre dans l'objet extérieur qu'il singularise. Des yeux convergents peuvent rêver ; des yeux accommodés sont forcés de penser et de vouloir. Les yeux convergents sont tirés par les muscles « doux » des anciens. Ce sont les muscles des yeux doux, de l'offrande de soi, du rêve encore devant un visage rapproché ! Les yeux accommodés sont les yeux interrogateurs, inquisiteurs, à l'affût du détail révélateur. La pensée et le doute sont passés par là !

A cette thèse, on objectera que l'attention ne se partage point, et qu'à sa première tension tout l'appareil de la vision marche synchroniquement. En réalité, il se décroche tout entier dans un seul instant, mais il est facile d'éprouver que la tension d'accommodation est bien plus brève, qu'elle est bientôt touchée par un *désintéret* dès qu'on a reconnu extérieurement l'objet distingué. La tête et les yeux restent immobiles, mais déjà l'esprit est ailleurs, car l'esprit, avant tout, est solidaire des plus petits muscles. Quand les petits muscles ne sont plus intéressés, la vie intellectuelle s'efface. Le seul pragmatisme légitime, c'est celui qu'on pourrait relier aux sensations d'accommodation ou à des sensations de finesse similaire. A mesure que l'effort réclame des masses musculaires plus grandes, la lumière intellectuelle s'enténèbre. Le pragmatisme est donc condamné à comprendre le monde à l'aide d'impulsions musculaires fines et non point à l'aide de développements musculaires. En fait, l'intégration des détails qui ajoutent à la perception générale se fait par à-coups, en mesure avec les impulsions minuscules, comme c'est le cas pour les efforts d'accommodation.

En résumé, on n'intègre pas les détails par les mêmes mouvements musculaires qu'on aperçoit les détails de prime abord. Mais alors, si la synergie peut être rompue, si elle est éphémère, si ses conséquences spirituelles divergent avec la décomposition des vecteurs musculaires, ne faut-il pas conclure avec Poincaré que nous tenons là effectivement le prétexte d'un espace visuel à quatre directions ?

Cette *quadruple racine de l'objectivation spatiale* est d'ailleurs susceptible d'un développement évident. En somme, le dédoublement de la « dimension » de l'axe visuel correspond à deux expé-

riences différentes : la *profondeur* et l'*approfondissement*. On se tromperait si l'on voulait voir dans l'approfondissement un développement de la profondeur, une application plus fine d'un processus général. Cet « approfondissement » ouvre vraiment la quatrième dimension ; passé le seuil métaphysique, c'est une dimension infinie pour laquelle on ne peut pas plus concevoir de borne que pour toute autre dimension. *A l'intérieur* du point symbolique des trois dimensions cartésiennes s'ouvre alors une perspective interne ; tout objet a une extension interne qui s'ajoute à l'étendue externe. Par l'accommodation, nous mettons en ordre un emboîtement des détails. Cet ordre linéaire d'implication est de toute évidence une occasion séparée de multiplicité suffisante pour constituer une dimension. Dans ses cours de Physique mathématique, Boussinesq tentait toujours de rendre intuitif tout recours à un espace à quatre dimensions ; il proposait souvent d'attribuer une qualité différenciable au point géométrique ordinaire. L'intuition que nous suggérons n'est pas éloignée de cette qualification intime. Elle revient à attribuer une intensité au point de l'espace à trois dimensions. Mais cette intensité mesurée par la tension des muscles de l'accommodation est sans doute la moins métaphorique de toutes celles qui ont été proposées. C'est, dans toute l'acception du terme, une intensité, et c'est le regard lui-même qui en donne l'expérience. Un regard *pénétrant* n'est point seulement un regard bien adapté aux dimensions géométriques extérieures. Il descend dans une intimité objective et dessine par son effort *une forme a priori de l'intensité*.

Une telle méthode revient à prendre toute intensité comme une dimension ; il ne serait d'ailleurs pas difficile de prouver que notre connaissance énergétique de l'espace est connue également par une ordination d'efforts. Il n'y a pas de connaissance vraiment placide. Si d'habitude nous nous contentons du complexe des trois dimensions, c'est parce que le champ de pesanteur est peu variable et que les trois dimensions sont échangeables. En fait, toute adjonction d'une intensité nouvelle pour produire une quatrième dimension déroge bien davantage à ce pouvoir d'échange ; cette adjonction peut donc paraître artificielle et difficile et nous revenons naturellement à l'espace des intensités faciles, à l'espace des solides géométriques appréhendés sans grande peine, et même à l'espace

des miniatures projetées dans les lointains inaccessibles parcourus des yeux avec un minimum d'effort.

Il suffit d'ailleurs d'avoir assisté aux expériences sur les anaglyphes pour comprendre ce qu'est un espace visuel *sans intériorité*, reconstruit simplement sous la forme mutilée de l'espace à trois dimensions. Les anaglyphes sont, comme on le sait, des illusions organisées dans un plan. Par le mouvement relatif d'images coplanaires, ils donnent l'illusion d'un mouvement en profondeur. Mais ils manquent précisément de la dimension d'approfondissement. Le double dessin dont ils procèdent est toujours plus ou moins schématique ; la sensation n'est reconstruite que dans l'espace externe ; il suffit de *s'intéresser* à un détail pour voir l'illusion s'effacer. D'habitude, lorsqu'on suit des yeux un projectile, on se contente des sensations plus grossières de la vision binoculaire ; c'est pourquoi les anaglyphes réussissent si bien à traduire sur un plan le jet en avant d'un projectile. Il suffit alors de fermer un œil pour que tout s'arrête et pour qu'on aie immédiatement la preuve — par ailleurs si évidente — que l'accommodation est naturellement réfractaire aux illusions propres à la vision binoculaire.

C'est donc l'approfondissement qui redresse les fautes de la profondeur. Tel nous paraît encore être le cas dans la rectification de l'illusion de Sinsteden. On sait que Sinsteden, voyant la miniature lointaine d'un moulin à vent tournant sur le ciel gris, put, au gré de son caprice, voir tourner les ailes de gauche à droite aussi bien que de droite à gauche. Au principe de cette illusion il y a une confusion dans la profondeur : étant donnée la distance, l'observateur ne peut distinguer quelle est l'aile la plus éloignée. Si l'observateur imagine l'aile de gauche comme la plus proche, en s'élevant cette aile traduit un mouvement dextrogyre. Si au contraire, l'observateur imagine l'aile de gauche comme la plus éloignée, en s'élevant cette aile traduit un mouvement sinistrorsum. Il suffit d'un clin d'œil et d'un peu de liberté dans l'imagination du spectateur pour faire rétrograder les ailes. Voici alors l'unique moyen de rectification : si nous pouvons intégrer un détail sur la miniature, fixer par exemple une fenêtre sur le bâtiment du moulin, aussitôt cet approfondissement de l'image réduit la liberté d'interprétation. Nous donnons alors un relief d'ordre représentatif, d'ordre intellec-

tuel, à l'objet lointain et tout rentre dans la loi naturelle. Comme le dit très bien M. J. Paliard <sup>1</sup> dans un bel article sur l'*Illusion de Sinsteden*, « les conditions intellectuelles, qui nous font créer la profondeur, utilisent, dépassent et dissimulent tout ensemble les conditions de motricité auxquelles elle se surajoutent. »

Il faut cependant remarquer que les conditions intellectuelles qui interviennent vraiment dans la vision restent en rapport étroit avec les expériences musculaires complexes des sensations visuelles. On s'abuserait si l'on donnait à l'activité intellectuelle une action positive et formatrice dans le domaine d'une expérience aussi primitive que la vision. Quelle que soit notre liberté spirituelle dans le règne des conceptions abstraites, il n'en est pas moins vrai que c'est avec la rétine qu'on imagine. On ne peut pas transcender les conditions rétinienne de l'imagination. L'esprit peut bien briser des images, interrompre des efforts. Il peut bien aussi préparer tout un monde de constructions abstraites. Mais quand il voudra retourner vers des compositions réelles et imagées, il lui faudra reprendre le canevas fondamental sur lequel travaille sans hâte la rêverie, en savourant le fruit défendu des hallucinations lilliputiennes.

Gaston BACHELARD.

1. *Revue philosophique*, mai 1930, p. 379.

## LES PARTICULES, LEURS FONCTIONS LOGIQUES ET AFFECTIVES <sup>1</sup>

On ne saurait examiner la nature des particules sans toucher à la question plus générale des parties du discours. Le procédé qui conduit à fixer ces dernières détermine d'emblée ce qu'on entendra par particules. Quand on établit quelle place elles occupent dans l'ensemble des catégories grammaticales, quelles différences spécifiques les séparent des autres mots, on a déjà commencé à les éclaircir elles-mêmes.

Il semble certain que, pour distinguer les catégories de mots, un critérium morphologique ne suffit pas, surtout dans l'état où sont les langues modernes. La division ne peut se faire sans l'aide d'un point de vue sémantique ou fonctionnel. C'est ainsi que nous rangeons les catégories d'après des valeurs d'autonomie ou de dépendance. Les termes les plus indépendants — ils équivalent au besoin à la phrase — sont les substantifs et les verbes, entre qui il est difficile d'établir une priorité. Est moins autonome l'adjectif qui vient déterminer le substantif, et l'adverbe, qui se joint à l'adjectif ou au verbe. Différant par leur degré d'indépendance, ces quatre groupes sont solidaires ; ils forment un système dans lequel chacun a pris sa place fixe. Du plus indépendant, qui est le substantif, la série monte (ou descend) vers le terme dont la dépendance est du premier degré, l'adjectif, pour aboutir à l'adverbe dont la dépendance est du second degré puisqu'il détermine à son tour l'adjectif. Nous voilà peu éloignés du principe des trois rangs formulé par M. Jespersen : sa classification prend pour base, non pas les rapports statiques entre les notions que représentent les groupes de mots, mais plutôt le rôle que ceux-ci sont capables de tenir dans le langage concret, dans la phrase.

1. Communication faite au *III<sup>e</sup> Congrès International des Linguistes*, tenu à Rome, en septembre 1933.

L'autonomie du substantif est en accord avec son apparence extérieure : à l'unité du mot correspond l'indépendance (du sens, la capacité de figurer comme phrase. Chez l'adjectif, il y a déjà plus de tension entre l'apparence d'indépendance et la fonction sémantique : on ne peut pas voir s'il a besoin de se joindre au substantif pour fonctionner. Il en est de même pour l'adverbe. Mais nulle part l'antagonisme entre l'apparence indépendante et la fonction n'est aussi fort que dans les particules. A cause de leur sens on les a déjà appelées « mots vides ». Ce terme serait certainement exagéré s'il voulait dire que les particules sont des mots dépourvus de tout sens ; il serait même contradictoire, l'unité phonique qui s'appelle mot ayant un sens par définition. Et, en effet, la particule, comme les mots des autres catégories, a un sens, ce qui implique qu'elle se combine avec d'autres éléments pour faire un tout. La question est de savoir quel est le rôle sémantique de la particule, une fois qu'il est évident que ce rôle est assez particulier. Plus précisément, la particule est-elle, comme les autres mots, un terme qui détermine d'autres éléments de la phrase ? ou est elle plutôt déterminée par ces éléments ? ou n'est-elle ni l'un ni l'autre ? La réponse est de nature à faire ressortir le caractère spécifique de la particule : c'est un mot qui ne détermine pas un autre mot et n'est pas déterminé par d'autres mots ; il détermine un ensemble de mots d'une complexité qui peut s'accroître à volonté. Caractère presque négatif, car déterminer un ensemble de mots c'est les influencer sans les déterminer individuellement. A ce genre d'action déterminante répondent deux propriétés de la particule : 1° son sens souvent vague, plus aisément senti que discerné de l'ensemble, et 2° le fait qu'à son tour elle subit plus l'influence du contexte que les autres catégories de mots.

La particule a donc un sens immédiatement aperçu qui imprègne la phrase entière, mais qui est rigoureusement limité à la signification du discours. Voici encore un trait caractéristique, qui explique l'impression de vide que produit la particule : son sens paraît nul quand on demande à quel élément de la réalité dénotée par le discours elle correspond ; il apparaît aussitôt que, dégagé de ce rapport, on se rend compte de la différence entre sa présence ou sa suppression dans la phrase. Par contre, les catégories du substantif, de l'adjectif, du verbe et de l'adverbe nous mettent en contact avec

la réalité. En les employant, nous nous tournons vers les choses, les qualités, les événements, et ce que nous avons à dire aura un contenu substantiel dans la mesure où ces catégories seront utilisées. Le vocabulaire de la langue nous présente les réalités dans leurs formes linguistiques que nous n'avons pas à forger, mais que nous pouvons employer en les combinant, et ces combinaisons sont notre œuvre personnelle, dont nous sommes individuellement responsables, les éléments de la réalité nous étant fournis par la langue.

Les particules sont donc des mots qui n'enferment pas le réel ; ce sont des instruments, mis à notre disposition par la langue pour enfermer en elle de la réalité dans la mesure de nos moyens. Prises en ce sens large, les particules embrassent les prépositions et les conjonctions, certains adverbes — à l'exclusion de ceux qui ont un contenu réel — l'article et le pronom. Tous ces groupes expriment non pas des choses réelles, telles qu'on les imagine en elles-mêmes, mais leur rapport à celui qui parle. Celui-ci, s'il ne crée par les choses, leur attribue cependant des rapports et leur donne du relief à l'aide des instruments que sont les particules. Par exemple, tout ce qui est démonstratif, que ce soit un pronom ou un adverbe (*il, autre, le, ici, alors*), rattache l'objet du discours à celui qui parle. D'après son sens concret, *il* présente autre chose dans chaque situation, il peut signifier la chose qu'on a devant les yeux, ou ce qui a déjà été désigné. Dans un cas il tient son sens de la perception, dans l'autre de la mémoire. Il n'en va pas autrement d'*ici, là-bas, y, en*, etc. En renvoyant à la perception, le mot *il* invite l'auditeur à se former lui-même un concept de la réalité dont il s'agit ; en rappelant un concept déjà mentionné, il joue un rôle purement évocateur, le concept en cause lui demeurant entièrement extérieur. L'étendue de la fonction évocatrice peut beaucoup varier : *il* évoquera une chose, une personne ou tout état de chose. *Cela* également. Sous ce rapport, la parenté entre *cela* et *alors* saute aux yeux. Quand on dit *alors* on évoque quelque chose d'antérieur, pour continuer. Ainsi également des particules *puis, avant, ainsi*, etc.

La valeur des particules est donc aussi immédiate que vague. Leur emploi découle de circonstances extérieures à la langue et exceptionnellement favorables. Les particules servent ou bien à

joindre un contenu déjà pensé à la réalité immédiate, ou bien à rattacher la pensée présente à la précédente.

La fonction logique des particules dont nous venons de parler est inférieure à celle des mots qui expriment des concepts et se réfèrent au réel. La réalité immédiate vers laquelle nous dirigent les mots vides reste trop restreinte aux yeux et aux sens pour que la connaissance qu'elle fournit puisse être objective. Les particules, se présentant comme des mots de qualité logique inférieure, tirent de là le nom de mots accessoires. Cette dénomination est en accord avec la théorie classique de la phrase, qui ne reconnaît que le sujet, le prédicat et les compléments. Cependant, dans un certain groupe de particules, leur sens instrumental et relationnel a été remplacé par une supériorité abstraite, grâce à laquelle la particule a pu prendre le pas sur le contenu de la phrase. Loin d'être un mot accessoire, qui ne se classe pas parmi les composantes du contenu, elle domine dorénavant les rapports de la phrase jusque par delà ses limites. C'est la transformation de l'adverbe en conjonction.

Le procédé qui a promu la particule au rôle de conjonction a été très simple. C'était la simplicité d'une grande invention. C'est par une sorte d'inversion que, 1<sup>o</sup> le sens premier de la particule a pu être haussé jusqu'à un contenu conceptuel et, 2<sup>o</sup> que, soudées par la particule, deux phrases juxtaposées sont devenues une seule phrase en deux parties, la phrase composée. La particule muée en conjonction ne joint plus une phrase à n'importe quelle autre : elle exprime synthétiquement le rapport de deux phrases-parties. Ce rapport est constitué par la conjonction, en même temps que celle-ci est déterminée par lui. La particule dont le sens était préalablement vague, en est en quelque sorte précisée et intellectualisée. Son sort est tellement lié à celui des phrases qu'elle combine, que souvent elle apparaît dans chacune de ces phrases. C'est la particule à double forme du type latin *tum cum*, *tam quam*, etc. Prises à part, ces formes corrélatives ont le même sens, elles s'impliquent mutuellement, *tum* étant toujours associé dans la pensée à un certain *cum*, et ce dernier ne pouvant être imaginé sans le *tum* corrélatif. Mais ces particules jumelles se métamorphosent, quand elles soutiennent la phrase composée, où chacune est déterminée par un autre contenu. Ainsi la phrase composée,

et qui peut s'étendre indéfiniment sans en perdre son unité, est le plus haut produit de la langue constructive. Elle n'y serait pas apparue si des particules primitives et logiquement inférieures n'étaient pas parvenues à fournir le schéma intellectuel d'une pensée plus riche.

La métamorphose de certaines particules en conjonctions consiste donc dans l'intégration de la particule, d'abord détachée du reste de la phrase, dans un nouvel ensemble qui, de deux phrases légèrement associées, a fait une unité contenant deux phrases-parties. La même intégration a eu lieu pour d'autres particules, mais nulle part le bénéfice intellectuel ne va aussi loin. On sait que l'adverbe de lieu et de temps, originairement juxtaposé en pur adjoint aux éléments composant la phrase, a, lui aussi, gagné plus d'importance en devenant préposition, c'est-à-dire en se laissant déterminer par les éléments qui en étaient capables. La préposition, issue de l'adverbe local n'ayant qu'un sens immédiat, s'est ainsi rapprochée des éléments conceptuels de la phrase. Et c'est encore la même intégration qui a lié le pronom démonstratif au substantif et à l'adjectif, au verbe même, pour produire l'article défini. Bien plus que le démonstratif dont il est sorti, l'article défini est devenu le soutien conceptuel du substantif. Lui aussi, après sa métamorphose, l'emporte d'autant plus sur les catégories conceptuelles qu'il leur était inférieur quand il était encore limité à la situation concrète. L'article est plus abstrait et de plus haute valeur conceptuelle que les concepts qu'il détermine. Bref, partout dans le domaine des particules, nous voyons des mots imprécis, dépendant d'une situation extérieure au discours, de fonction immédiate et vague, devenir les directeurs abstraits et formels des contenus mêmes à l'ombre desquels ils avaient fonctionné originairement. — Voilà donc ce que nous entendons par la fonction logique ou ascendante des particules.

Avant d'aborder l'autre direction de leur évolution sémantique, le rôle affectif qu'elles reçoivent, arrêtons-nous à situer de nouveau les particules dans l'ensemble des catégories de mots. Abordons la question de leur importance par le biais du nombre et de la fréquence. Quand on considère les particules d'un point de vue numérique, on est frappé par l'exiguïté de cette catégorie dans toutes les langues. La grammaire en témoigne quand elle traite

des noms, des verbes, et même des numéraux par modèles et exemples, alors qu'elle expose les pronoms, l'article, les adverbes et les conjonctions mot par mot. Cette exigüité frappante se retrouve dans toutes les périodes historiques des langues connues. En d'autres termes, on la rencontre partout et toujours. Aussi l'expansion de cette catégorie paraît-elle toujours très limitée. En revanche, les mots qui en font partie se montrent capables d'importants changements sémantiques, tout en étant stériles quant à la composition et à la dérivation. La plupart des particules se distinguent formellement des autres parties du discours par leur refus d'accepter la déclinaison ou en acceptant tout au plus une déclinaison irrégulière. Historiquement, le bloc des particules se dresse toujours à part, il est lent à se transformer, et peu de mots d'autres groupes peuvent s'y incorporer. En revanche, les particules refusent de fournir le corps étymologique pour la formation de nouveaux noms ou verbes. Peu de transition, peu d'interpénétration. Notre groupe se présente donc comme une catégorie raide, très circonscrite, peu sujette aux changements, peu encline à s'étendre ; extérieurement, elle est le moins abondant des groupes de mots. Il serait pourtant faux d'en conclure que les particules sont des mots rares. Ce qui est au deuxième plan dans la langue prise en tant que système abstrait, n'occupe pas nécessairement la même place dans le langage. Au contraire, il y a une certaine opposition polaire entre l'aspect d'une catégorie dans la langue et celui qu'elle prend dans la parole. Dans le système abstrait qu'est le vocabulaire, le nombre des substantifs est très grand et même illimité : on en emploie parfois dont on ne saurait affirmer qu'ils ont été antérieurement usités. Dans la parole, qui est la réalité immédiate de l'usage concret, on perçoit toujours d'autres substantifs, et il est nécessaire que, par suite du nombre des substantifs existants, plusieurs en soient entendus très rarement et risquent d'être oubliés. Donc, d'un côté, la mémoire oublie forcément des substantifs en usage, d'autre part on en emploie sans discerner s'ils existaient déjà, si on les crée pour les besoins du moment, ou si d'autres les ont créés plus tôt. Pour les particules il n'en est pas ainsi : leur petit nombre les rend toutes précieuses et, par conséquent, dans l'usage concret il n'y a ni oubli, ni création. Les particules ne se créent pas comme on dérive et compose des substantifs,

des adjectifs ou des verbes : elles s'appliquent. Le système fermé qu'elles forment n'admet pas d'innovation. Un substantif créé pour l'occasion peut être compris et même apprécié, une particule d'invention personnelle serait écartée. En outre, malgré leur petit nombre, l'usage des particules n'est pas rare du tout. Presque chaque phrase en présente. Si la théorie courante de la phrase ne les mentionne pas comme éléments, c'est qu'elle tient à s'accorder avec une tradition logique, qui voit dans l'unisson du sujet et du prédicat le comble de l'activité logique. C'était gagner quelque chose quand la psychologie des structures parvint à concevoir la phrase, non comme une unité qui résulte de la combinaison de ses éléments, mais qui la précède. Malheureusement, la conception des structures s'est arrêtée là. En prenant la phrase pour l'unité absolue, le structuralisme a sacrifié sa fécondité ; sur un plan supérieur, il est retombé dans l'erreur atomistique qu'il prétendait avoir supprimée. La phrase n'est pas l'unité absolue, elle n'est que l'unité des éléments qui la composent. Et il n'est même pas vrai que tous les éléments de la phrase tiennent leur rôle de cette unité. Il y a les particules pour nous avertir que la phrase n'est pas suspendue en l'air. En se dérochant à la découverte de leur place dans l'analyse de la phrase isolée, les particules marquent justement une dépendance à laquelle la phrase est sujette à son tour, et qui la fait concevoir comme l'élément d'un tout où elle occupe une place analogue à celle des mots dans sa propre unité. L'analyse des facteurs composant la phrase reste embarrassée devant les petits mots *mais*, *puis*, *bien que*, etc. qui ne contribuent aucunement à édifier l'unité de la phrase, tout en ne laissant pas de l'influencer dans son ensemble. Qu'est-ce que la particule sinon le signe sensible d'un rapport qui dépasse l'unité de la phrase ?

La particule qui joint deux phrases fait que l'une d'elles — dont l'unité n'est donc pas fermée — étend son domaine au-delà de ses limites, l'autre phrase n'étant pas davantage une unité assez autonome pour repousser l'élément qui rappelle sa dépendance d'un ensemble plus vaste. La vue structuraliste risque donc d'instituer un nouvel atomisme si elle s'arrête à la phrase comme à une dernière ou absolue unité d'expression. La phrase elle-même apparaît en réalité comme un élément d'un tout qui est une pensée se développant en une suite d'unités subordonnées. Plus la pensée

allie l'unité de direction à la complication du détail, plus y sont de rigueur les particules qui joignent entre elles les unités subordonnées, et plus les particules sont indispensables pour marquer les articulations de cette pensée, dont l'organisme intégral dépasse les parties. Évidemment, le dynamisme de la pensée peut se borner à ne produire qu'une seule phrase. C'est le cas minimum ; et, là même où il se présente, le produit linguistique n'atteint pas l'horizon de la pensée, car une atmosphère enveloppante demeure inexprimée. Plus fréquente est par nature la pensée qui s'exprime en une suite de phrases. C'est un fait qui n'éclaire pas seulement la nature de la pensée même ; il y a des particules pour démontrer que la pensée, qui déborde les unités engendrées par elle, ne laisse pas de trahir son activité synthétique dans la langue. Concluons-en que les particules ont une valeur éminemment logique et que la science logique elle-même aurait tort de se borner aux rapports de sujet à prédicat que lui suggère l'analyse de la phrase ; car ce serait oublier ce qu'il y a de vraiment mobile et créateur dans la pensée, les signes de son activité déposée dans les petits mots *comme, donc, car, parce que, puisque, etc.*

Mais la fonction logique des particules n'est pas la seule qui leur appartienne. Elles ont un autre emploi qui suit un sens inverse : l'usage émotif et affectif. Il est parfaitement vrai que le vocabulaire des mots de contenu conceptuel n'est pas le seul apte à l'expression des choses objectives : il y a des éléments émotifs dans le vocabulaire des catégories de la réalité. Quand par exemple, on qualifie une chose, il est souvent impossible de détacher cette qualification de l'état où se trouve celui qui l'énonce. Quand on dit d'une chose qu'elle est *horrible* il est impossible de ne pas participer, ne serait-ce que très superficiellement aux sentiments dont ce mot est le signe. Remarquons toutefois que l'histoire des mots affectifs révèle en bien des cas une origine non-affective. En faisant l'étymologie on retrouve un noyau objectif de réalité dans l'enveloppe émotive. Mais le plus curieux, c'est que les particules, de nature si raide et si abstraite, se prêtent à un usage affectif auquel il vaut la peine de s'arrêter. Donnons quelques exemples de ce fréquent phénomène : 1) le pronom personnel *il* ou *elle*, désignant sans la nommer une personne présente ; les interrogatifs *qui, comment* etc., exprimant, non pas une véritable question, mais

la colère ou l'énervement qui peuvent accompagner une constatation ; 2) l'usage de *mais* dans la phrase exclamative (*mais non !*) ou dans une exclamation qu'aucun contexte ne précède (*mais Monsieur !*). De même à côté du *donc* à valeur éminemment logique, il y a un *donc* signe d'impatience. A côté du *pourquoi* informateur, il y a un *pourquoi* qui marque le mécontentement, l'opposition. La négation *non* admet un autre emploi, expression de l'étonnement ou de l'incrédulité. Même les particules exprimant des rapports aussi impersonnels que les adverbes de temps se chargent à l'occasion d'un sens affectif : *enfin* peut marquer l'impatience assouvie, *toujours* peut prendre un sens presque momentané et très contraire à son habituelle valeur logique. *Plutôt* prend souvent le sens d'une objection polie. Ici se range aussi l'emploi de *mais* au sens émotif : *mais non, mais oui*.

Comment expliquer cette propension de la particule à doubler son rôle ? Faut-il partir du sens affectif pour en voir sortir par évolution le sens logique, ou bien faut-il procéder inversement ? Je crois que pour comprendre la sphère affective en matière de linguistique, il faut se fonder sur la langue prise comme instrument de la raison. Sur cette base, le sens affectif apparaîtra comme une complication du langage rationnel. Éclaircir ainsi la métamorphose qui rend affectif le langage rationnel — phénomène qui se produit à chaque instant autour de nous — c'est contribuer à la connaissance de l'affectivité même. Bien entendu, le philologue se gardera de vouloir remplacer le psychologue en cette matière. La linguistique étudiera les rapports entre la pensée rationnelle et l'affectivité pour autant qu'ils s'expriment dans le langage, non telles qu'elles sont en elles-mêmes comme états ou dispositions psychiques. La seule supposition qui autorise le linguiste à prendre part à cette recherche, c'est qu'il y a projection des sphères affective et rationnelle dans le langage et que cette projection permettra de retracer jusqu'à un certain point le dessin original. L'idée que le linguiste se formera de l'affectivité sera donc exclusivement inspirée des seules données linguistiques. Voici quelques traits que semble trahir la projection des deux directions de la vie consciente dans la langue. L'affectivité ne saurait exister à l'état pur, sans l'accompagnement de quelque facteur intellectuel. Il y a toujours un contenu, une pensée qui n'est pas le produit de l'affectivité,



mais sur laquelle s'établit celle-ci. C'est comme une couleur qui ne peut exister sans le support d'un objet ou d'une matière. Aussi, sans méconnaître la nature propre de l'affectivité, on la concevra comme une modification de l'état rationnel et on l'étudiera par rapport à cet état. Donc, l'affectivité apparaît comme un état de l'énergie psychique là où celle-ci se contracte sur un seul point, à l'exclusion du reste. Pour l'intelligence qui est inséparable de la vie consciente, la conséquence de cette contraction serait que l'image rationnelle des choses, jusqu'ici correctement reflétées, se contracte également comme dans un miroir à surface courbe qui altère les proportions. La courbure n'est pas elle-même le miroir, c'est une propriété accessoire, qui ne laisse pas de modifier la fonction du miroir. En ce qui concerne la langue, cela signifie que si elle est en premier lieu un instrument rationnel, l'affectivité n'arrivera à changer sa fonction parfaite qu'en la courbant, c'est-à-dire en l'altérant. En envahissant l'instrument de la raison, l'affectivité le pliera autant que possible à ses propres fins. Elle trouve un instrument qui n'a pas été fait pour elle, mais qui se laisse passablement utiliser. De là cette divergence entre l'intention affective et son expression linguistique : l'intention ne s'accomplit jamais entièrement dans le langage, elle se fraie un chemin partout où elle trouve une issue, par exemple dans l'intonation, dans le geste d'accompagnement, dans le sens affectif sous-entendu et qui a besoin du bon entendeur. Tandis que le langage rationnel tend au parallélisme le plus serré entre la pensée et son expression, l'affectivité rencontrera dès l'abord un obstacle dans la nature rationnelle de la langue ; pour se faire comprendre, elle aura besoin d'un entendeur et d'un milieu bien disposés. La sphère d'intimité et d'expressivité personnelle qu'elle tend à créer est involontairement exclusive. L'émotivité accaparerait donc plutôt la langue qu'elle ne s'y exprimerait. Elle userait du vocabulaire conceptuel et des instruments formels en un sens nouveau. Elle déteindrait autant sur les mots de sens objectif que sur les particules. Ceci posé, on est en droit de dire qu'elle consiste en une sorte d'abus de ces deux groupes d'éléments, abus qui surprendrait d'autant plus que la fonction intellectuelle est mieux établie.

La contraction de l'énergie psychique dispose très peu à un développement du langage par étapes régulières. D'où l'impuis-

sance, dans les états affectifs, de construire sa pensée et de retenir le fil de son discours. Les phrases se suivent sans transition et sans ordre ; à leur intérieur même il y a relâchement, les constructions non-suivies émergent. Pourtant l'affectivité ne se passera pas entièrement de l'usage de la particule qui offre un instrument trop précieux pour évoquer tout au moins l'impression d'une direction bien maintenue. Donc deux tendances entreront en rivalité : le caractère instantané et de courte haleine de la pensée affective et, d'autre part, le besoin éprouvé d'achever l'expression logiquement ; des deux, le dernier l'emportera souvent. Il en résultera un emploi des particules plein de contradictions, de répétitions, en un mot d'oublis. La direction que la phrase doit prendre une fois dessinée par une particule, l'obligation d'achever cette phrase suivant les exigences de ce mot seront vite oubliées une fois que la particule aura rendu le service de combler les lacunes entre les phrases découpées. L'oubli déterminé par cette attitude entraînera non seulement les inconséquences et les contradictions de la forme et de la pensée, justifiables seulement pour le bon entendeur, mais aussi des monotonies qu'une conscience plus libre saurait éviter. La richesse des particules n'étant pas grande il faudrait un soin spécial pour bien les distinguer et pour les varier autant que possible. Mais la pensée affective, qui oublie vite, n'est pas qualifiée pour cela.

En effet, l'oubli joue un rôle important dans le fonctionnement des particules. En apparence cela est contraire au fait qu'étant données à la fois leur exigüité et leur importance, elles sont tenues d'apparaître très fréquemment. La monotonie de ce fréquent retour ne devient frappante que quand on y fait attention. Et personne n'y fait attention sauf le linguiste qui, à distance d'observateur, est amené à considérer les phénomènes numériquement. Pourtant il paraît impossible que dans la réalité concrète, celui qui parle ne retienne rien de ce qu'il dit. Au vrai on a toujours une certaine conscience périphérique rétrospective de ses propres paroles ; seulement cette conscience n'est pas du tout libre, elle est guidée par l'intérêt qui dirige l'activité de la parole. On retiendra donc de ses propos premièrement leur contenu matériel, ce qu'on a voulu dire, et bien moins la façon dont on l'a dit. Or c'est justement par les particules que s'exprime cette façon. Par conséquent,

ce qu'on retiendra le moins, ce seront ces instruments de liaison entre les contenus exprimés. On ne se rappelle jamais combien de fois on a dit dans un discours *il, le, quand, alors* dont le souvenir s'efface devant l'importance des choses qu'on a voulu exprimer. Ces mots-là sont atones, on s'en sert trop souvent ; par leur petitesse ils semblent se dissimuler d'eux-mêmes. Cependant cette fréquence n'est pas la cause, elle est la conséquence de l'oubli continuels où tombent les particules. Dans l'usage affectif, l'ombre où elles restent est plus profonde que dans leur emploi logique. L'affectivité répètera une ou plusieurs particules sans que leur retour devienne conscient. L'emploi répété, qui ne laisse aucune trace dans le souvenir, dont la monotonie passe inaperçue, en est plus vitalement ancré dans la conscience que celui qui s'aperçoit, se laisse éviter ou redresser. Cette dernière répétition, qui se fait remarquer et provoque des hésitations n'est jamais inévitable, et ce qui est évitable n'est pas sujet à un trop profond oubli. Ceci nous amène à distinguer deux sortes d'oublis : l'oubli possible et superficiel, affaire d'attention consciente, et l'oubli vitalement nécessaire qui est du ressort du subconscient. Le premier atteint les couches supérieures du pouvoir linguistique dont dispose l'individu. Alors celui-ci devient attentif, il est choqué, il réfléchit, il supprime ou redresse. L'autre oubli protège ce qu'il y a de plus indispensable dans le fonctionnement du langage. Donc, tout ce qui s'oublie et se rattrape aussitôt n'est pas fondamental, mais tout ce qui s'oublie aussi constamment qu'il s'emploie fait partie des fondements du langage. C'est la même différence de degré qu'on a observée dans la pathologie linguistique. Comme l'a exprimé M. Bergson, on dirait que la maladie connaît la grammaire, tant elle observe l'ordre des catégories qui s'oublient successivement et dont les outils grammaticaux subsistent le plus longtemps. Comme il fait souvent, l'ordre pathologique éclaircit la structure normale. Ce qui dans la conscience atteinte s'efface le plus vite, c'est le contact conceptuel avec les multiples réalités. L'édifice de la vie psychique en voie de destruction montre son fond. Ce fond contient comme dernière ressource de l'activité de la parole, non pas les noms ni les verbes, mais les particules, éléments formateurs du langage. Leur fonction logique prime dans la conscience normale, leur rôle affectif reste le plus profondément enraciné

dans l'esprit. Nous savons maintenant pourquoi les mots vides de sens et constamment oubliés, qu'on ne rattrape ni ne corrige, sont justement ceux qu'on retient le plus longtemps. C'est qu'ils constituent le véritable fonds constructif de l'activité linguistique. Et nous comprenons qu'un lien intime unit la fonction logique des particules à cette autre fonction, inversion de la première vers l'instantané, la fonction affective. Et si ces rapports ne sont pas encore éclairés entièrement, nous les comprendrons selon toute vraisemblance en continuant à les explorer le long du chemin que nous venons de tracer.

H.-J. Pos (*Amsterdam*).

## LA LUTTE INTÉRIEURE

L'idée de genèse est devenue de nos jours une véritable hantise. Nous croyons épuiser la nature d'un phénomène par la découverte de sa cause. Mais le principe de causalité n'est qu'une des multiples expressions de notre tendance à fuir l'actuel en lui substituant le caractère mécanique du passé. Nous sacrifions le phénomène étudié à notre besoin causal avant même d'avoir fait la moindre tentative pour dégager ses caractères essentiels. La présente étude a pour but de montrer ce que peut nous enseigner un phénomène lorsque, en nous gardant de dépasser ses limites, nous fixons notre regard sur sa nature propre.

C'est l'obsession qui nous servira de point de départ ; mais ce ne sont ni son étiologie, ni son contenu idéo-affectif dans ses rapports avec le passé du sujet, qui devront nous intéresser ici ; ce seront uniquement sa structure et ses caractères intrinsèques. D'ailleurs même en ce qui concerne ces caractères, nous limiterons notre sujet. Nous nous bornerons à aborder le problème sous l'angle de la formule « c'est plus fort que moi », formule si souvent employée par les obsédés pour dépeindre la lutte vaine qu'ils prétendent soutenir contre l'idée obsédante.

Nous pouvons, certes, admettre, sans chercher plus loin, que cette formule si chère aux obsédés est la traduction fidèle d'un état de choses *réel*, et qu'elle a trait ainsi à une donnée immédiate et dernière de la conscience de l'obsédé ; en d'autres termes, qu'il existe réellement ce quelque chose appelé idée qui s'impose, contre son gré, à l'individu, et contre quoi viennent se briser tous les efforts de celui-ci. L'obsession, moulée ainsi sur le modèle de la lutte intérieure ou du conflit intime, serait comme une mauvaise copie de ceux-ci. Elle pourra être considérée ensuite comme l'expression d'une maladie de la volonté.

On peut évidemment s'en tenir là. L'esprit critique ne se montre pourtant qu'à moitié satisfait. L'obsession elle-même lui donnera

tout d'abord à réfléchir. L'obsédé nous parle de lutte intérieure, pourtant cette lutte nous paraît tout artificielle, ou si l'on aime mieux, tout aussi obsédante que l'idée contre laquelle elle est dirigée. C'est que l'obsédé, s'il n'arrive pas à chasser l'idée qui s'impose à lui, se montre tout aussi incapable de renoncer à la lutte qu'il soutient contre elle ; il *ne peut pas* accepter, sans combat, l'idée, acceptation qui ne se traduirait d'ailleurs point, comme il est facile, même à l'obsédé, de l'admettre, par l'installation définitive de l'idée ni par sa réalisation, mais au contraire par sa disparition. La ténacité extraordinaire de l'idée obsédante, allant à l'encontre du dynamisme naturel de la vie, ne repose ainsi sur rien d'autre que sur la lutte que l'individu prétend soutenir contre elle. Lutte et idée ne font qu'un. L'obsession n'est ainsi même pas une mauvaise copie de la lutte intérieure ou du conflit, elle en est une caricature ; elle ne trouve plus aucun écho direct dans notre esprit ; quand il s'agit de lutte réelle, nous pouvons par un mot, par un conseil, par l'appel à la raison ou au sentiment, essayer d'influencer nos semblables ; en présence de l'obsédé nous nous sentons d'emblée désarmés, puisqu'il est dit *a priori* que l'obsédé a fait et continue de faire *tout ce qu'il peut* pour soutenir la lutte (*sans issue*) contre l'idée obsédante. La lutte chez l'obsédé est, presque par définition, une lutte en vase clos, tandis que la vraie lutte intérieure tend virtuellement vers l'une ou l'autre des deux solutions possibles. La première semble, par rapport à la seconde, être une lutte factice.

L'écart entre ces deux formes de lutte intérieure paraît si considérable maintenant qu'il devient difficile, quoi qu'en dise l'obsédé lui-même, d'admettre sans réserve que l'obsession constitue une donnée dernière de la conscience, c'est-à-dire que le trouble réside réellement en ce qu'une idée insolite s'impose à l'esprit *et* que l'individu n'arrive pas à l'en chasser. Plus plausible paraît l'hypothèse d'un désordre plus profond de la vie mentale qui, avant de se manifester extérieurement par des plaintes, des gestes ou la description verbale de l'état d'âme, trouve, pour l'individu, son *expression intérieure* dans les images de lutte, d'effort, de résistance et d'échec toujours renouvelé, images empruntées à d'autres situations de la vie, bien connues celles-là, et ajustées tant bien que mal, et plutôt mal que bien, à ce qui se passe dans l'âme de l'obsédé.

Cette constatation ne saurait pourtant clore notre étude. Elle

soulève quantité d'autres questions. L'obsession étant tributaire, dans son expression, de notions qui nous servent couramment à traduire les faits de la vie psychique, comme la volonté, la lutte, le conflit, etc..., s'exprimerait-elle encore de la même façon si, par hasard, ces notions n'étaient plus aussi communément admises comme elles le sont maintenant, ou si nous nous habituions à attacher aux faits qu'elles visent bien moins d'importance que nous ne le faisons actuellement ? Question assez paradoxale à première vue, mais qui pourtant, à la réflexion, n'est pas entièrement dénuée de sens. Certes, les notions de conflit et de lutte nous paraissent si courantes et si naturelles, elles régissent à tel point non seulement l'évolution de notre vie intérieure, mais aussi celle de toute la vie sociale et politique, qu'il ne vient point à l'esprit de voir en elles, pour ce qui est de la vie psychique en particulier, autre chose que des données essentielles et dernières de la conscience, de douter de leur bien-fondé et d'essayer de jeter un regard au delà. Ce qui a été dit plus haut devrait pourtant nous rendre plus circonspects à ce point de vue. Si l'obsédé arrive si facilement à s'affubler du manteau de la lutte intérieure, s'il applique à sa vie psychique des notions empruntées à des situations toutes différentes, il faut bien que ces notions soient entachées d'emblée d'une certaine *imprécision* susceptible d'expliquer pareille extension ; il faut que les faits qu'elles visent primitivement, loin d'être tout à fait univoques, comme devraient l'être des données dernières de la conscience, contiennent en eux, de par leur nature même, comme une fissure ou comme un endroit obscur qui, en conditionnant un chevauchement des éléments qui entrent en jeu, permettrait de transposer leur contenu ailleurs par analogie ou par tout autre procédé. Toute caricature doit présenter une certaine ressemblance avec l'original ou, si l'on préfère, l'original doit contenir virtuellement quelques traits caricaturaux que la caricature ne fait que grossir. Cela revient à dire que toute lutte intérieure, ou du moins l'image que nous nous en faisons couramment, contient comme une fêlure que l'obsession ne fait qu'accentuer démesurément. Mais dans ce cas nous ne saurions plus considérer la lutte comme une des pierres angulaires de notre vie intérieure.

Tout cela nous ramène à la formule « c'est plus fort que moi » et nous oblige à la soumettre à une analyse plus approfondie.

Cette formule, comme nous l'avons déjà fait pressentir, ne s'applique pas uniquement à l'obsession ; nous avons également, et même avant tout, recours à elle lorsque nous nous sentons entraînés, en dépit de la résistance opposée de notre part, par des désirs, des tentations, des passions. Mais que voulons-nous dire, au fond, par là ?

Si nous nous en tenons à son aspect grammatical, notre formule paraît simple. Nous l'employons chaque fois que nous nous trouvons en présence d'une force supérieure à la nôtre. C'est ainsi que nous dirons d'un de nos semblables qu'il est plus fort que nous lorsque, après nous être mesurés avec lui, nous nous serons rendu compte de notre infériorité physique, ou encore quand il arrive à exercer sur nous une telle influence morale que nous nous sentons incapables de nous y soustraire. Nous dirons, de la même façon, qu'une tâche est au-dessus de nos forces.

Ces situations, pourtant, ne sauraient être assimilées à la lutte intérieure que nous prétendons soutenir de temps en temps dans la vie. Ici, sujet et objet se confondent. Ce quelque chose qui est, soi-disant, plus fort que moi, n'est pas extérieur au moi, mais en fait partie. Cela ne fait pas l'ombre d'un doute. Quand après une lutte plus ou moins âpre et plus ou moins longue, nous finissons par succomber, nous nous sentons responsables de l'acte accompli, quand même nous aurions ressenti au moment de l'accomplissement de cet acte le « c'est plus fort que moi ». Cette formule ne nous dispensera pas des remords, elle ne nous empêchera pas non plus de trouver juste la sanction prononcée contre nous ; tout au plus l'invoquerons-nous à titre d'excuse, sans oublier que l'excuse n'est elle-même qu'une manifestation du sentiment de responsabilité.

Le « c'est plus fort que moi » contient ainsi comme une contradiction ; et ce ne sont, certes, ni le schème de deux forces opposées l'une à l'autre, ni l'image de deux lutteurs qui s'affrontent dans l'arène d'un cirque, qui nous permettront de lever cette contradiction. Bien au contraire, ce sont justement des schèmes ou des images de cet ordre qui font naître, pour l'entretenir ensuite, la contradiction dont nous parlions. D'ordre purement quantitatif, ils sont impropres à traduire la nature réelle du phénomène que nous étudions ; ils ne peuvent en donner qu'un tableau défiguré.

Les situations que nous traduisons par « c'est plus fort que moi »,

ont toujours quelque chose de particulièrement dramatique en elles. Il ne s'agit pas là simplement d'un plus ou d'un moins ; non, des valeurs positives et négatives s'y heurtent les unes aux autres. Nous nous sentons entraînés vers ce qui est mal, nuisible ou au moins gênant, tandis que l'ensemble des forces positives se montre insuffisant pour nous arrêter sur la pente sur laquelle nous glissons. C'est à cet ensemble de forces positives que se trouve assimilé le moi dans notre formule. Je résiste à la tentation de tout mon être, en vertu de ce qu'il y a de positif en moi, mais cette résistance se montre insuffisante, elle reste vaine et, sur le point de succomber et à bout de souffle, je m'écrie : « c'est plus fort que moi ! ».

Notre esprit de géométrie ne peut pas ne pas poser une question. Si en réalité la lutte intérieure n'est qu'une mise en présence de deux forces contraires, comment se fait-il que j'identifie le moi seulement aux forces positives ? Pourquoi ne traduis-je jamais la situation dans laquelle je me trouve par un « c'est plus faible que moi » ?, le « plus faible » ayant trait cette fois-ci à l'insuffisance de ces forces. Du point de vue logique, les deux formules sont tout aussi recevables l'une que l'autre et l'option pour l'une d'elles paraît purement conventionnelle. Quant aux faits, ils semblent plaider presque, du moins à première vue, en faveur de la seconde, puisque les passions qui nous entraînent viennent directement de nous, tandis que les forces que nous leur opposons, sous forme d'obligation sociale, de commandements religieux ou de sentiment de devoir, ont toujours un caractère supra-individuel. Pourtant, sans hésitation et tout naturellement, nous donnons la préférence à la formule « c'est plus fort que moi », qui seule semble avoir un sens pour nous. D'ailleurs — et ceci est à noter également — quand la lutte intérieure se termine par un résultat opposé à celui que j'exprime par « c'est plus fort que moi », c'est-à-dire lorsque je crois être sorti victorieux de la lutte, la formule : « je suis le plus fort, je suis le triomphateur » me paraît bien peu adaptée à la situation réelle ; aussi n'ai-je que rarement recours à elle. C'est que l'affirmation du moi et la pointe d'orgueil qu'elle contient sonnent faux ici ; le sentiment de triomphe sied à celui qui sort vainqueur d'un combat de boxe, d'une joute oratoire, d'une lutte politique ou d'un concours, mais ne semble plus de mise là où il s'agit de lutte intérieure, réelle et profonde. Ici, en cas de « victoire », toute la situation

devient comme impalpable, s'évapore comme par enchantement, se réduit en poussière, fine et lumineuse, et le prétendu vainqueur éprouvera le besoin de s'effacer entièrement pour tourner son regard reconnaissant vers ce qui le dépasse, ou encore s'il s'agit d'un esprit dit positif, il se demandera, en regardant en arrière, oublieux de ce qu'il vient de vivre très intensément, si les forces négatives étaient vraiment aussi actives qu'elles le paraissaient et si la lutte intérieure était autre chose qu'un simple simulacre ou un vulgaire trompe-l'œil.

Tout cela donne à réfléchir. Et pour dire tout de suite l'essentiel, tout cela eût été tout à fait impossible si réellement la lutte intérieure n'était que lutte, c'est-à-dire si elle n'était qu'une mise en présence de deux forces auxquelles le moi servirait d'arène, si la défaite, dans cette lutte, n'était pas un véritable choir et déchoir, une véritable *chute*, au sens strict, et non seulement au sens métaphorique du mot, et si la victoire ne comportait de même, non pas un élément de supériorité, mais celui d'*élévation*. Et comme toute chute est contraire au moi qui n'est qu'activité, la formule « c'est plus fort que moi » vient tout naturellement à l'esprit pour caractériser la défaite, tandis qu'au contraire, en cas de victoire, le moi, sans s'affirmer en la prenant à son compte, se confond avec le supra-individuel insaisissable.

Dans mon ouvrage sur *Le temps vécu*<sup>1</sup>, j'ai eu l'occasion d'insister sur l'asymétrie entre le bien et le mal, sur la différence de niveau qui existe entre eux. Je parlais dans ce sens de la spiritualité du bien et de la matérialité du mal, cette spiritualité et cette matérialité étant tout aussi concrètes l'une que l'autre. D'une part, en recherchant le bien, je m'élève au-dessus de moi-même, tandis qu'au contraire, en cédant au mal, je glisse comme sur une pente et m'abaisse au-dessous de moi-même. L'opposition, si essentielle pour notre vie, du bien et du mal comporte ainsi un mouvement de l'âme humaine oscillant entre le haut et le bas ; et il est à peine nécessaire de répéter que « haut et bas » n'ont ici rien de métaphorique, mais révèlent au contraire le sens profond qu'ils ont dans la vie. Aussi la lutte intérieure ne saurait consister en un jeu de deux forces

1. E. MINKOWSKI. *Le temps vécu*, p. 103 et suivantes. Pour ce qui est des phénomènes « d'élévation » et de « chute » nous signalons l'étude de L. BINSWANGER. *Traum und Existenz. Neue Schweizer Rundschau*, 1930.

de nuance et de qualité équivalentes, dont l'une épuiserait plus vite que l'autre ses réserves, accumulées d'une façon quelque peu mystérieuse dans le moi. Et de fait, dans la lutte intérieure, nous éprouvons, en dehors de la mise en présence de deux forces qui s'affrontent en nous et qui semblent lutter pour la possession de notre moi, au moins encore un mouvement de notre âme ; c'est justement le mouvement entre le haut et le bas dont nous venons de parler, qui imprègne profondément toute lutte intérieure et dans lequel celle-ci vient puiser tout son sens. La lutte intérieure se situe ainsi — et qu'on me passe ici cette image spatiale et statique — entre deux sphères impersonnelles, l'une se trouvant au-dessus d'elle et l'autre dessous, avec lesquelles d'ailleurs elle ne forme qu'un tout indivisible. Séparer la lutte de ce cadre vivant, qui l'entoure et qui à chaque instant l'anime de son souffle puissant, c'est faire violence aux données. Et la pauvreté, la stérilité, l'aspect caricatural de l'obsession viennent peut-être de ce qu'elle ne conserve de la lutte que son schème rationnel, qu'elle garnit ensuite tant bien que mal de bribes de la vie psychique.

L'esprit de géométrie ne manquera pourtant pas de faire une nouvelle objection. En introduisant dans l'image de la lutte intérieure un mouvement oscillant entre le haut et le bas, sans parler déjà de ce que cette image a de grossièrement métaphorique, fait-on autre chose que ramener la lutte intérieure au jeu de deux forces dirigées dans deux sens opposés ? Nous nous dispensons de répondre à la première partie de cette objection, pour avoir déjà insisté plus d'une fois sur la nature non-métaphorique de l'élévation et de la chute que nous éprouvons intérieurement. La deuxième partie, par contre, devra retenir davantage notre attention.

Nous n'avons, certes, pas voulu dire, en parlant de l'opposition du haut et du bas, que la lutte intérieure n'était qu'un balancement stupide allant alternativement de haut en bas et de bas en haut. Nous n'avons pas pu vouloir le dire parce qu'elle est aussi peu un balancement de cet ordre qu'elle est le jeu de deux forces qui s'affrontent aveuglément. L'erreur ne peut provenir que d'une interprétation trop rationnelle des termes employés.

Tout d'abord, dans l'image que nous avons retracée plus haut, le haut et le bas ne se laissent point détacher de l'ensemble de cette image ; ils n'interviennent pas comme éléments indépendants.

Il n'y a pas ici un haut et un bas *et* un mouvement allant d'un pôle à l'autre ; non, il n'y a que la possibilité d'une *élévation* et la menace d'une *chute*, toutes deux inhérentes à la lutte intérieure, constituant ses parties intégrantes et n'existant que par elle. C'est dire que notre tableau n'a de raison d'être qu'à la condition de mettre l'accent sur son caractère dynamique, à l'exclusion de toute interprétation statique. Le haut ne m'est donné que par la marche vers le haut et non indépendamment d'elle, de même que le bas ne m'est donné que par le glissement qui peut s'opérer dans cette direction, ni l'un ni l'autre d'ailleurs ne pouvant être séparés du complexe dont ils constituent un des traits essentiels.

Mais ce n'est pas tout. Nous parlons ici de lutte *intérieure*, c'est-à-dire d'une lutte qui vient s'intégrer à la vie intérieure, qui en fait partie, qui y « marque ». Sans analyser ici à fond la notion de vie intérieure, disons seulement qu'elle a trait à la progression constante de l'individu et qu'elle englobe ainsi nécessairement le devenir et le temps, sous la forme sous laquelle ils constituent la charpente de cette progression. Toute lutte intérieure se déroule dans le temps et contient de la durée vécue en elle. C'est ce qui fait que le haut et le bas dont il a été question viennent encadrer, dans la lutte intérieure, la trame de la progression individuelle, ne peuvent point en être détachés et ne sauraient, de ce fait, donner naissance à l'idée d'un mouvement purement mécanique allant de haut en bas ou de bas en haut, dont nous avons parlé plus haut. Mais cela nous amène à examiner de plus près l'aspect *temporel* de la lutte intérieure.

Ici, nous frôlons de près une autre méprise de nature rationnelle. Nous faisons facilement de la *longueur* de la lutte le critère de son âpreté. Cela est exact pour les luttes extérieures. La victoire a été bien plus disputée dans un match de boxe lorsqu'elle est remportée au dixième round que lorsque l'un des boxeurs met knock-out son adversaire dès la première rencontre. Une guerre de quatre ans met l'endurance des belligérants bien plus à l'épreuve qu'une guerre d'un jour ; dans le deuxième cas, elle présume une telle supériorité de l'une des deux parties adverses que l'autre n'aurait jamais eu le courage d'affronter la lutte inégale ; dans le premier cas, au contraire, victorieux et vaincus, à bout de souffle, succombent parfois tous deux à leurs blessures.

Mais en est-il de même encore pour la lutte intérieure ? A première vue, oui. Combien de fois entendons-nous dire ou disons-nous nous-même intérieurement : « j'ai lutté, j'ai lutté longtemps, longtemps, tant que j'ai pu, puis j'ai fini par succomber, après un combat âpre et ardent ». Mais en est-il réellement ainsi ? N'est-ce pas un simple leurre, forgé par notre conscience justificatrice pour excuser la défaite finale ? N'est-il pas déjà significatif que nous parlions surtout de la longueur de la lutte en cas de défaite ? Voyons cela de plus près.

Il y a des situations dramatiques et saisissantes dans la vie où la lutte ne peut, ne doit durer qu'un instant, juste l'instant nécessaire pour que l'individu prenne conscience de soi et embrasse d'un coup d'œil toute la gravité du moment. Tragique et rapide comme un éclair, cet instant traverse de fond en comble tout l'être humain ; comme un éclair aussi, il embrase, dans les ténèbres, le foyer ardent de l'âme humaine, l'illumine, décide de la destinée intérieure d'une vie. Ce n'est qu'un instant ; la notion de volonté, d'effort, n'y intervient même pas ; c'est à peine si le mot « lutte » paraît encore à sa place ici. Et pourtant les deux grands principes de la vie, le bien et le mal, l'élévation et la déchéance, s'y affrontent dans toute leur puissance ; et c'est là la source première de la conscience de soi, conscience qui se réveille à la vie à la lueur d'une flamme rapide allumée par le déchirement profond que détermine la mise en présence de l'horizon de l'élévation et de la menace de la chute. Et dans le grand silence qui se fait autour, le drame se joue : l'être humain ou bien se confond avec l'éternité au prix même de sa vie, ou bien déchoit en immolant sa vie sur l'autel de la vie conservée. Cela ne dure qu'un instant, cela ne peut durer qu'un instant ; deux instants seraient déjà trop. Et pourtant, c'est là le premier événement réel de la vie, le seul qui soit capable de s'inscrire comme un événement dans le flot mouvant du devenir. Exceptionnel de par sa nature même, il peut ne pas se réaliser du tout dans la vie quotidienne ; il n'empêche qu'il se dresse constamment devant les yeux comme un mirage, plus réel que la réalité elle-même, et détermine le sens de ce qui peut être un événement dans la vie.

Mais qui dit un événement en suppose d'autres, qui, parle d'un instant ne peut ne pas penser à ceux qui l'ont précédé ou à ceux qui lui succéderont. Pourtant pour la lutte intérieure, à partir du deuxième instant, l'aspect des choses change du tout au tout. La

multiplicité d'instantanés successifs pénètre dans notre vie au prix d'un appauvrissement de celle-ci. Ce qu'on croit gagner en étendue, on le perd en profondeur. L'opposition puissante du bien et du mal fait place à l'opposition terne d'un oui ou d'un non, et l'homme, comme détourné de sa direction première, est ballotté, comme un pendule dans son mouvement monotone, entre les images rationalisées du bien et du mal, se succédant à tour de rôle dans la conscience. Du fait qu'elle s'étale dans le temps, la lutte intérieure perd de sa vigueur. La porte est ouverte maintenant aux hésitations, aux doutes, aux tergiversations, au jeu de cache-cache avec soi-même. La lutte se prolonge au risque de s'éterniser et de finir en « queue de poisson ». Elle s'avilit et dégénère. Son issue dépend, quoiqu'en dise la conscience justificatrice, davantage de contingentes circonstances extérieures que du ressort intérieur de l'individu. Elle se termine parce qu'il faut y mettre fin d'une façon ou d'une autre, parce qu'on ne peut pas passer son temps à ruminer le pour et le contre. Bien souvent aussi elle ne se prolonge que parce qu'on croit retarder ainsi ce qui d'emblée aurait dû être évité ; on cherche à gagner du temps ; on se donne le spectacle d'une lutte pour pouvoir dire ensuite qu'on a succombé en dépit d'une lutte prolongée, quand en réalité on avait succombé dès le second temps de celle-ci. Et l'esprit avisé doutera maintenant en général de la réalité de la lutte intérieure et, en cas de prétendu triomphe, aura quelque scrupule à reconnaître l'intensité des forces négatives de même que de la force de résistance. Certes, au cours de cette lutte condamnée à traîner en longueur, l'homme peut se ressaisir, c'est-à-dire revivre le conflit initial dans toute sa puissance ; mais là, de nouveau, il n'y a évidemment que cet instant qui compte ; tout le reste n'est rien.

C'est ainsi qu'au moment où s'inscrit le conflit initial dans la conscience de l'homme, on dirait qu'une bifurcation s'y produit. L'événement, le seul qui puisse s'y inscrire comme tel, projette, comme un écueil inévitable, son ombre obscure sous forme d'une traînée terne d'alternatives successives, allant se perdre, pour finir n'importe comment ou ne pas finir du tout, dans le désert du temps qui s'écoule uniformément et détruit. Et l'événement initial s'en trouve comme suspendu sur des hauteurs inaccessibles au-dessus de la vie quotidienne.



C'est cette charpente morte de la lutte intérieure qui, entièrement détachée de l'événement initial, semble constituer le fond de l'obsession. Ici le pseudo-conflit se prolonge à l'infini et n'est, en dépit de cela ou justement à cause de cela, qu'un pénible piétinement sur place.

Pourtant l'image de la longueur de la lutte, en tant que critère de son âpreté, a pu surgir dans l'esprit des hommes. Cette image même, il faut bien le dire, paraît jusqu'à un certain point plausible. Y aurait-il donc encore un troisième aspect de la lutte intérieure venant se placer entre les deux précédents ?

Cette image nous en avons parlé déjà. Nous la retrouvons dans l'art dramatique. Cela est dû en partie aux moyens matériels auxquels doit recourir nécessairement la production littéraire. Pour rendre la vie du héros particulièrement saisissante et vibrante, il faut écrire tout un livre ou bâtir les cinq actes d'une tragédie. Mais cela évidemment n'est qu'un côté du problème. Les œuvres d'art, les vraies s'entend, sont artistiques et non point artificielles ; elles contiennent souvent plus de « vérité » que les traités de psychologie, de sorte que, même en savants, nous aurions tort de ne pas nous y arrêter.

Dans l'œuvre littéraire, il ne peut y avoir ni piétinement sur place, ni monotonie, ni stérilité, ni dégradation de conflit. Tout y est dynamisme. Elle nous brosse le tableau de l'évolution d'un conflit, elle nous peint la progression qu'il suit pour arriver à son point culminant. C'est dire que le conflit vient s'intégrer ici à une vie humaine en marche. Les mêmes situations ne se répètent pas toujours à nouveau ; non, le héros puise soit en lui-même soit dans l'ambiance extérieure des éléments qui, renaissant toujours, viennent alimenter d'une ardeur croissante la lutte, viennent insuffler une vie nouvelle à l'opposition du oui et du non, qui par elle-même s'éternise et se meurt. La « longueur » intervient ici au sens qualitatif du mot, c'est-à-dire en tant que pénétration de phases successives ; elle se mesure non pas à la durée quantitative de la lutte intérieure, mais uniquement au développement de la personnalité, qui s'opère au contact de celle-ci. Ici encore nous reculerions devant la formule : plus une lutte est longue, plus elle est âpre et ardente. La longueur ne vient point ici d'un épuisement progressif de forces mises en présence, mais uniquement d'une progression créatrice

qui vient se tendre, sans prendre conscience de chacun d'eux isolément, au-dessus des moments successifs qui s'écoulent, et qui n'est point l'expression de leur nombre, mais uniquement de la tension intérieure qui s'en dégage. On dirait que l'événement initial est placé non pas derrière mais devant l'être humain, dans l'avenir, et que celui-ci y tend, au travers des obstacles qu'il rencontre sur sa route, dans un épanouissement de tout son être. Aussi une lutte ardente ne peut être qu'une lutte triomphale, à moins que le héros ne succombe avant sous les coups du destin. Et tout autour de cette lutte se déploient la possibilité de l'élévation et la menace de la chute, et l'encadrent.

E. MINKOWSKI.

## IV

# LOGIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIE

---

## LA PROBABILITÉ ORDINALE

1. Supposons deux points A et B, séparés par une certaine distance, et que nous sachions qu'un homme passera, dans un certain délai, entre ces deux points. Cette prévision est fondée sur des connaissances préalables. Celles-ci pourront être de deux ordres profondément différents. D'abord, je peux savoir qu'un mien ami, connu de longue date, a déclaré son intention de passer entre les deux points ; je sais qu'il est véridique et constant dans ses résolutions, que d'ailleurs l'acte annoncé est conforme à ses intérêts, etc.... Ainsi ma prévision est fondée sur une détermination très précise de l'agent qui la réalisera. D'autre part, il se peut que je n'aie aucun renseignement de cette sorte, ou que je les néglige entièrement, ma prévision se trouvant fondée uniquement sur ce que je sais que les points A et B sont situés de côté et d'autre d'une rue très animée, par exemple, ou d'un pont à grand passage : un individu au moins passera infailliblement dans l'intervalle en question.

La seconde manière laisse totalement indéterminée ce que retenait la première considération ; elle repose au contraire sur une détermination suffisante de la situation des deux points, et particulièrement de leur rapport, c'est-à-dire de l'intervalle qu'ils laissent entre eux.

Si l'on veut bien généraliser ces considérations élémentaires, on reconnaîtra que toutes nos informations se ramènent à l'un ou à l'autre de ces deux schémas ou, dans la pratique, à leur intime combinaison. Le plus souvent savoir, être à même de prédire, repose sur le fait que l'on sait quelque chose du système AB, et que l'on sait aussi quelque chose de préalable concernant ce qui

peut survenir dans l'intervalle AB. Le premier mode de connaissance, qui consiste dans la détermination préalable d'un phénomène intercalaire tel que les intentions de mon véridique ami, ce mode correspond à la connaissance par *la cause* ; le second mode relève de la connaissance par *la probabilité*.

2. Nous négligerons ici la question de savoir si ces deux connaissances sont irréductibles ou si l'une se laisse réduire à un cas particulier de l'autre. Notre objet est d'éclairer d'un certain biais l'idée de probabilité et les opérations de découverte ou d'explication fondées sur cette idée : il s'agit d'une contribution au probabilisme.

Dans l'exemple que nous venons de considérer, la démarche de l'esprit s'inscrit dans une alternative opposant deux termes : il s'agit de savoir si quelqu'un passera entre A et B ou si personne ne passera. Être informé, savoir, c'est s'avérer capable de déterminer le terme le plus probable, ou plus précisément, lequel des deux termes est plus probable que l'autre. J'appelle *probabilité ordinale* ce rapport des deux éventualités. Celles-ci apparaissent comme deux termes susceptibles d'être rangés par *ordre de probabilité*.

La probabilité ordinale permet évidemment de ranger en série plus de deux termes ; on peut disposer un nombre indéfini d'éventualités selon le degré de probabilité, croissante ou décroissante ; mais c'est là un ordre de considérations que nous écarterons ici en croyant pouvoir le qualifier de secondaire. En effet, ce qui est essentiel dans l'idée même du probable et ce qui fonde le meilleur de son universelle importance, tant pratique que philosophique, c'est qu'elle se ramène toujours, en fin de compte, à la discrimination entre deux termes seulement. Toute action est toujours un choix entre faire ou ne pas faire, accepter ou refuser, renoncer ou entreprendre. Si nous considérons une série de mille éventualités rangées par ordre décroissant de probabilité, l'essentiel sera toujours ceci que l'une des premières est plus probable que l'une des dernières, et ce sera toujours une considération secondaire que de savoir combien de postes ou d'éventualités moins probables que l'une et plus probables que l'autre séparent ces deux-là. Un être agissant est toujours et n'est jamais que devant une alternative où il lui importe de déterminer, de deux termes, le plus probable. De

savoir *de combien* il l'est, c'est moins urgent, c'est peut-on dire, un luxe de connaissance, une provision d'information pour d'autres circonstances.

3. Le lecteur voit sans doute pour quelle raison *le Calcul des Probabilités*, malgré ses merveilles, peut demeurer à l'écart des premiers linéaments d'une logique générale de la probabilité. Cette admirable technique ne présume rien, en somme, de la vraie nature du probable, elle n'est que l'ensemble des cas où les opérations numériques sont applicables à la probabilité ordinale. A la rigueur le Calcul des probabilités peut progresser indéfiniment sans que celui qui le pratique soit conduit à mieux connaître la nature du probable ; et c'est bien ce que vérifie son histoire : ses plus grands promoteurs ont connu des succès décisifs tout en se réclamant d'une théorie du hasard qui s'avère insoutenable (cf. Laplace).

Nous osons même avancer que la brillante efficacité du Calcul des probabilités a détourné les esprits d'une logique générale de la probabilité, et d'une philosophie sainement probabiliste. Elle a aidé à répandre ou à maintenir l'idée que le maniement du probable n'était qu'une méthode d'appoint, un pis-aller pour les mal renseignés, simple supplément à la logique du nécessaire, et dont toute l'ambition était de se rapprocher de cette dernière <sup>1</sup>.

En réalité les propriétés des nombres et le calcul fondé sur celles-ci ne s'appliquent au probable que comme ils s'appliquent à n'importe quel autre objet susceptible d'être saisi comme une pluralité de termes ordonnés ; ils ne mordent pas sur la nature de la probabilité ordinale. Les plus savants calculs d'actuaire ou de statisticien aboutissent normalement à savoir de deux éventualités données, laquelle est la plus probable, leurs résultats s'inscrivent sur la réalité sous la forme du choix que fait un sujet au moment de poser un acte ou de formuler un jugement. Dans un incendie, placé entre sauter deux étages et me laisser atteindre par les flammes, je n'ai à délibérer que sur le classement de ces deux résolutions du point de vue de ma vie sauve. Il ne m'importe pas de *mesurer* la différence, mais seulement de la reconnaître.

1. Dans l'esprit de cette remarque on se propose de marquer ailleurs les rapports entre *la probabilité ordinale* et *la probabilité philosophique* que COURNOT opposait à la probabilité mathématique (*Essai*, c. 1V, etc...).

En fait, à chacune de nos démarches, nous ordonnons ainsi deux termes ; mais souvent l'une des deux éventualités est si infiniment moins probable que l'autre, que l'idée même du couple qu'elles constituent ne nous vient point, l'éventualité trop improbable est pratiquement abolie.

4. *Le Cadre de Probabilité.* — Dégager l'idée de probabilité ordinale, c'est apercevoir que, dans le probable, l'idée de classement ou d'ordre entre deux termes est l'essentiel, tout ce qui a plus directement trait à la quantité, ou à quoi que ce soit de particulier à chacun des deux termes, n'y étant que secondaire.

Mais le point où se concentrera l'intérêt philosophique, c'est la question de savoir comment cet ordre ou ce classement est discerné, comment s'établit la probabilité ordinale. L'idée classique, au moins implicite, est que ce classement résulte d'une connaissance préalable de la nature des choses, et plus particulièrement de *leur mesure*. Or, quiconque a dûment réfléchi sur la probabilité ordinale reconnaîtra que c'est là commettre l'erreur fondamentale de toute la question du probable. C'est la différence ordinale qui est première, la connaissance de ce qu'on appelle la nature des choses lui est subordonnée et en est consécutive ; on le verra mieux encore, pensons-nous, dans la suite de cet essai (§ 6). Mais alors comment apercevons-nous cette différence ordinale ?

Reprenons l'exemple analysé au commencement, la question de savoir si un individu passera entre A et B. Dans le second moyen de prévoir, on ne cherche à connaître aucune particularité d'individus privilégiés, on dirige son attention sur les points A et B et sur leur rapport. La capacité de prévoir qu'un homme passera par là résulte de ce que nous savons de la situation de ces points et de la distance qui les sépare. La probabilité qui importe variera selon que ces points sont dans une ville ou dans un désert, éloignés l'un de l'autre ou rapprochés, etc.... Ce fondement de notre connaissance est un ordre déterminé ou qu'il est théoriquement possible de définir : on peut toujours travailler à le mieux connaître, à compléter sa détermination. Il est comme *un cadre* qui permet de présumer quelque chose de la nature de ce qu'il contient ; aussi dirons-nous, en généralisant, qu'établir une probabilité, cela se fait toujours à partir d'un cadre de probabilité, c'est-à-dire d'un ordre donné.

Le cadre de probabilité est toujours un certain état de choses à partir duquel non seulement une certaine conjoncture probable peut être trouvée, mais en dehors de quoi cette conjoncture ne peut même pas être définie ou conçue.

Ayant déterminé un cadre de probabilité, je suis censé capable de décider, de deux éventualités, laquelle est la plus probable. Si A et B sont deux points du continent polaire austral, à dix mètres l'un de l'autre, et s'il s'agit de savoir si un homme passera entre eux demain, je jugerai la négative plus probable. Mais pour profiter ainsi de la détermination d'un cadre de probabilité, une seconde donnée est évidemment nécessaire, c'est l'ensemble des événements quelconques, des possibilités infiniment diverses qui peuvent survenir. Tandis que le cadre de probabilité est essentiellement un ordre, quelque chose de statique (même si c'est un mécanisme en fonction), le second élément, complémentaire, c'est du changement des événements, du dynamique indéterminé, ou plus généralement, du multiple non ordonné.

Il est à peine nécessaire de le faire remarquer, dans les supputations du probable que chacun fait sans cesse, les deux éléments que nous venons de dissocier ne sont pas si fortement différenciés. Ainsi, ce qui me permet de supputer le passage probable d'un homme entre A et B, ce n'est pas seulement la considération des deux points, c'est aussi tout ce que je sais des hommes en général, de leurs habitudes, des déplacements qui leur sont familiers. Si je savais que des explorateurs et des pêcheurs de phoques sont en ce moment réunis en grand nombre sur les champs de neige du Pôle Sud, je serais moins catégorique en présumant que personne ne passera entre nos deux points, dans le temps donné. Mais que l'on prenne garde que tout ce que je sais, au préalable, de ce qui détermine les événements possibles, je peux considérer que cela ne fait que compléter le cadre de probabilité de la connaissance duquel je dispose. Le premier moyen d'information énoncé par nous en commençant, ces renseignements particuliers qui me faisaient savoir qu'un individu déterminé passerait entre A et B, ce n'est, en fin de compte, qu'un cas extrême du rapport entre un ordre, le cadre de probabilité, et l'événement considéré. Dans ce cas-là, le cadre, circonscrit par les particularités et conditions d'un agent déterminé, se moule en quelque sorte sur l'événement qu'il permet de

prévoir ; il ne laisse à l'autre éventualité qu'un minimum de chances, mais il n'en exclut cependant pas la possibilité. Si étroite que soit la zone qui lui est laissée, l'intervention des choses du dehors demeure un élément constant, et le rôle de cet élément intercalaire, indéterminé, peut toujours être décisif : c'est alors l'imprévu qui arrive.

Supputer l'événement, c'est entreprendre de savoir, de cet événement ou de sa non-production, lequel est *dans l'ordre*. Ceci veut dire : Si l'on représente le cadre de probabilité sous la forme des rapports connus que soutiennent entre eux des termes A, B, C, la question est de savoir, de l'événement E ou de son absence non E, lequel peut être regardé comme un terme X de l'ordre A, B, C, D....

5. Se servir de ses connaissances, dans une démarche quelconque de la vie pratique, c'est toujours rapporter un événement auquel on s'intéresse, à quelque cadre de probabilité dont on dispose au préalable ou qu'on s'applique à établir. Notre expérience acquise se ramène, à chaque instant, à une collection, d'ailleurs fort riche, de ces cadres.

Nous utilisons les cadres de probabilité de deux manières inverses l'une de l'autre.

1° Un cadre de probabilité étant donné, supputer l'événement qui importe (prévoir l'avenir, reconstituer le passé, conclure sur le présent hors de vue).

2° Un cadre de probabilité étant donné, et l'événement qui importe étant donné aussi, constater leur rapport.

C'est cette seconde démarche qui doit être l'objet propre de notre examen.

Deux cas peuvent se présenter : 1° L'événement qui se produit est celui qu'on jugeait le plus probable. Le cadre de probabilité s'avère suffisant ; l'événement est comme un terme qui prend dûment sa place dans un ordre reconnu. — 2° Il arrive, au contraire, que c'est l'éventualité la moins probable qui s'est réalisée. Les prévisions sont déjouées, il y a de *l'inattendu*. Ici l'on se trouve devant deux éléments disparates : un ordre, le cadre de probabilité, et un terme étranger à cet ordre, l'improbable réalisé. Le cadre de probabilité se révèle insuffisant, l'événement relève d'un ordre autre. Comprendre ce qui s'est passé c'est, de la part de l'observateur,

revenir sur l'état de ses connaissances préalables au fait, et le compléter à la lumière de ce dernier. La partie la plus intéressante, pour nous, de ce travail de révision consiste à *compléter* le cadre de probabilité. En effet, on montrerait sans peine que l'observateur est toujours en possession d'une partie valable de ce cadre, sinon il n'aurait même pas pu poser l'alternative ni s'attendre à quoi que ce soit. Cette réfection est opérée lorsque le cadre de probabilité est devenu un ordre de termes tel que l'événement apparaît désormais comme l'un de ces termes. Dans le cadre ainsi amélioré, l'événement d'improbable qu'il paraissait d'abord, est devenu probable.

Sur les perdreaux qui se lèvent, le chasseur tire et le coup rate ; dépit, il examine son arme et y trouve un gravier malencontreux : le fusil, la cartouche, le doigt sur la gâchette sont un cadre de probabilité qui s'est révélé insuffisant, c'est l'inattendu qui est arrivé ; complété par un terme nouveau, le petit caillou, cet ordre refait un cadre où c'est le coup manqué qui s'avère le plus probable. Avoir compris, c'est apercevoir le réel comme *plus probable*.

Ce que nous venons de décrire ainsi, c'est la *nature de l'explication* concernant tout ce qui implique du changement ou de l'activité. Aussi longtemps que le prévu, c'est-à-dire le plus probable ou la probabilité ordinale positive, arrive, *il n'y a pas de problème*, on ne s'avise pas d'expliquer ; seule l'éventualité improbable soulève une question, circonscrit quelque chose dont il importe de rendre compte : le cadre de probabilité dont on se contentait se manifeste insuffisant ; il y a ignorance. Expliquer, c'est changer ce cadre déficitaire, en fait, c'est le compléter en ajoutant à quelques termes d'un ordre quelques termes qui achèvent de déterminer cet ordre.

Nous réservons pour un autre exposé une étude comparée de la probabilité ordinale et de la causalité ; faisons remarquer cependant que l'usage courant de la causalité se ramène au mécanisme de l'explication que nous venons de caractériser. Chercher la cause expresse, c'est compléter le cadre de probabilité. Mais les théories ordinaires de la causalité laissent totalement indéterminé le rapport précis entre la cause et l'ensemble des conditions sans lesquelles la cause ne jouerait pas. Au contraire, nous ramenons ici, dans l'idée du cadre de probabilité, la cause efficace et les compléments circonstanciels ou conditions, à l'unité d'un ordre.

Il en résulte immédiatement cet important bénéfice : alors que,

dans la causalité brute, la cause doit avoir une certaine nature définie pour expliquer l'effet, et cela parce que la nature des autres conditions est négligée, au contraire, la probabilité ordinale et le cadre de probabilité étant définis, le terme complémentaire (la cause prochaine) n'a pas besoin d'être d'une certaine nature qui enveloppe l'effet, il peut être *quelconque* pourvu qu'il joue son rôle dans la partie, en relation avec les autres termes, c'est-à-dire avec la portion du cadre de probabilité déjà déterminée au préalable.

Nous touchons ici à la différence fondamentale entre tout déterminisme proprement dit ou détermination par la cause — et la détermination par le probable. Le déterminisme causal implique une certaine correspondance entre la cause et l'effet, quelque chose d'essentiel est censé passer de l'une à l'autre, la cause n'est pas quelconque, sa recherche est donc circonscrite par la nature de l'effet ; le chercheur est prisonnier de cette nature. Au contraire, devant l'improbable, c'est-à-dire l'inexpliqué, il n'y a jamais, en réalité, qu'à compléter un cadre de probabilité : le terme à trouver est, en soi, quelconque, la condition de sa valeur est son rapport avec les autres termes de l'ordre constitué par le cadre ; ce n'est nullement une affaire personnelle entre lui et l'effet ou l'événement à expliquer<sup>1</sup>.

Expliquer c'est donc corriger ou compléter un ordre de telle manière que la chose à expliquer devienne elle-même un terme de cet ordre, celui-ci étant défini à partir des termes qu'on a préalablement posés. Et cela se fait en découvrant d'autres termes qui permettent d'apercevoir le rapport ordinal entre le terme-chose à expliquer et les termes préalablement retenus.

Où cherche-t-on et où peut-on trouver ces termes auxiliaires, le complément nécessaire du cadre de probabilité préalable ? Évidemment dans l'infini de l'intervalle que constitue l'univers en dehors des termes de ce cadre.

Pour expliquer l'insolite, le surprenant, l'improbable, nous disposons de tout ce qui n'est pas encore déterminé par nous, observé, défini, c'est-à-dire de tout ce qui n'est pas encore partie intégrante

1. Dans l'usage banal de la causalité, le cadre de probabilité est le plus souvent implicite ou inaperçu. La rigueur scientifique le rend explicite, ce qui revient à dire que la science, en se faisant rigoureuse, n'emploie plus la causalité qu'en apparence, ou ne la retient que comme une traduction grossière de ses véritables opérations.

du cadre de probabilité que ce phénomène insolite déconcerte, par rapport à quoi il est improbable. Faire une *hypothèse* qui fournit une explication, c'est introduire un terme nouveau dans le cadre de probabilité. Cette hypothèse est elle-même plus ou moins probable, mais si, tout compte fait, il y a bénéfice à la retenir, si sa précarité intrinsèque est compensée et au delà par son efficacité, si elle permet d'apercevoir la chose à expliquer, d'improbable ou de déconcertante qu'elle était d'abord, comme probable et prévisible, alors l'esprit critique n'hésite pas et pratiquement il intégrera l'hypothèse dans sa conception de la réalité ; il retiendra comme *cadre de probabilité* un ordre de termes dont cette hypothèse est l'un, de même dignité et valeur que les autres termes plus anciennement ou plus immédiatement reconnus (par exemple par perception directe ou passant pour telle).

6. Ce genre d'opération n'est rien d'autre que celui qui nous sert à constituer notre conception de la réalité. Nous travaillons invariablement sur des cadres de probabilité indéfiniment complétés par l'introduction de nouveaux termes ; et jamais notre affirmation du réel ne coïncide exactement avec le donné strict de notre perception : il y a toujours de l'intervalle, dont nous affirmons *n'importe quoi*, à notre convenance, c'est-à-dire en concordance avec nos connaissances établies.

Et notre assurance dans ces démarches, en soi téméraires, provient de ce qu'elles se légitiment en nous faisant prévoir ou reconnaître comme les plus probables les événements qui arrivent en effet, en nous permettant de discerner la probabilité ordinale qui nous importe et qui nous suffit.

Les notions qui apparaissent à une pensée peu critique les plus nécessaires en soi ou les plus indiscutablement conformes « au fond des choses », se révèlent, à l'analyse, comme n'étant rien d'autre que ces hypothèses complémentaires que nous combinons avec notre expérience toujours lacunaire et intermittente : elles complètent la partie dite empirique de nos cadres de probabilité.

L'idée de la persistance naturelle ou de l'identité de l'être, si évidente en apparence, renferme des présomptions probabilistes sur les *intervalles*. Si, passant matin et soir sur une même place publique, j'y aperçois chaque fois la statue du même grand homme,

j'en conclus à la continuité de cet objet, à sa persistance dans l'intervalle, non seulement de mes perceptions, mais de toute perception. Cette affirmation d'un être substantiel, consistant et continu dans le temps, consiste à poser un ordre de termes tel que, apercevant le lendemain la même statue à la même place, cette perception m'apparaîtra comme conforme à la probabilité ordinale. L'affirmation des êtres substantiels est un cadre de probabilité pour des perceptions éventuelles. Apercevoir la statue est beaucoup plus probable que constater son absence, c'est seulement dans cette dernière éventualité qu'un problème se poserait, il s'agirait d'expliquer sa disparition ; ce qui se ferait en révisant les cadres de probabilité correspondants.

Affirmer la permanence et la continuité d'existence de la statue dans l'intervalle qui sépare toute perception, ce n'est pas, pour mon esprit, une nécessité logique, ni le contact de ma connaissance avec un absolu intransigeant, c'est choisir entre deux éventualités dont l'une est, à la vérité, pratiquement si absurde qu'il faut quelque soin pour l'imaginer ou la remettre à sa place. Mais ceci veut seulement dire que l'hypothèse choisie par le sens commun, l'hypothèse de la continuité naturelle de l'être, est celle qui permet de ne pas s'étonner des événements qui arrivent, celle qui fait apercevoir comme plus probable ce qui se produit en effet. Jugeant qu'un être persiste dans son être, je ne m'étonne pas de l'apercevoir chaque fois que je le regarde, je ne renonce pas d'emblée à le trouver s'il est perdu, c'est à qui le dit anéanti que la preuve incombe, et l'expérience universelle me donne raison sur tous ces points. Que si, au contraire, je jugeais qu'un objet n'a qu'une existence intermittente, c'est la coïncidence répétée de mon regard et de son aperception qui soulèverait un problème parce qu'elle serait jugée improbable.

La continuité d'un objet identique dans le temps et dans l'espace n'est donc, du point de vue théorique, qu'un cadre de probabilité dont il résulte qu'une nouvelle perception de cet objet dans des conditions données, est plus probable que sa carence ; elle est ce à quoi nous nous attendons, et si la perception ne survient pas, c'est cette absence qui pose un problème. Aussi longtemps que nous ne posons aucune question, à nous-mêmes ou aux autres, que nous ne sentons le besoin d'aucune *explication*, c'est que les choses et les événements nous apparaissent comme les plus probables, selon

le système de cadres de probabilité dans lequel se résume notre expérience, et c'est ce système que nous appelons *le réel*.

On peut donc se représenter le monde ou le réel comme un système de cadres de probabilité, ou mieux comme une collection de termes ou d'éléments dont chacun est formé d'un cadre de probabilité plus un événement correspondant. Si l'événement s'avère immédiatement plus probable que l'éventualité contraire, il forme avec le cadre de probabilité un ordre unique, il y a unité ordinale dans cet élément de réalité. Si au contraire c'est l'éventualité improbable qui est constatée, une dualité ordinale demeure dans le système élémentaire qu'elle forme avec le cadre de probabilité qu'elle déconcerte, et ce sera un progrès du sujet connaissant de réduire cette dualité en complétant le cadre de probabilité. Il trouve les moyens d'opérer la synthèse dans l'indétermination infinie de l'intervalle, c'est-à-dire dans tout ce qui n'est pas retenu d'avance comme une partie du cadre de probabilité. C'est là qu'on peut toujours recueillir des termes qui fassent ordre unique à la fois avec tout ou partie du cadre préalablement retenu et avec l'événement d'abord disparate.

C'est ici, comme le lecteur l'aura jugé déjà, une représentation systématiquement *relativiste* du donné, par le moyen d'un probabilisme. Un fait ou événement est toujours rapporté, non à un absolu, tel qu'un être substantiel ou une nature psychologique, mais seulement à un cadre de probabilité déterminé. Une telle représentation du réel est certes plus laborieuse que telles autres qui ont à leur actif tant de succès dans la vie pratique et dans la science. A quoi bon se représenter l'Univers comme un ensemble de cadres de probabilité et d'événements rapportés à ces cadres, conformes ou disparates par rapport à ceux-ci, plutôt que comme une somme d'objets en relations mutuelles, ou comme un enchaînement de phénomènes enfilés par les rapports de causalité ? Il incombe en effet à celui qui propose un mode de représentation de le justifier par quelque efficacité qui soit propre à ce système. Celui-ci doit réussir en quelque endroit où les autres ont échoué.

7. Notre théorie de l'explication fondée sur la probabilité ordinale prépare une logique qui doit servir à la philosophie de la Vie. Disons plus généralement que l'échec le plus flagrant dans l'histoire



de l'explication scientifique se marque devant les problèmes que posent *le passage de l'inférieur au supérieur* : Comment, à partir de la matière brute, s'opère ou a pu s'opérer l'avènement de la matière vivante ? De même, au sein de la vie organique comment la pensée a-t-elle pu être promue ? Et comment sur le fondement de la pensée utilitaire le désintéressement délibéré a-t-il pu naître et se soutenir, l'abnégation, le sentiment de la valeur absolue sous toutes ses formes ? Comment ces superpositions d'étages durent-elles après être survenues ?

La logique de la causalité ou ce qui passe pour telle apparaît suffisante (moyennant certaines équivoques) à chacun de ces étages de la phénoménologie, aussi longtemps qu'il ne s'agit de relier l'un à l'autre que des antécédents et des conséquents du même ordre, d'expliquer, par exemple, un phénomène mécanique par d'autres phénomènes mécaniques, ou un état organique par un autre état déjà organique. Mais la causalité échoue totalement lorsqu'il s'agit de passer d'un étage à celui d'au-dessus, c'est-à-dire d'expliquer, dans un phénomène ce qu'il a, par rapport à ces antécédents, de plus spécifiquement hétérogène.

Se demander quelle est la cause de la vie, quel phénomène observable à bien pu avoir pour effet la production d'une première goutte de matière vivante, ce n'est que vanité et contradiction, car entre la cause et l'effet l'hétérogénéité s'avère trop grande. Ou le phénomène cause sera digne de son effet, mais alors il sera du même ordre, il sera déjà du vital et c'est lui qu'il s'agira d'expliquer, ou bien on l'aura dûment rattaché à ses antécédents, mais alors c'est la césure entre cette cause et son effet qui demeure trop profonde, et l'on demeurera sur l'impression que l'essentiel s'est produit dans l'intervalle de la cause et de son effet. Ce qu'on voulait comprendre ne relève pas de ce lien causal.

Expliquer *du nouveau* par rapport aux antécédents, voilà où la causalité échoue, et nous avons marqué en passant la raison de cet échec : si un antécédent déterminé est chargé de rendre compte d'un conséquent, il doit déjà envelopper ce que ce dernier peut avoir d'essentiel.

Or, la Vie par rapport au mécanique, la Pensée par rapport à la vie, la Valeur absolue par rapport à la pensée technique ou utilitaire, c'est toujours du nouveau qui surgit et qui n'était dans aucun

des termes antécédents. C'est cette nouveauté que respecte, tout en l'éclairant, la probabilité ordinale. Le fait vital en particulier, non seulement notre logique probabiliste n'en ramènera pas l'explication à l'unité d'une cause, mais elle n'en fera pas davantage la conséquence d'une multiplicité finie de conditions, ou d'un concours de causes multiples, car elle propose au philosophe de la Vie de chercher seulement dans quelle conjoncture de faits quelconques ou selon quel ordre de faits non vitaux (cadre de probabilité), les phénomènes de la vie apparaissent *plus probables* que leur absence. L'explication est ici une combinaison de termes définis, le cadre de probabilité, *avec du non-donné*, de l'intervalle où n'importe quoi peut arriver ; cette combinaison a pour effet de rendre l'événement seulement probable, et non pas nécessaire. Une logique probabiliste c'est l'art de faire la part de l'inconnu, afin d'expliquer la nouveauté sans la nier comme telle.

Que l'on prenne garde enfin qu'il y a *du nouveau* non seulement dans ces trois promotions, la Vie, la Pensée, la Valeur absolue, mais dans tout événement quelconque, si peu que ce soit. Par suite, la causalité n'est jamais une explication intégrale ; au contraire, rapporter seulement l'effet à un cadre de probabilité en faisant la part de l'intervalle indéterminé, des conjonctures non définies et infiniment variables, ce sera respecter davantage la nature de ce qu'on explique. La part de l'indéterminé se mesurera au degré de probabilité ; elle est capitale si la probabilité est très faible, infime au contraire si la probabilité est pratiquement infinie.

C'est donc d'une méthode pour l'explication des phénomènes en tant que nouveaux, en tant qu'irréductibles, par quelque particularité essentielle, à leurs antécédents immédiats, qu'il s'agit dans l'étude de la probabilité ordinale.

A considérer l'Univers inorganique, avec toutes les lumières que nous procurent à son sujet la physique, la chimie, l'astronomie, la Vie demeure une réalité déconcertante, c'est-à-dire *improbable*. Le monde inorganique étant un cadre de probabilité et une espèce vivante étant l'événement à expliquer, nous n'apercevons pas l'unité de l'ordre, le cadre et le fait demeurent des termes disparates. Sans prévention, sachant ce que nous savons de physique et de chimie, nous n'aurions pas parié pour l'existence de la Vie. Or, elle est. Il s'agit donc de compléter notre cadre de probabilité. D'apercevoir

les phénomènes de nature non vitale selon des ordres tels que les phénomènes du type vital nous apparaissent enfin plus probables que leur absence.

A savoir ainsi ce qu'il s'agit de faire, on obtient immédiatement un avantage décisif : on a le moyen d'opérer, selon la recommandation de Descartes, la division de la difficulté en multiples parcelles, d'un traitement plus aisé. Délivrés du souci de la cause expresse, nous pouvons traiter à part, au moyen de la probabilité ordinale, chaque espèce de phénomène caractéristique de l'ordre vital, et nous demander, pour chacun d'eux, dans quel système de conditions sa production apparaît probable. On traitera ainsi, par exemple, l'association en général, la reproduction du semblable par les semblables, la reproduction par conjugaison, la croissance par l'obstacle surmonté, l'assimilation, l'adaptation, la division par cloisonnement, l'organisation intérieure, la mémoire, etc.... A propos de chacune de ces caractéristiques des êtres vivants, il s'agit de passer d'un cadre de probabilité insuffisant, qui nous laisse étonnés devant elles, à un cadre suffisant.

Aucune de ces solutions particulières ne nous dira, une fois pour toutes, ce que c'est que la Vie ; chacune d'elles nous montrera seulement que l'un ou l'autre de ses caractères les plus saillants se révèle, dans la suite du temps, une conjoncture probable. Dans ce cadre, l'étude du vital se présentera non comme une révélation philosophique, mais comme un système de découvertes partielles et progressives. Au reste on peut bien anticiper sur les résultats d'une recherche conduite selon cette méthode, et annoncer que, si des ordres de phénomènes ainsi discernés peuvent être expliqués isolément, la probabilité ordinale travaille irrésistiblement en faveur de leur convergence sur les mêmes objets ou de leur aménagement en systèmes unifiés. Les combinaisons stables de phénomènes parvenues à un tel degré de complexité ou de finesse se conditionneront réciproquement. Quelque chose de vivant, un organisme, un système d'êtres animés, c'est un cadre de probabilité d'où résultent comme infiniment probables des phénomènes qui seraient infiniment improbables en dehors de cette sorte de conditions.

On aboutira donc à la matière vivante comme à la résultante dernière et de plus en plus fixée d'une convergence de probabilités ; elle apparaîtra comme une sorte de concentré de phénomènes ou de

caractères d'ailleurs discernables, et susceptibles d'être expliqués sans que soit postulé, comme un donné préalable, l'état final du tout où ils se rencontrent.

Une méthode probabiliste renversera ainsi, dans la philosophie biologique, l'ordre des problèmes que suggère la causalité courante ; et cela, sans échouer sur l'écueil d'un finalisme quelconque. La matière vivante n'est pas ce qu'il convient de se donner d'abord, c'est à quoi il s'agit d'aboutir. Ce renversement nécessaire n'est possible que si l'on est capable de progresser dans l'explication des propriétés les plus saillantes de cet état de la matière, sans le postuler lui-même au préalable et dans son intégrité comme une condition nécessaire, comme une cause de ce qui s'ensuit.

Mais à être ainsi présentées comme un simple programme, les applications utiles de la probabilité ordinale pourraient bien n'avoir, aux yeux du lecteur, que peu de force convaincante. Comme toute autre technique des opérations de la pensée, une logique de la probabilité ordinale doit se faire comprendre et prouver ses droits à être développée par l'exemple d'une application significative. Qu'il nous soit permis de signaler une étude qui peut servir d'exemple démonstratif à l'appui des considérations qu'on vient de lire<sup>1</sup>. Au vrai, cette *théorie de la Consolidation*, comme nous l'avons appelée, a été faite d'abord, et c'est en méditant sur ce qui nous est apparu comme un premier résultat, que nous avons procédé à ces travaux d'approche en vue d'une théorie ordinale de la probabilité.

E. DUPRÉEL.

(Bruxelles, août 1933.)

1. E. DUPRÉEL, *Théorie de la Consolidation*, 58 p., Bruxelles, *Revue de l'Institut de Sociologie*, onzième année, 1931, n° 3. — Nous publierons prochainement, dans les *Archives de la Société belge de Philosophie*, un mémoire intitulé : « La Cause et l'Intervalle », où les idées résumées ici sont reprises et développées.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

---

## OPINIONS RÉCENTES SUR HUME

On s'était aperçu, depuis de nombreuses années, que beaucoup d'idées de Hume étaient restées intensément « fortes et vivaces » dans la philosophie anglaise contemporaine. Presque tous les livres — et ils étaient nombreux — qui étudiaient la méthode des sciences et les relations des données sensibles avec la réalité montraient que l'auteur, par endroits — et d'ordinaire souvent — croyait nécessaire de définir sa position à l'égard des thèses de Hume ; et dans la plupart des cas — par exemple, dans celui de Mr Whitehead — il était évident qu'on avait étudié Hume avec soin et de première main. Bref, les philosophes britanniques ont montré récemment une certaine avidité à *tirer profit* (là où ils le pouvaient) du début du XVIII<sup>e</sup> siècle, au lieu de s'efforcer — comme leurs prédécesseurs immédiats — de prouver que ce début de siècle était devenu désuet. En général (voir, par ex., le récent *Commentary on Mc Taggart*), on a fait entendre la voix de Hume plus clairement que celles même de Locke ou de Berkeley.

Il fallait donc s'attendre à voir paraître un certain nombre de nouveaux commentaires sur Hume ; mais ces exposés offrent une moisson un peu trop dense pour être commodément mise en gerbes. Trois générations ont passé depuis la parution de la *Vie* du philosophe, publiée par Hill BURTON. C'est pourquoi il y avait place pour la nouvelle biographie complète de Mr. J. Y. T. GREIG, *David Hume* (Jonathan Cape, 1931) et pour une édition définitive de la correspondance de Hume (GREIG, *The Letters of David Hume*, 2 volumes, Oxford, 1932). Il y avait aussi place pour au moins un nouvel exposé, puisque le dernier commentaire critique important était l'*Introduction* de T. H. GREEN à son édition de Hume, parue

en 1875. Toutefois, quatre études, c'était beaucoup ; et pourtant, c'est quatre qui ont été écrites en anglais : deux nous viennent d'Amérique (C. W. HENDEL, *Studies in the Philosophy of Hume*, Princeton, 1925, et Mrs. M. S. KUYPERS, *Studies in the Eighteenth Century Background of Hume's Empiricism*, Minneapolis, 1930) ; et deux nous viennent d'Angleterre (B. M. LAING, *David Hume*, London, E. Benn, 1932), et *Hume's Philosophy of Human Nature*, (London, Methuen, 1932) que j'ai publiée moi-même.

Si mon expérience personnelle pouvait donner quelque indication sur les raisons qui ont provoqué cette floraison soudaine et considérable de commentaires sur Hume, je dirais que, si nous avons écrit, c'est que nous croyions qu'il restait encore quelque chose à dire (en particulier sous forme de *Quellenlehre*). Mais, surtout, nous n'étions pas satisfaits de l'image de Hume, telle qu'elle s'était installée dans la tradition. M. KEMP SMITH, il est vrai, avait travaillé, il y a longtemps, à jeter la suspicion sur la tradition en vogue ; il y consacra deux articles importants, parus dans *Mind* (N. S., vol. XIV). Mais il avait abandonné la question ; et je ne vois pas comment ceux qui aiment et admirent l'œuvre de Hume (qu'ils l'approuvent ou non) auraient pu accepter une situation que résume le commentaire type (celui de GREEN) par la déclaration que la philosophie de Hume est « sans discussion possible le dernier mot de la philosophie de Locke » (Green's *Works*, III, 106). L'objet avoué de Green était de « détourner » l'attention des Anglais « âgés de moins de vingt-cinq ans », des « systèmes anachroniques qui s'étaient imposés jusqu'ici chez nous », et de les orienter vers « l'étude de Kant et de Hegel » (*Introduction to Hume*, II, 71). Green ne faisait pas mystère qu'il considérait sa tâche comme « une besogne fastidieuse » (*ibid.*). Quelques-uns d'entre nous pensaient que la propre philosophie de Green était beaucoup plus anachronique que ne pourrait le devenir celle de Hume après quelque mille ans ; et nous étions convaincus que Hume devait être traité comme un philosophe indépendant, et non comme un ultra-lockien qu'il fallait détruire en vérité, et qui était digne, tout au plus, de servir de munitions pour les bouches à feu de la philosophie moderne. Les gens qui savaient la vérité étaient peut-être capables de le traiter ainsi ; mais aujourd'hui nous ne faisons pas profession en Angleterre de savoir la vérité, et ainsi nous sommes disposés à montrer

de la sympathie pour toutes les doctrines, d'où qu'elles soufflent.

Pour nous exprimer d'une manière plus détaillée, il nous semblait à la fois insulaire et contraire à l'histoire de dire en fait : « Après deux siècles environ, la gloire chimérique d'hommes inférieurs a crevé comme une bulle de savon, et la grande série formée par la succession de Locke, Berkeley, Hume, émerge du désastre dans une certaine majesté, triste et solitaire. C'est pure curiosité de s'occuper des autres ; et si nous nous en tenons à ces trois grands noms, nous garderons le contact avec ce qu'il y avait de permanent et d'essentiel dans la pensée de Hume, et nous la comprendrons mieux que Hume lui-même. » Sans doute, il est vrai que Hume doit plus à Locke que ses rares allusions à cet auteur ne le feraient croire ; et, de son propre aveu, qui exagérait un peu en ce qui concerne les idées abstraites, il est allé parfois à l'école de Berkeley. Toutefois, il avait fait aussi d'assez vastes lectures dans d'autres auteurs et se proclamait cosmopolite. En fait, pour ne parler de rien d'autre, il n'est guère concevable en soi, et tout à fait contraire aux témoignages spéciaux, de supposer que le séjour volontaire de Hume en France, pendant le stade final de la composition du *Traité*, n'avait aucun rapport avec ses visées philosophiques. La France à cette époque, il est vrai, se « décartésianisait » rapidement et adoptait Locke, accommodé à la mode gallicane ; et Hume, comme le Chevalier Ramsay et d'autres Écossais de sa connaissance, le savait parfaitement. Pourtant, en Angleterre, de même qu'en France, il y avait, et il y avait eu antérieurement, beaucoup d'autres courants d'opinion que ceux créés par Locke, et Hume devait en tenir compte. Pour interpréter ses intentions, il faut le replacer dans son époque et — tout en lui accordant qu'il était beaucoup plus Écossais que Français — ne pas oublier qu'il croyait parler à une république de lettres pour laquelle les frontières nationales n'existaient pas.

Je me propose donc de rechercher quelle image de Hume se dégage de ces études nouvelles ; j'éviterai autant que possible, d'insister spécialement sur mes propres opinions, et m'en tiendrai aux livres cités ; non pas que d'autres travaux excellents n'aient été faits sur Hume en d'autres langues (par ex. l'admirable monographie de M. METZ dans *Frommann's Klassiker* et son important article sur les relations de Hume avec la France dans la *Revue de Littérature Comparée*, IX, N° 4), mais je choisis des preuves faciles à administrer

sur la considération dont Hume jouit dans son propre pays. Dans l'ensemble, je poserai deux questions ; à la vérité, elles ont des points communs, mais sont cependant distinctes. La première a trait à l'attitude de Hume envers la philosophie de son époque : « Qu'avait-il lu ? A qui répondait-il ? Sur quels points espérait-il innover ? » La deuxième question, plus importante est aussi plus générale : « Quelle était réellement, et en substance, la philosophie de Hume ? »

## I

Les vues philosophiques de Hume n'ont pas changé de façon fort appréciable et, sauf en ce qui concerne l'économie politique, ne se développèrent plus guère entre 1739, date à laquelle, âgé de moins de trente ans, il publia le *Traité*, et 1751, quand parvenu à sa 41<sup>e</sup> année, il cessa d'écrire des ouvrages philosophiques (voir mon livre sur Hume, p. 14) pour se consacrer entièrement à l'histoire. Il n'est, par conséquent, pas besoin d'aller au delà du *Traité* pour chercher les principales réponses à nos questions. Au demeurant, le sous-titre et l'Introduction au *Traité* fournissent le meilleur point de départ pour ces recherches.

En effet, le sous-titre était « Tentative d'introduire la méthode du raisonnement expérimental dans les sciences morales ». A son tour, l'Introduction expliquait que, par « sciences morales », l'auteur entendait « la science de l'homme », qui comprend la logique, l'éthique, la critique, la politique et la religion naturelle. Expérimentale, la science devait l'être en ce sens que « des expériences méticuleuses et exactes », glanées dans « l'observation attentive de la vie humaine », nous enseignent tout ce qu'il est possible de connaître sur ce sujet, et aussi que les gens « très renseignés » qui avaient essayé d'expliquer « les principes ultimes de l'âme » n'avaient jamais pu devenir de grands maîtres « en leur prétendue science ».

Ce que tout cela signifiait historiquement est parfaitement clair. Dans les sciences de la nature, la philosophie « expérimentale » (« *experimental* ou *experimentalism* ») a une connotation très bien définie et très bien connue. L'expression, depuis la Restauration, désignait les méthodes de la *Royal Society*, telles qu'elles apparaissent dans les premières études historiques sur cette Compagnie (écrites par Sprat, évêque de Rochester), ou dans les écrits de Horne

Tooke (cité par Ellis dans l'Introduction à l'édition des *Œuvres* de Bacon). Bien que la Compagnie fit profession de suivre les idées de Bacon, peu de ses membres étaient de vrais baconiens, — et peut-être n'y en avait-il pas un seul. Hume, dans son Introduction, disait que, de même qu'un peu plus d'un siècle s'était écoulé entre l'époque de Thalès et celle de Socrate, de même il y avait environ un siècle entre les écrits de Bacon et les siens propres. Si cette remarque était en partie une réplique à une affirmation du *Novum Organum* (I, 79), elle était aussi une indication précise sur les intentions de son auteur. Hume imitait Socrate parce qu'il quittait la nature pour l'homme ; mais, au lieu d'employer les méthodes de l'antiquité, il voulait employer les méthodes nouvelles de Boyle, Sydenham, Newton et des autres savants pratiquant la méthode expérimentale.

A l'époque de Hume, naturellement, le prestige de Newton était à son apogée et dépassait de beaucoup celui des autres expérimentalistes ainsi que celui de ses devanciers. Hume se mit en devoir d'être le Newton de l'esprit humain, mais d'une façon toute personnelle. Il ne s'efforça point, comme le Dr Samuel Clarke, de suivre Newton en ses opinions ; et l'intérêt qu'il portait à la philosophie newtonienne de la nature était tout relatif ; mais il croyait pouvoir adapter la méthode expérimentale à la philosophie de l'homme. Il nous faut donc voir quelle était la signification historique de ce programme.

1<sup>o</sup>. Sous un rapport au moins, ce programme s'accordait avec tout le « mouvement moderne », c'est-à-dire avec le cartésianisme, à l'égard duquel les Newtoniens se posaient par ailleurs en rivaux, et qu'ils s'efforçaient de supplanter. En d'autres termes, il croyait que la physique scolastique avait largement et désastreusement abusé de ces drogues inopérantes qu'on appelait les qualités « occultes » ; il pensait que le moment était venu de procéder d'une manière meilleure et plus saine. Malebranche et Newton n'avaient qu'une voix dans cette critique des Aristotéliens, et le fameux aphorisme de Newton, dans les *Principia*, « *hypotheses non fingo* », (III. *Gen. Scholium*) visait les hypothèses occultes.

2<sup>o</sup>. D'un autre point de vue, toutefois, la méthode newtonienne était considérée comme l'antithèse du cartésianisme, parce que, croyait-on, elle se contentait de vagues résultats d'expériences,

et renonçait aux efforts des rationalistes dogmatiques pour bâtir sur ce qu'on prétendait être des *idées claires*, alors que l'expérience ne fournissait que de grossières uniformités. Aujourd'hui, nous pouvons être disposés à croire que l'*union* de la pénétration mathématique avec un travail expérimental attentif est la caractéristique principale de Newton comme ce fut celle de Galilée, et que, lorsque Newton parlait (*ibid.*) de « déduire » quelque chose des phénomènes, il faisait appel à des principes de déduction qu'aucun pur empiriste (tel que Hume l'était souvent, et, suppose-t-on communément, le fut toujours) n'était susceptible de concevoir et d'employer. Nous connaissons aussi les divers efforts de Newton (par ex. *Optique*, p. 369) pour dissiper l'obscurité d'une explication uniforme par la seule gravitation, sans rien derrière. Ce qui faisait impression sur Hume, toutefois, c'était le fait que la formule de la gravitation était simplement un résultat d'expériences, sans autre preuve, et nullement évident en soi. C'était là la thèse que les Newtoniens comme Roger Cotes (Préface aux *Principia*) devaient défendre contre les Cartésiens.

3°. Cette question de la gravitation avait une importance toute spéciale pour la substance de la philosophie de Hume comme pour sa méthode. En un sens, il suivait l'indication contenue dans la conclusion de l'*Optique* de Newton, que « les limites de la philosophie morale » pouvaient être, elles aussi, « reculées » par la méthode newtonienne ; mais, de plus, il avait plaisir à penser que l'*union* non-rationnelle de « l'association » supplantait la prétendue clarté des idées *a priori* dans la philosophie des rationalistes dogmatiques. Newton lui-même (*Optique*, Qu. 31) avait employé le terme « association » plus d'une fois, au lieu du terme plus usuel « attraction », et avait expressément déclaré (*Principia*, I, XI, *Schol.*, — pour plus amples références voir KUYPERS, 27 sq.) qu'il s'interdisait de spéculer sur la cause et l'agent de la gravitation. De son côté, Hume, qui appelait « association », « une douce force qui d'ordinaire l'emporte », la concevait aussi comme un obstacle au « désir immodéré de rechercher les causes » (*Traité*, I, 1, 5).

4°. De là, une modestie seyante combinée avec une efficacité pratique évidente ; tels étaient les desiderata de la nouvelle science de l'homme. « Si la philosophie newtonienne, disait Hume dans la dernière note de l'Appendice au *Traité*, est bien comprise, on

s'apercevra qu'elle ne signifie rien de plus... Rien ne convient mieux à cette philosophie qu'une modestie sceptique jusqu'à un certain point et un franc aveu d'ignorance dans les sujets qui dépassent tout entendement humain. » Plus tard (*History*, ch. 71) il opposa de nouveau la doctrine de Newton à la « philosophie mécaniste ». « Tandis que Newton, disait-il en ce passage, semblait enlever le voile qui cachait quelques-uns des mystères de la nature, il montrait en même temps les imperfections de la philosophie mécaniste ; et par là replongeait les ultimes secrets de la nature dans l'obscurité où ils sont toujours restés et demeureront toujours. » D'un autre côté, il tenait pour assuré que ce « modeste scepticisme » avait trait uniquement aux *ultimes* secrets de la nature, et que la science de l'homme, si elle s'interdisait les problèmes derniers, pourrait être assez solide et sûre. Il disait plus tard fièrement dans la *Dissertation sur les Passions* qui résumait le 2<sup>e</sup> livre du *Traité* : « J'ai mis en évidence que dans le mode de production et les causes des passions, il y a un certain mécanisme régulier, qui est susceptible d'une étude aussi précise que les lois du mouvement, l'optique, l'hydrostatique, ou n'importe quelle partie de la philosophie de la nature. »

Dans une « lettre à un physicien » (document privé écrit probablement en 1734), Hume expliquait qu'il avait été « transporté au delà de toute mesure » par un « nouvel aspect (*scene*) de la pensée » en philosophie, qui lui avait donné son fil conducteur dans le domaine de l'éthique et de la critique. Cette explication soulève au moins deux questions d'intérêt général. Tout d'abord, elle indiquerait (ce qui pour d'autres motifs me paraît très probable) que le premier livre du *Traité*, sur lequel repose maintenant la gloire principale de Hume, était en réalité une série de prolégomènes à ses livres ultérieurs et à un projet de philosophie de l'homme. En d'autres termes, la morale, la psychologie de l'action, la politique, et la critique des formes littéraires et des idées culturelles, composaient la partie principale de la science de l'homme, mais de larges préliminaires étaient nécessaires pour montrer comment devait être abordée la science de l'homme, telle que la tradition la comprenait. Nous pouvons supposer en fait que le premier livre du *Traité* conduisait Hume, par pur intérêt pour le sujet, à le traiter plus complètement que ne l'exigeait strictement son but, et il faut nous souvenir que, puisque la logique et la psychologie de la con-

naissance faisaient aussi partie de la science complète de l'homme, Hume avait le droit de s'occuper de ces sujets aussi amplement qu'il le voulait, et même, comme dans l'*Essai*, de les traiter en un ouvrage spécial. Néanmoins, le 1<sup>er</sup> livre du *Traité* devait jouer plus tard un certain rôle dans un projet très ambitieux ; par la suite, l'activité de Hume comme théoricien politique, économiste, historien et critique de la religion naturelle a pu ne pas prendre exactement la direction qu'il s'était tracée au début de sa vie, et y renoncer partiellement, à cause de la tiède réception faite à son premier grand ouvrage : toutefois, d'une façon plus générale, il a réalisé ses intentions premières. Il consacra sa vie à des études sur l'homme. M. Hendel (ch. II) me semble bien exagérer quand il nous invite à croire que Hume s'intéresse, du commencement à la fin, à la religion naturelle, et qu'il fit ses découvertes concernant le principe causal alors que, jeune homme, il communiait avec lui-même sur l'origine des mondes ; il est clair cependant que les questions théologiques furent sans cesse présentes à l'esprit de Hume, et il est fort probable que les « nobles parties » dont il « émascula » le *Traité* dans sa révision finale (lettre de déc. 1737) s'occupaient surtout de la théorie de la religion.

En second lieu, une certaine difficulté peut s'élever en apparence à propos de la prétendue nouveauté du « nouvel aspect (*scene*) de la pensée » aux yeux de Hume, car il n'y avait pas grande nouveauté dans cette simple idée de devenir le Newton de la science de l'homme. Ici il faut se souvenir que la « lettre à un physicien » était un document personnel racontant le cours intime de la pensée de Hume, que Hume tenait en piètre estime l'instruction qu'il reçut à l'Université d'Édimbourg, et que, à l'époque où Hume était adolescent et étudiant, la doctrine de Newton, même en physique, venait à peine de remplacer le Cartésianisme dans les Universités Écossaises (où à vrai dire s'attardait encore en bonne partie la scolastique ancienne). Il n'est donc pas du tout surprenant que le cours des événements fut ce que nous avons toute raison de supposer qu'il fut ; à savoir que Hume, faisant de vastes lectures dans la bibliothèque de sa résidence familiale à Ninewells, et consultant largement les classiques sur la morale et les humanités, fit tout à coup cette découverte qu'on pouvait appliquer, et qu'en fait on appliquait, une méthode philosophique nouvelle à toute la science de

l'homme ; ainsi, s'il nageait vigoureusement dans le sens du courant, il pouvait raisonnablement s'attendre à dépasser tous les autres. En tout cas, c'est là l'impression qui ressort des explications données dans le *Traité*. Dans l'Introduction à cet ouvrage, il n'essayait pas de faire croire qu'il était un moderne Christophe Colomb, mais, au contraire, il affirmait que « quelques philosophes récents en Angleterre » avaient « commencé à mettre la science de l'homme sur de nouvelles bases », et dans une note, faisait allusion à « Mr Locke, Milord Shaftesbury, Dr. Mandeville, Mr. Hutcheson, Dr. Butler », etc.

C'est pourquoi Hume se tournait vers l'Angleterre pour y être encouragé dans sa nouvelle entreprise, et dans le cours de ses recherches il était avant tout britannique en ses vues. Il suivait Locke dans l'ordonnance des questions et faisait beaucoup d'autres emprunts à Locke, sans l'avouer suffisamment, dans les toutes premières pages du *Traité* (livre I). Dans son étude sur les passions, il suivit aussi Hutcheson de près. En morale, il développait et modifiait la théorie de Hutcheson sur le « sens moral » et transformait l'utilitarisme qu'on trouve aussi dans les pages de Hutcheson. En politique, faisant une secrète allusion à Bolingbroke — elle ne devint apparente que dans les *Essays* qui suivirent rapidement le *Traité* — il attachait une importance particulière à Hobbes et au développement de la théorie du contrat, se souvenant certainement que Mandeville avait fait de même. Pour ce qui est de la psychologie de l'action, il essayait de maintenir l'équilibre entre Shaftesbury (ou Hutcheson) et la « théorie égoïste » des Hobbistes, et, dans toute la partie éthico-politique de son œuvre, il s'efforçait, fort sagement, de se débarrasser des fictions, obligations et servitudes qui pèsent sur les réalités de la vie humaine dans les sociétés policées. C'est pourquoi, dans ses écrits ultérieurs, il fut à juste titre regardé par Leslie Stephen comme quelqu'un qui a affermi un mouvement antérieur, plutôt que comme un innovateur.

D'autre part, comme nous l'avons vu, il ne faudrait pas supposer témérairement que le cosmopolitisme affiché par Hume, manifesté de bonne heure et toujours maintenu, était surtout une feinte, ou, au mieux, une simple attitude de dilettante. Quand Hume suivait Hutcheson, il suivait un homme venu de l'Ulster, en fonctions à Glasgow, et qui fut l'initiateur de ce qui s'appela la Renaissance



Écossaise. Et Hutcheson, qui déclarait fonder son éthique en grande partie sur Cicéron, suivait aussi de près les théories continentales, en particulier celles de Malebranche (voir mon *Hume*, pp. 207 sq.). En outre, comme les *Lettres philosophiques* de Voltaire (1734) le montrent abondamment, la France, au moment où Hume écrivait, faisait bon accueil à une invasion d'idées anglaises, principalement à celles de Locke et de Newton. Pour Hume, Paris était l'Athènes moderne, et le goût grec et français atteignait le plus haut degré de l'excellence en tous sujets littéraires. Il était donc logique pour lui de chercher dans les idées des « récents philosophes anglais » les principes philosophiques sur lesquels il désirait bâtir, et cependant de se tourner vers la France pour y trouver l'élégance et la majesté qu'il voulait donner à l'édifice. Bien plus, il s'occupa vraiment des théories continentales, particulièrement de celles de Malebranche : ce philosophe avait joui d'une telle sympathie au collège jésuite de La Flèche qu'il avait fallu la réprimer vigoureusement, peu avant que Hume ne vînt dans cette ville pour y composer son *Traité*. « L'association » de Hume, par exemple, n'était pas seulement « l'attraction » de Newton ; c'était aussi la « liaison des idées » de Malebranche. La théorie de Hume sur la « force et vivacité » des sensations semble aussi faire écho aux expressions de Malebranche (voir mon *Hume*, p. 32). Dans sa critique de la causalité, Hume emprunta quelques-uns des arguments à Malebranche pour prouver que l'action causale de la volonté n'est pas *perceptible*, et, à diverses reprises, il employa la critique faite par Malebranche de l'efficacité des causes *secondes*, pour démontrer que la nécessité physique ne pouvait être ni perçue par les sens, ni rendue intelligible à la raison. Son étude sur l'inielligibilité de la *psyché* s'appuyait assez clairement sur le fait qu'il savait que Malebranche avait critiqué Descartes sur ce point. Ces rapprochements pourraient être facilement multipliés, bien que Hume n'eût guère coutume de reconnaître explicitement ce genre de dettes.

En outre, l'influence de Bayle fut probablement plus grande encore. Dès 1732 (voir lettre de la même année à M. Ramsay), Hume lisait Bayle (sans doute le *Dictionnaire*) ; et le *Traité*, pour ne pas parler d'autres œuvres, contenait des citations presque littérales de l'article de Bayle *Zénon* (v. mon *Hume*, p. 78), rappelait fréquemment l'article *Pyrrhon*, tirait libéralement ses vues sur le

matérialisme de l'article *Leucippe* (et de quelques autres), et donnait une savante critique de Spinoza, qu'il reconnaissait avoir empruntée au *Dictionnaire*, et qui ne portait aucune trace d'une connaissance directe de Spinoza. Hume considérait Bayle comme l'un des meilleurs interprètes modernes du scepticisme (*Essai*, édition d'Oxford, p. 155 sq.) ; et ce détail soulève une autre question historique qui mène assez clairement à la seconde partie de ma discussion.

M. B. M. LAING a montré avec beaucoup de zèle et, dans l'ensemble, d'une manière convaincante, que Hume, non content de tirer ses opinions sur la nature du scepticisme d'un très petit nombre d'auteurs modernes, fit lui-même une sérieuse étude du Pyrrhonisme, principalement d'après les écrits de Sextus Empiricus (v. spécialement les pages 74, 77, 92, 103, 118, 124, 141 de l'ouvrage de M. Laing, dans lesquelles la preuve porte tant sur des expressions caractéristiques que sur la substance des thèses de Hume sur quantité de sujets ne concernant pas tous le « scepticisme »). En affirmant un scepticisme modéré ou « mitigé », Hume prit par conséquent soin de s'informer sur les significations qu'avait le scepticisme dans les diverses écoles philosophiques. Mais la question fondamentale est de savoir si Hume était vraiment un sceptique, et, dans l'affirmative, en quel sens il l'était. C'est cette question générale que nous abordons.

## II

M. LAING soutient que le scepticisme de Hume fut de prime abord « tactique » (p. 260). Généralement d'accord avec ce que j'ai dit du newtonisme de Hume, il soutient que cet auteur, voyant l'échec du rationalisme, s'efforça de découvrir une sorte de positivisme pratique et intelligible. La théorie de Hume, dit même M. Laing, « est un effort ambitieux pour abattre le scepticisme, par l'emploi des principes d'association, qui sont de nature psychologique, dans le but d'expliquer certains traits de la connaissance humaine. Il combat le scepticisme, non en prenant pour base la raison, mais en acceptant ses arguments contre le dogmatisme, et en suggérant une *via media*... Hume est un *modéré* en philosophie » (p. 85).

D'une façon à peu près identique, M. KEMP SMITH, suivi par M. HENDEL, soutient que le terme de « naturalisme » convient mieux

pour désigner la philosophie de Hume que celui de « scepticisme ». M. WHITEHEAD (*Process and Reality*, p. 240) pense que chez Hume la méthode des « impressions et idées », qui, estime-t-on d'ordinaire, implique le scepticisme, cherchait seulement à en donner l'impression. M. S. P. LAMPRECHT, dans une revue (*Journal of Philosophy*, XXX, n° 5, pp. 128 sq.), prétend, en effet, que c'est une erreur de considérer même l'analyse de la causalité par Hume comme sceptique, au sens exact du terme, bien qu'elle fût anti-rationaliste.

Il faut, je crois, examiner le sens du mot « naturalisme » et d'autres termes du même genre, avant de considérer les conséquences qu'on en a tirées. Sinon, toute la question restera forcément obscure. La doctrine qui fut le point de départ de Hume peut être appelée un pur phénomène sensoriel, car Hume soutenait que le « premier principe de la science de la nature humaine » (*Traité*, I, 1, sect. 1) était de suivre les impressions et idées, principe conformément auquel la réalité elle-même, *quoad nos*, consiste soit en impressions des sens, soit en « idées » (c'est-à-dire en images) dérivées des premières, et qui n'en diffèrent que par la vivacité ou par le nouveau mode d'arrangement. Si c'est là ce qu'on désigne par « l'empirisme » de Hume, alors, en dépit de M. Laing (p. 261), cela implique le scepticisme. Car cette théorie admet l'existence d'apparences, exactement telles qu'elles sont ressenties (ainsi que le faisaient tous les sceptiques) ; et, en toute rigueur, cette théorie ne doit rien admettre d'autre. D'autre part, nous le verrons, Hume n'en est pas resté au pur phénoménisme sensoriel, bien que, dans la partie la plus sérieuse de la discussion, le principe caractéristique de notre auteur est que la seule méthode intelligible consiste à « trouver l'impression de laquelle dérive l'idée ».

Le terme vague de « naturalisme » se trouve justifié par certains passages des écrits de Hume : toutes les explications psychologiques, dit-il, dépendent finalement de quelque instinct naturel inintelligible. Ainsi dans les *Dialogues* (VII<sup>e</sup> partie) il faisait — ou plutôt « Philo » faisait — remarquer que « la raison, l'instinct, la génération, la végétation », bien que « totalement inconnus » en eux-mêmes et dans leur façon d'opérer, étaient au fond de toute chose « dans ce petit coin de l'univers ». Et, dans ce même ouvrage (III<sup>e</sup> partie), il conseillait — ou plutôt « Cléanthe » conseillait — de s'en tenir au « sens commun et aux simples instincts de la nature ».

De toute évidence, bien qu'une différence de degré dans l'affirmation pût les séparer, il n'y avait pas de conflit entre un tel « naturalisme » et le scepticisme, puisqu'un instinct inconnu et inconnaissable peut très bien désigner l'espèce d'ultime crédulité qui, selon les sceptiques, était précisément ce que leurs adversaires prenaient à tort pour des principes intelligibles.

Dans le *Traité*, Hume disait, en effet, qu'il était un sceptique quand il réfléchissait assez intensément, mais non à d'autres moments. Plus tard dans sa vie (voir note au dernier *Dialogue*), il soutenait que la question était en bonne partie une affaire de mots. « Nul philosophe dogmatique ne nie qu'il n'y ait des difficultés tant en ce qui regarde les sens qu'en ce qui concerne toute science, et que ces difficultés ne soient absolument insolubles par une méthode logique régulière. Nul sceptique ne nie que nous ne soyons placés dans une nécessité absolue, en dépit de ces difficultés, de penser, de croire et de raisonner sur toute sorte de sujets, et même de faire fréquemment des affirmations en toute confiance et en toute sûreté. » La plupart des commentateurs modernes admettraient, je crois, que cette phrase des *Dialogues* exprime une grande partie de la thèse principale de Hume dans le *Traité* et partout ailleurs. Les commentateurs pourraient toutefois différer sur la question de savoir si les sections finales de la première partie du *Traité* ne vont pas beaucoup plus loin.

J'ai dit que Hume n'en était pas resté au pur phénoménisme sensoriel. Tout d'abord (mais c'est de moindre importance), il conserva un faible résidu de « connaissance » dogmatique, — c'est-à-dire qu'il continua à faire profession de pénétration rationnelle, principalement analytique, en ce qui concerne les « relations des idées » ; et ce résidu, on ne peut le négliger tout à fait, uniquement parce que Hume soutenait, dans le *Traité*, que toute « raison » aboutit finalement à sa propre ruine. Deuxièmement (et ceci est plus important), il ne cesse d'affirmer que nous *croyons* aux corps, aux causes, et (par ex. dans sa morale et sa psychologie des passions) que nous croyons aussi à l'identité personnelle et au moi, en tant qu'objet de l'attachement à soi (self-love), etc.

Il sera bon, sans doute, de citer, à ce point de vue, deux passages, l'un concernant les corps, l'autre les causes, avant de passer à l'examen des conséquences de cet aspect de la philosophie de Hume.

Voici le premier de ces passages : « Ainsi le sceptique continue sans cesse à raisonner et à croire, bien qu'il affirme ne pouvoir défendre sa raison par la raison ; et, par cette même règle, il doit donner son assentiment au principe concernant l'existence du corps, bien qu'il ne puisse prétendre par aucun argument philosophique soutenir sa réalité. La nature ne lui en a pas laissé le choix, et a sans doute estimé que c'était une affaire de trop grande importance pour être confiée à nos spéculations et à nos raisonnements incertains. Nous pouvons bien demander *quelles causes nous induisent à croire à l'existence des corps*, mais il est vain de demander *si le corps existe ou non*. C'est un point qu'il nous faut considérer comme acquis dans tous nos raisonnements. »

Le second passage, tiré d'une lettre que cite Burton (I, p. 97 et s.), déclare : « Permettez-moi de le déclarer : il serait très absurde d'admettre la proposition *que quoi que ce soit puisse se produire sans cause*, et jamais je n'ai soutenu rien de tel. J'ai simplement affirmé que notre certitude de la fausseté de cette proposition ne procède ni de l'intuition, ni de la démonstration, mais qu'elle a une autre origine. Que *César ait existé*, qu'il y ait une île qui s'appelle la Sicile — voilà des propositions pour lesquelles je dis que nous n'avons ni démonstration, ni preuve intuitive ; allez-vous en inférer que je nie leur *vérité*, ou même leur certitude ? Il y a différentes sortes de certitude ; et certaines d'entre elles sont aussi satisfaisantes pour l'esprit, bien que peut-être moins régulières, qu'une certitude démonstrative. »

Dans ces exemples et d'autres semblables, il est évident que Hume, selon ses propres expressions (*Traité*, édition d'Oxford, p. 74), étudiait quelque chose « que l'on peut faire remonter au delà des sens, et qui nous informe d'existences et d'objets que nous ne voyons ni ne sentons ». Ce qu'il soutenait était, puisqu'il ne s'agit là ni de purs concepts ni d'images (*ideas*), qu'il faut bien parler d'« objets et d'existences » qui ne tombent pas sous les sens (*unsensed*), que nous « peuplons le monde de ces réalités » (*op. cit.*, p. 104), et qu'en un sens « l'expérience » les garantit (p. 87). Il ne pouvait en rester au simple phénoménisme sensoriel, précisément parce qu'il essayait d'élargir l'expérience effective des sens au moyen de « l'expérience » prise en cette acception moins étroite.

Puisqu'en beaucoup de points la théorie de Hume sur la croyance

(aux *réalités*) est d'une interprétation malaisée et sujette à controverse, je dirai simplement que cette philosophie des causes, des corps, etc., prend invariablement pour base le fait que nous avons naturellement ces croyances, et affirme, conformément à son principe général, que celles-ci doivent, d'une façon ou d'une autre, avoir leur origine dans les sens et la mémoire. Hume prétendait en outre que l'association par causalité (non celle par ressemblance ou par contiguïté) est ordinairement — et doit sans doute toujours être — l'espèce de transition psychologique ou « inférence » qui nous induit à accepter « ce que nous ne voyons ni ne sentons » à très peu de chose près de la même manière que ce que nous voyons ou sentons actuellement.

En conséquence, si le terme sceptique désigne quelqu'un qui doute, Hume n'était pas un sceptique. Il ne doutait pas de « l'existence » des corps, des causes, ou des vérités arithmétiques, qui sont si claires pour la « raison ». Au contraire, il s'efforçait de donner une analyse de ces « certitudes » ou « vérités » ; mais l'analyse qu'il en donnait était fondée sur les sens, non sur la raison. Ces « vérités » ne sont pas évidentes par elles-mêmes, disait-il, et on ne peut les démontrer. Et pourtant elles sont. Par conséquent, l'enquête doit s'étendre à une nouvelle sorte de certitude, tout à fait « satisfaisante pour l'esprit », mais d'un ordre « sensible » et non rationnel. Sa théorie causale est une théorie de l'*inférence* sensible qui, en fait, « peuple l'univers » pour nous tous. Au vrai, dans l'une et l'autre citation que j'ai données, Hume allait beaucoup plus loin qu'il n'en avait le droit (à moins, en vérité, qu'il ne fit quelques réserves personnelles quant à l'expression équivoque : « la proposition que »). Il avait le droit de dire que nous croyons tous aux corps et aux causes, et qu'il lui fallait analyser ces croyances ; mais dire, comme il le faisait, que ces corps étaient vraiment des corps, c'était une nouvelle thèse, une thèse qu'il n'avait pas le droit de soutenir, autant que je puis en juger.

D'une façon générale, et en gros, il serait correct de dire que Hume était un sceptique quant à toutes les *réalités ultimes*, et un positiviste assez assuré quant aux croyances majeures du sens commun et des sciences. Sur ce point, je le suppose, tous les commentateurs modernes sont d'accord. Il semble clair, toutefois, que des difficultés subsistent même au fond de la thèse ci-dessus, et que

Hume avait conscience de ces difficultés. Il affichait un scepticisme « mitigé » et affirmait fréquemment qu'il n'allait pas plus loin. Contrairement à la plupart des positivistes et des pragmatistes, toutefois, il s'apercevait aussi qu'un compromis sur une telle question n'était soutenable que provisoirement (bien qu'il crût que le compromis était caractéristique de la doctrine newtonienne, et de toute science solide).

Autre chose est de dire, que nous croyons vraiment aux corps, aux causes, etc., et autre chose de dire que ces croyances sont justifiées. Par conséquent, le problème du « scepticisme » de Hume porte en réalité sur la nature de la justification que l'on peut présenter. Si nous qualifions de « sceptique », non quelqu'un dont c'est la règle et l'habitude de douter, mais une personne encline à la recherche et qui met en doute la valeur de l'évidence rationnelle qu'on peut mettre au secours de la croyance aux corps et aux causes quand l'attention s'applique expressément à ce problème, alors je soutiens que Hume était vraiment un sceptique et qu'il le savait.

Examinons la thèse extrêmement « modérée » extraite des *Dialogues*, que j'ai cités plus haut, et voyons ce que nous pouvons tirer de Hume, dans ses dispositions les plus conciliantes. Tout « dogmatique », je le suppose, reconnaîtrait qu'il y a des « difficultés » dans la théorie de la perception et dans les sciences en général. Mais reconnaîtrait-il aussi que « ces difficultés sont absolument insolubles » par la méthode logique régulière ? Ici, Hume était, je crois, trop conciliant. La plupart des dogmatiques n'admettraient rien de semblable. Mais voyons ce que Hume pensait en l'admettant.

Par « méthode logique régulière », Hume entendait la méthode familière qui est supposée caractériser les sciences mathématiques : formuler une proposition dont l'exactitude est clairement évidente ou tirer une conclusion démontrée par étapes successives, dont chacune est évidente pour la raison et s'ensuit logiquement d'un principe évident par lui-même. De ce point de vue, la doctrine de la croyance sensible, étayée par l'expérience et non par la raison, était une négation expresse de la possibilité d'une « méthode logique régulière ». Puisqu'il n'y a aucune impossibilité *a priori* qu'une chose se produise sans cause, ces inférences provenant d'une expérience constante *doivent* être « complètement impuissantes à administrer

une preuve par démonstration » (*Traité*, p. 79). Et ainsi nous « n'avons plus le choix (p. 268), si ce n'est entre une raison fallacieuse et l'absence totale de raison ». Si les dogmatiques admettaient tout ce que Hume disait (dans ce passage) qu'ils admettent, ils abandonneraient leur position ; ils n'auraient aucune théorie intelligible à alléguer, à moins de soutenir qu'il serait *possible* de fournir des raisons justificatives de ce type qu'ils reconnaissent pour « rationnel », tout en pouvant admettre sans contradiction que beaucoup de ces raisons justificatives restent à découvrir. Ou encore, quand Hume disait que, selon les sceptiques, nous croyons et raisonnons vraiment « en toute confiance et sûreté », il considérait que les sceptiques admettent quelque chose qui ne touche pas au fond de la question. Car « l'absolue nécessité » de croire (admise par les sceptiques) n'est pas une nécessité rationnelle, mais un fait brutal qui tient à la nature de l'homme. En d'autres termes, dans ses dispositions modérées, Hume dissimulait à ses lecteurs combien grande était la distance dont, en d'autres passages, il se rendait compte, à savoir l'immense gouffre qui existe entre sa doctrine de la croyance sensible en l'existence de ce qui *n'est pas* « vu ni senti », et tous les efforts tentés pour trouver les bases rationnelles ou logiques de cette croyance.

Une question analogue se présente quand nous examinons les efforts désespérés de Hume pour introduire une sorte de logique dans les inférences causales des hommes. Nul doute, si nous apprenions, par inférence sensible, qu'il y a telles ou telles uniformités causales, nous pourrions alors, prenant les uniformités à établir, en parler comme de faits donnés, indubitables, et en déduire diverses conséquences par des procédés logiques ordinaires. Voilà, selon Hume, ce qu'on pouvait attendre d'un philosophe disciple de Newton, et ce que lui-même se proposait de faire ; mais Hume savait fort bien, comme il le montre dans la partie consacrée à la « probabilité non-philosophique » (*Traité*, I, 1, sect. 12), que le préjugé, non moins que « l'expérience » constante, peut se trouver au fond des croyances sensibles auxquelles on tient fermement ; de sorte qu'il doit y avoir quelque critère, de nature logique, qui permette de distinguer entre les croyances sensibles solides et estimables, et celles qui ne le sont pas. Il essaya de résoudre la difficulté en faisant appel aux associations causales les plus vastes et les

plus régulières, qu'il opposait à ce qu'il considérait comme une « vulgaire » incorrection ; mais il voyait très clairement qu'une position modérée de ce genre était superficielle et difficile à défendre en toute rigueur. Il peut paraître sensé de « mitiger » son scepticisme ; mais si l'on demande : « *Pourquoi donc* est-ce sensé ? », on soulève une question « ultime » et on n'a aucune défense convenable à opposer au scepticisme *non mitigé*. Comme Hume le dit (*Traité*, p. 150), « cependant, les sceptiques peuvent ici se plaire à découvrir une nouvelle et insigne contradiction dans notre raison, et à voir toute philosophie près d'être bouleversée par un principe de la nature humaine, puis à nouveau sauvée par une nouvelle application de ce même principe. Suivre des règles générales, c'est une sorte de probabilité très contraire à l'esprit philosophique ; et pourtant c'est seulement en suivant de telles règles qu'on peut corriger cette probabilité et toutes autres probabilités non-philosophiques ».

Mon opinion, en conséquence, c'est qu'on fait erreur quand on tente de nier ou de négliger le scepticisme de Hume, à cause de son « naturalisme ». Hume était à la fois « naturaliste » et sceptique au sens où lui-même entendait ce dernier mot. Le point sur lequel nous devrions tous prendre appui d'un commun accord pour rectifier l'image que la tradition nous trace de Hume, c'est la force avec laquelle tous ses commentateurs modernes insistent sur le côté positif de ses thèses. La science nouvelle de l'homme, pensait Hume, pouvait faire autant pour les sciences humaines que Newton avait fait pour les sciences de la nature ; mais un ultime scepticisme les entachait toutes deux, sans d'ailleurs faire grand mal. Le scepticisme de Hume n'était pas le nihilisme ; et son intention première n'était pas de détruire, mais de construire. Néanmoins il était bel et bien sceptique ; et si nous demandons ce qu'il faut penser aujourd'hui des leçons durables enseignées par sa philosophie, je propose de répondre ceci : il a montré le besoin impérieux de faire effort pour découvrir s'il n'y a pas une autre voie pour sortir de ces difficultés. Pour lui, l'alternative était : *ou bien la connaissance acquise* « par une méthode logique régulière », c'est-à-dire des clartés évidentes par elles-mêmes, et les transparentes déductions qu'on en tire, — *ou bien* des croyances qui, en dernière analyse, sont purement sensibles et a-logiques. Pour la théorie moderne, le problème est le suivant : la « raison » peut-elle ne pas être applicable toutes les

fois qu'elle n'est pas *connaissance* au sens précité ? ou, en d'autres termes, l'inférence *probable*, fondée sur l'observation et les apparentes habitudes de la nature, peut-elle ne pas se laisser ramener à la logique et être d'une espèce qui diffère de la simple conviction sensible imposée par notre nature ?

A la lumière de cette question, les efforts de Hume pour distinguer entre la probabilité « philosophique » et « non-philosophique » peuvent nous orienter vers une issue qu'il espérait que quelqu'un pût découvrir (*Traité*, p. 636), mais qu'il avouait honnêtement ne pouvoir lui-même discerner.

(Traduit par M. CAUVIN).

John LAIRD (Aberdeen).

## LA BHAGAVAD GÎTÂ

### DEVANT LA CRITIQUE CONTEMPORAINE

Depuis une dizaine d'années, les curiosités européennes refluent autour de la *Bhagavad Gîtâ* : une phase nouvelle a commencé dans la fortune du « merveilleux dialogue » dont les sages de l'Occident n'ont pas toujours respecté la sainteté. D'abord admiré de confiance dans la traduction de Wilkins, il devint au siècle suivant l'objet d'une étude rigoureuse, et l'on poussa trop loin peut-être la réaction contre les premiers engouements. Lorsqu'on appliqua aux textes sanscrits les mêmes méthodes d'exégèse qu'aux textes grecs et latins, un certain excès de scepticisme tendait à en fausser l'emploi. Les questions d'origine, tant agitées à propos des poèmes d'Homère, avaient révélé toute leur complexité ; on ne croyait plus à l'unité des œuvres primitives, et l'on ne se permettait de les admirer qu'en les maltraitant. La *Gîtâ* subit le même sort que les livres les plus sacrés de la littérature classique, l'*Iliade* et l'*Odyssée* : on y trouva des longueurs, des obscurités et des disparates ; le jeu des analyses dissolvantes, des reconstructions hasardées s'exerça d'autant plus librement sur elle qu'on connaissait moins le passé d'où elle avait émergé soudain. Les uns supposèrent une première rédaction panthéiste, où le vishnouïsme aurait insufflé les ardeurs de sa dévotion ; d'autres, au contraire, ont montré des additions védântiques se cristallisant peu à peu sur un théisme primitif. Tout ce qui s'écartait de l'inspiration présumée fondamentale était retranché comme interpolé : ici, la *Gîtâ* perdait quelques strophes, là des chapitres entiers, et certains commentateurs en sont venus à souder presque sans intermédiaire le premier et le dernier chant : des lambeaux, disputés par des mains savantes, voilà tout ce qui allait rester de « l'hymne du Bienheureux » !

Ces systèmes, dont on est enclin aujourd'hui à médire, avaient pour premier tort sans doute un abus d'ingéniosité : si spécieux

qu'ils semblaient tous probables, sans que jamais aucun d'entre eux ait pu passer pour décisif. Il y avait là un signe inquiétant : que la discussion se soit prolongée sans avantage marqué de part ni d'autre, que des solutions si différentes se soient partagé la faveur des doctes pour les laisser, en définitive, aussi hésitants qu'au premier jour, n'est-ce pas la preuve que le problème a été mal posé ? Ne s'est-on pas trop hâté d'admettre la nature composite de la *Gîtâ* ? Les contradictions expliquées avec un tel luxe d'hypothèses sont-elles bien avérées ? Est-on d'ailleurs fondé à croire qu'une rigoureuse unité logique soit la garantie nécessaire de l'authenticité ? Voilà ce que demande aujourd'hui la critique saturée de conjectures ; elle se refuse à affirmer la cause, avant d'être sûre de l'effet ; aux reconstructions systématiques, elle préfère l'étude impartiale du texte et la reconstitution positive du milieu où il s'est formé. La tâche est particulièrement ardue pour une œuvre de cette Inde légendaire, qui a longtemps semblé sans histoire et sans chronologie<sup>1</sup> ; mais des découvertes récentes montrent qu'on peut mettre au jour des documents d'une précision inespérée. A mesure que s'éclairent l'origine des épopées, leur rapport à la vie réelle et les conditions religieuses que traduit leur évolution ; à mesure qu'on discerne mieux, sous l'apparente rigidité du brahmanisme, la multiplicité des sectes et les rivalités des dieux, les obscurités de la *Gîtâ*, sans s'évanouir encore, semblent du moins pouvoir s'éclaircir. Un certain flottement de la pensée y paraît moins étrange, depuis que l'Inde a dépouillé cet aspect d'immobilité hiératique dont notre ignorance l'avait revêtue. Sa complexité ne pourrait-elle refléter les inquiétudes de son temps, ses contradictions, les troubles d'une conscience parmi des conflits de doctrine que nous commençons à soupçonner ? Ce qui est sûr, c'est que les indianistes admettent couramment aujourd'hui qu'elle soit l'œuvre d'un seul auteur : Senart<sup>2</sup>, M. de La Vallée-Poussin<sup>3</sup>, M. Oltra-

1. De larges écarts sont encore possibles dans l'évaluation de la date de la *Gîtâ*. On admet, en moyenne, le II<sup>e</sup> ou le III<sup>e</sup> siècles avant Jésus-Christ ; mais certains érudits descendent plus bas que l'ère chrétienne, tandis que le professeur DASGUPTA, dans un ouvrage récent, remonte au delà du bouddhisme (*History of Indian Philosophy*, t. II, Cambridge, 1932, ch. xiv, pp. 549 sqq.).

2. La *Bhagavadgîtâ*, traduction SENART, Paris, Bossard, 1922, préface. — Déjà TELANG, dans l'introduction de sa traduction anglaise (*Sacred Books of the East*, Oxford, vol. VIII), avait très opportunément réagi contre les excès de division.

3. Préface aux Notes sur la *Bhagavad Gîtâ* de M. LAMOTTE, Paris, Geuthner, 1929.

mare <sup>1</sup>, le professeur Radhakrishnan <sup>2</sup>, sont d'accord au moins sur ce point; et la jeune école les suit, à Louvain avec M. Lamotte <sup>3</sup>, à Poona avec M. Vadekar <sup>4</sup>; consentement d'heureux augure, après tant de stériles discussions !

Puissent seulement les nouveaux interprètes de la *Gîtâ* se défier de ces formules un peu creuses qui donnent réponse trop facile à tout. Quand on allègue que, pour des esprits du deuxième ou du troisième siècles, les problèmes religieux ne se posaient pas comme pour nos contemporains, cette certitude négative n'est qu'un commencement : nous voudrions savoir comment se posaient ces problèmes, quels besoins sollicitaient les âmes, quels motifs ont conduit l'auteur de la *Gîtâ*. Ne devrait-on pas s'expliquer aussi sur le degré d'inconséquence qu'on peut normalement admettre chez un pareil esprit ? Devant les contradictions du texte, certains glossateurs abusent un peu de la miraculeuse faculté qu'aurait « l'intelligence indienne », ou « l'intelligence primitive », d'absorber sans s'en apercevoir les paralogismes les plus crus. Car enfin les Indiens savent penser, et le porte-parole de Krishna, si haut qu'on place son époque, ne peut passer pour un « primitif ». Les anciennes Upanishads, qui sont, tout le monde en convient, antérieures à la *Gîtâ*, attestent déjà l'existence d'une civilisation avancée : des sages retirés pour méditer dans la solitude ou groupant des disciples à leurs pieds, des maîtres ambulants à la façon des sophistes, des rois proposant des prix aux brâhmanes pour discuter, en des sortes de joutes dialectiques, sur la nature de l'Être infini, des grands seigneurs sceptiques et des riches dégoûtés de la richesse, — tous ces traits, et d'autres encore, prouvent un état social assez mûr, peut-être même usé. La *Gîtâ* suppose un raffinement au moins égal des consciences, et, du point de vue intellectuel, elle marque un progrès indéniable pour l'ordonnance des idées. Plus de ces « sections » indépendantes qui font de certaines Upanishads un assemblage si paradoxal : les chapitres se nouent par des transitions explicites <sup>5</sup>, et l'auteur multiplie les

1. La *Bhagavad Gîtâ*, partie intégrante du Mahâbhârata. *Revue d'histoire des religions*, mars-juin 1928.

2. *Indian Philosophy*. Londres, Allen and Unwin, 1923, ch. IX.

3. *Notes sur la Bhagavad Gîtâ*. Paris, Geuthner, 1929.

4. *Bhagavad Gîtâ, a fresh study*. Poona, Oriental Book Agency, 1928.

5. Cf. VIII, 1 ; XI, 1 ; XVII, 1 : il y a rappel voulu, au commencement de chacun de ces chapitres, des phrases qui terminent le chapitre précédent.

formules qui annoncent le sujet, le plan, ou les étapes du raisonnement : « Je vais t'enseigner la science, accompagnée de discernement grâce à laquelle il ne te restera rien à apprendre (VII, 2). — Voilà le *Kshetra*, la connaissance et l'objet à connaître traités complètement (XIII, 18). — Je t'ai exposé la doctrine selon le sâmkhya, entends-la maintenant selon le yoga (II, 39). » Bien formelles ces transitions, et d'un didactisme assez superflu ; elles n'en dénotent pas moins un souci nouveau de la logique. Relevons surtout les passages où le disciple fait remarquer au maître quelque apparente contradiction : « Si tu estimes l'intelligence supérieure à l'activité... pourquoi donc me prescris-tu... une action funeste ? Ton propos, confus me semble-t-il, engendre en moi le trouble ; dis-moi une parole certaine dont je fasse mon profit (III, 1-2). — Tu loues le samnyâsa... et d'autre part le yoga : lequel vaut mieux, dis-le moi avec certitude (V, 1). » Certitude, *niçcitam*, le terme revient avec une fréquence significative dans les prières d'Arjuna au dieu qui l'instruit ; et celui-ci n'y reste pas sourd, il veut chasser doute et scrupule, convaincre une nature inquiète qu'elle s'afflige pour des apparences et s'use à opposer des mots : « Le samnyâsa et le yoga sont salutaires l'un et l'autre (V, 2). — Celui qui voit que le sâmkhya et le yoga ne font qu'un, celui-là voit (V, 5). — Ce qu'on appelle samnyâsa, sache que c'est un yoga (VI, 2). » L'auteur qui parle ainsi par la voix du Dieu n'était pas une intelligence toute verbale, et l'on peut lui faire le crédit d'admettre que, s'il lui est arrivé de s'embrouiller dans ses démonstrations, il savait pourtant ce qu'il voulait dire et où il voulait aboutir.

Essayons donc, à notre tour, de démêler quel fut son objet. L'occasion de l'épisode est connue : il s'intercale à l'un des moments les plus dramatiques de la grande épopée guerrière, le *Mahâbhârata* : une bataille va mettre aux prises les membres d'une même famille, Kauravas et Pândavas ; l'un des chefs, Arjuna, est debout sur son char de guerre, en compagnie de son écuyer Krishna, dont il ignore encore la nature divine, et voici que, dans le fracas des trompes, il s'émeut à l'idée du massacre prochain : lutter contre sa propre famille, n'est-ce pas commettre un péché, se préparer un châtiement dans cette vie ou dans la vie future, semer un de ces « fruits de l'acte » qui mûrissent fatalement, pour le grand souci des Indiens ? Car l'angoisse d'Arjuna est tout indienne dans ses motifs, et, sans



nier le pathétique humain qui s'en dégage, il faut lui laisser son caractère propre et national. Arjuna n'est point un rationaliste dressé contre la tradition, un idéaliste à qui répugne l'emploi des moyens violents ; c'est un kshatriya conservateur qui, comme tel, veut faire son devoir, combattre, mais comme tel aussi, respecter sa famille et ses « gourous ». Ce qui indique chez lui l'éveil de la réflexion critique, c'est qu'il aperçoit les antinomies de l'enseignement traditionnel : d'une part, devoir militaire, de l'autre, culte de la famille, respect à ces rites dont la violation souillerait la pureté de la caste, laisserait les mânes pâtir faute d'offrandes, et précipiterait le responsable dans les abîmes de l'enfer<sup>1</sup> ; mais sa pensée ne va pas plus loin ; trop novice ou trop respectueux pour discuter les fondements de la morale, il ne sait que gémir d'une discordance qui l'oblige, quoi qu'il fasse, à commettre un péché. Ajoutons que ce chevalier, si jaloux d'être sans reproche, a le cœur tendre et généreux, et qu'en un cas de conscience trop compliqué pour sa raison, c'est un mouvement de pitié qui l'emporte : il laisse échapper arc et flèches, et déclare à son compagnon qu'il ne combattra pas. Alors Krishna, le dieu qui se cachait encore sous l'apparence d'un écuyer, sent que les temps sont venus pour des lumières nouvelles : le *svadharma*, la tradition pure et simple de chaque caste, ne suffit plus dans sa courte rigueur ; il faut, si on ne veut qu'elle périsse, l'élargir, l'assouplir et la justifier ; et c'est lui qui va philosopher, pour le bénéfice de l'ordre et la consolation d'Arjuna. Une vue plus haute de la destinée humaine réconciliera le kshatriya avec son devoir ; et puisqu'il redoute la conséquence des actes, il recevra la doctrine qui permet de s'en affranchir, le secret d'agir en échappant aux liens de l'acte : *mokshyase Karmabhandanaih*.

Mais à quelle école demander ces certitudes rassurantes ? La philosophie, à première vue, n'est pas plus claire que le *svadharma*, et les sages des Upanishads s'attardent en controverses sur la nature de l'Être en soi. Pour certains maîtres, la matière n'existe point, ni les âmes individuelles, il n'y a de réel que l'Atman, le Brahma bienheureux dans son inaction ; d'autres croient à la multiplicité des *purushas*, c'est-à-dire des âmes ; ou ils opposent à l'essence de l'âme un principe plus matériel, la *prakriti*. Ni le Vedânta ni le Sâmkhya n'ont pris forme systématique, mais des théories con-

1. Nous résumons ici les plaintes d'Arjuna aux chants I, 28-43 ; et II, 4-8.

tradictaires se heurtent déjà confusément ; si elles se rapprochent, c'est par des conclusions de morale négative qui risquent plutôt d'aggraver le désarroi d'Arjuna. La *Gîtâ* vient au secours des consciences qui, parmi ces subtilités d'école, cherchent anxieusement le vrai ; elle ne repousse aucune de ces conceptions ; elle tente de les concilier, ou au moins de nous faire entendre qu'elles peuvent se résoudre en une plus haute unité ; surtout, elle pare au danger des interprétations subversives, sollicite les doctrines dans le sens de la tradition, et insiste moins sur ce qui les sépare que sur leur efficacité commune dans l'œuvre du salut : seuls, les sots opposent *sâmkhya* et *yoga* : on peut arriver au but suprême par l'une et l'autre voie<sup>1</sup>.

C'est dire que l'objet du poème n'est pas essentiellement spéculatif : si l'auteur disserte volontiers sur la métaphysique, l'intérêt des âmes pieuses le préoccupe avant tout, et souvent il faudrait chercher, sous la pensée du philosophe, l'arrière-pensée du zélateur. Car on le sent tout dévoué à la gloire de Krishna-Bhagavat, divinité naguère subalterne, élevée par la ferveur d'une secte au rang de dieu supérieur, et bientôt de dieu tout-puissant. La défaillance d'Arjuna devient pour le poète une occasion d'exalter l'objet de son culte favori. Il faut grouper autour de sa personne le plus grand nombre possible d'adorateurs, des adorateurs des deux sexes et de toute caste<sup>2</sup>, les *gûdras* comme les brâhmanes, les habiles comme les ignorants. Il faut dire, il faut proclamer, il faut justifier, — car il y a des sceptiques, — que Krishna est un très grand Dieu, le plus grand de tous, le seul véritable, créateur et souverain du monde ; qu'il est le monde lui-même, et que rien n'existe en dehors de lui. Il faut absorber dans sa personne l'Être absolu, l'Atman des Upanishads ; mais il faut l'y absorber sans rendre méconnaissable cette figure aux yeux de lotus qui est si douce à aimer.

Essai de conciliation entre le *svadharma* et la morale indépendante, entre les métaphysiques opposées du Vedânta et du Sâmkhya, la *Gîtâ* veut aussi confondre en une synthèse vivante la religion abstraite et le culte dévot. Nous ne disons pas que l'auteur se soit défini sa tâche en trois points ; mais ce triple souci, sous forme plus ou moins consciente, a inspiré sa pensée, et peut nous aider à la

1. V, 2-5. — Cf. III, 3 sq. ; VI, 2 ; XII, 1-4.

2. Cf. IX, 32.

ressaisir dans les labyrinthes dialectiques où elle s'est parfois égarée. L'intelligence de l'œuvre nous serait grandement facilitée, si nous avions droit de supposer que ses contradictions les plus abruptes décèlent l'embarras d'un esprit génial, mais mal préparé encore pour les systématisations qu'il entreprenait si hardiment. Jeune, en tout cas fils d'une race jeune, le poète philosophe offre tous les contrastes de la jeunesse bien douée : il est ingénieux, mais son ingéniosité reste un peu gauche ; enthousiaste, mais à l'occasion dogmatique et pédant ; justement soucieux du fond des choses, il ne sait toujours résister au prestige des mots ; — au demeurant l'imagination la plus brillante, l'intelligence la plus vive, le cœur le plus abondant d'amour. Ce qu'il y a de heurté dans les productions d'un génie aussi complexe ne peut-il s'expliquer sans l'hypothèse de collaborateurs hostiles et tardifs ? La question vaut d'être posée ; et, sans la traiter complètement, nous voudrions dans les pages suivantes faire sur quelques cas précis l'essai de cette méthode d'interprétation.

« Agis, lève-toi pour la bataille, ne cherche pas ton refuge dans l'inaction ; personne ne peut rester un seul instant inactif <sup>1</sup> ; accomplis l'acte prescrit ; l'action vaut mieux que l'inaction ; ta vie organique s'arrêterait si tu n'agissais pas <sup>2</sup> ; aucun être corporel ne peut s'abstenir complètement de l'action <sup>3</sup>. » Ces exhortations réitérées, où Krishna Bhagavat stimule l'énergie défaillante d'Arjuna, sonnent aujourd'hui d'étrange manière aux oreilles de l'Occidental moyen : certes, rien de moins « contemplatif » et « passif » qu'une telle morale, rien de plus contraire à l'idée courante que l'Europe se fait du caractère indien. Le texte où l'Inde se plaît à voir l'expression la plus parfaite de sa conscience serait-il un bréviaire de l'homme d'action ? Certains critiques, non des moindres, ne paraissent pas reculer devant cette affirmation hardie ; tel, si nous le comprenons bien, M. Oltramare, dans son article déjà cité : *la Bhagavad Gîtâ, partie intégrante du Mahâbhârata*. Parmi les enseignements du dieu, qui parfois semblent se contredire, c'est sur ces paroles qu'il met l'accent ; les apostrophes viriles où l'on croit entendre encore la voix

1. III, 5. — Cf. II-IV, *passim*.

2. III, 8.

3. XVIII, 11.

des conquérants aryens, résumeraient la leçon essentielle du « chant du Bienheureux ». L'ascétisme qui retranche l'homme de la société serait condamné dans le poème, et, lorsqu'il y est fait allusion à l'*âtmatriptâ*, à celui qui trouve sa joie en lui-même, et n'a rien à accomplir <sup>1</sup>, ce serait pour blâmer ce repliement égoïste <sup>2</sup>. Les actes ne seraient pas seulement tolérés comme compatibles avec le salut, mais prescrits comme nécessaires au salut, et telle expression, assez équivoque en vertu de la syntaxe, le *mucyante Karma-bhih* du chant III, verset 31, ne signifierait pas : *on est délivré des suites de l'acte*, mais positivement : *on est délivré par l'action* <sup>3</sup>. Tous les traducteurs ne sont pas d'accord sur le sens du passage ; on nous permettra quelques remarques, avant d'enregistrer ici un désaveu catégorique de ces solitaires contemplatifs, qui ont donné à l'Inde sa physionomie.

D'abord, nous ne saurions discerner de nuance péjorative dans le verset III, 17, relatif à l'*âtmatriptâ* : « Mais l'homme qui trouve en lui-même sa joie, en lui-même sa satiété, en lui-même son contentement, pour celui-là il ne reste rien à accomplir. »

Le sens peut sembler assez neutre, mais l'accent n'est pas celui du blâme, mais ces mots ne sont pas chargés d'images déplaisantes pour un esprit indien ; il ne s'agit point de l'étroit égoïsme, *aham-kâra*, que tant de sages ont condamné avant et après la *Gîtâ* ; il s'agit de la joie qu'on trouve en l'âme profonde, identifiée au grand tout : l'Atman. *Atmatriptâ*, *âtmaratir*, *âtmanyeva ca samtuṣṭah*, c'est la sainteté, non la volupté, qu'évoque un pareil langage. Le mouvement logique du passage confirme d'ailleurs cette impression : la particule *tu (mais)*, au commencement du verset, oppose nettement l'*âtmatriptâ* aux hommes mis en cause dans le vers précédent : ceux dont l'inertie procède d'une complaisance coupable aux plaisirs sensuels (III, 16) ; ceux-là, c'est à peine s'ils vivent, mais celui qui trouve sa joie en son âme n'a plus de tâche à accomplir : n'est-ce pas là lui reconnaître, de façon assez explicite, ce droit à l'inaction qu'on refuse au voluptueux ? et comment présumer un blâme à l'adresse de l'ascète contemplatif, quand d'autres passages, fort clairs, nous le proposent pour modèle ? C'est lui dont la pensée est

1. III, 17.

2. *Revue d'histoire des religions*, loc. cit., p. 165, note.

3. *Ib.*, p. 168.

stable <sup>1</sup>, lui qui atteint la paix en Brahma <sup>2</sup>, lui qui s'incarne dans l'image révéree du yogi : « Que le yogi pratique l'ascèse sans arrêt, se tenant à l'écart et solitaire, l'esprit dompté, sans désir, sans biens... L'esprit concentré, ayant réprimé toute activité de la pensée et du corps, assis sur son siège, qu'il s'exerce à sa purification spirituelle... Par cet exercice constant, le yogi, l'esprit maîtrisé, parvient à la paix de l'extinction suprême (*çāntim nirvānaparamām*) qui réside en moi <sup>3</sup>. » — « Lorsque la pensée s'arrête par la pratique du yoga, lorsque, voyant l'âme avec l'âme on trouve en l'âme sa satisfaction, lorsqu'on connaît cette suprême félicité spirituelle, inaccessible aux sens, où l'homme une fois fixé et devenu incapable d'erreur méprise tout autre bien et ne s'émeut d'aucune peine, si lourde qu'elle soit, cette libération de la souffrance, sache-le, s'appelle le yoga : c'est ce yoga qu'il faut pratiquer d'une pensée infatigable <sup>4</sup>. » — « (On doit) lentement glisser dans le calme... s'enfermer en soi-même, et ne plus penser à rien <sup>5</sup>. » — « Le yogi est supérieur à ceux qui agissent <sup>6</sup>. » — Si inconséquent que l'on veuille faire l'auteur de la *Gîtā*, pour démentir de telles paroles il faudrait des déclarations plus explicites que le verset III, 17.

Le verset III, 31 nous paraît moins concluant encore : *mucyante Karmabhiḥ*, délivré des actes, ou par les actes ? Grammatically, la seconde interprétation serait plus normale avec l'instrumental, mais la première est admissible <sup>7</sup> ; et logiquement elle nous semble justifiée. Nombreux en effet sont les passages où l'action est représentée comme une souillure qu'il faut laver, un lien qu'il faut rompre, un péché dont il faut se racheter par la connaissance et la foi. Nous nous référons, par exemple, à IV, 14 et 37 ; V, 7-10 ; IX, 28 ; ce dernier est formel : « *Çubhāçubhaphalair evam mokṣhyase karmabandhanaiḥ* », ne peut signifier que : *tu seras délivré des liens de l'acte, et non par les liens*. L'expression si analogue *mucyante kar-*

1. *Sthitaprajña*, II, 55.

2. *Brahmanirvāna*, V, 24.

3. VI, 10-15.

4. VI, 20-23.

5. VI, 25.

6. VI, 46.

7. Cf. RENOU. *Grammaire Sanscrite*, tome II, ch. VII, pp. 295 et 380 ; — Monier WILLIAMS. *Sanskrit-English Dictionary*, p. 830, col. 3 ; — SCHOUPAK, NITTI, RENOU. *Dictionnaire Sanskrit-Français*, fascicule II, p. 570, col. 1. C'est d'ailleurs la traduction qu'adoptent Telang et Senart.

*mabhiḥ* doit avoir un sens analogue, si le contexte n'y résiste expressément.

Mais il le demande bien plutôt : le Bhagavat, à la fin d'un long discours sur la nature des actes, promet la délivrance à ceux qu'il aura convaincus : « Ceux qui se conforment constamment à cette doctrine que j'expose, pleins de foi et exempts d'envie, ceux-là sont délivrés... » (*Mucyante karmabhiḥ*, III, 31). Or, la doctrine dont il s'agit, professée aux versets 27-30, est celle qui attribue les actes au jeu mécanique des *gunas* <sup>1</sup>, et dégage le moi profond, l'âme, de tout intérêt dans les mouvements extérieurs. Quiconque a pénétré la vérité des choses sait que seule la *prakṛiti* enveloppe de mobilité sensible le *puruṣa* à jamais inactif : « Tous les actes sont accomplis par les *gunas* de la *prakṛiti*, c'est l'illusion du moi qui fait dire : je suis l'agent. Mais celui qui sait la vérité, ô guerrier aux grands bras, sur la nature propre des *gunas* et des actes, n'y trouve que les *gunas* en relation avec les *gunas*, et reste détaché » <sup>2</sup>. On ne voit pas que ce quiétisme transcendant puisse conduire au salut par les actes, mais il nous sauve des actes et de leurs suites, en nous révélant que nous n'en sommes pas les auteurs. Selon l'image saisissante de IV, 17, le « feu de la connaissance » a réduit les actes en cendre, et rendu l'âme à sa vraie nature, à sa vraie destinée, la contemplation.

Comment comprendre, dès lors, que Kṛiṣṇa en d'autres passages, recommande l'activité, et, suivant le mot d'Arjuna, pousse à une action terrible celui que la vie contemplative semble maintenant attirer ? Car, on ne saurait le contester à M. Oltramare, la nécessité de combattre est la leçon la plus immédiate, sinon la plus importante, qui ressorte des paroles du dieu. La pensée se dessinerait plus nettement si l'auteur, usant des artifices d'exposition familiers à notre rhétorique, avait d'une manière expresse distingué et classé ses « points de vue ». Son esprit se meut sur plus d'un plan. Comme beaucoup d'autres mystiques, le chantre de la *Gîtā* sait redescendre des ravissements extatiques aux vérités de sens commun. Il fait la part des contingences, et veut adapter sa morale à la moyenne humanité, qui ne renoncera pas tout d'un coup à se mouvoir, à se nourrir, à former des sociétés qu'il faut gouverner et

1. Les trois éléments composants du monde matériel.

2. III, 27-28. — Cf. V, 8-9.

défendre. Impossible à qui « porte un corps » — la périphrase est significative — d'ignorer complètement la nécessité d'agir <sup>1</sup>. Impossible à une nation de vivre de renoncement. Et voici que le poète inspiré se change en lucide théoricien de l'ordre social : il loue la division des classes, fondée sur celle du travail <sup>2</sup> ; il connaît la force de l'exemple, et la responsabilité qui en découle pour l'homme que sa prééminence expose aux regards de tous : ce que fait le chef, tout le monde l'imité ; qu'il se garde de troubler les esprits par une conduite trop exceptionnelle ; que celui qui sait tout se proportionne aux intelligences moins favorisées <sup>3</sup> ; qu'il ménage les préjugés, conserve les coutumes ; autrement on risquerait d'encourager, sous prétexte d'ascétisme, une paresse toute physique <sup>4</sup> ou de sombres superstitions <sup>5</sup>. Coupable est l'inertie lorsqu'elle provient du *tamas* ou du *rajas*, de l'indolence aveugle ou des penchants sensuels. A ce dérèglement, la *Gîtâ* oppose un idéal de hiérarchie harmonieuse, où chacun fait son office avec obéissance et amour : le *vâiçya* dans son champ, le roi à la tête de ses troupes, le yogi méditant sur son siège de *Kuça* ; destinées inégales, mais toutes légitimes, et dont la moindre peut s'ennoblir par la pureté du cœur qui l'accepte. Ainsi le poète défère à la nécessité, de tout temps avouée par les spirituels les plus notoires, de composer avec l'ordre temporel ; la morale des gens du monde ne saurait être celle des anachorètes, et la *Gîtâ* ne doit pas l'ignorer, puisque, livre d'édification mais non pas traité théologique, elle n'est pas réservée aux professionnels de la dévotion. Elle s'adresse à toutes les âmes, et d'abord à celle d'Arjuna, — un prince, un chevalier : il faut reconforter en pleine ligne de bataille un kshatriya qui choisirait mal son temps pour changer son arc et son armure contre la robe jaune du religieux mendiant ! Qu'il entende l'appel des trompes guerrières ; plus tard, l'âge viendra peut-être de la retraite dans la forêt.

A cet argument s'en ajoute un autre, bien plus subtil, vrai tour de virtuosité, qui justifie l'action parce qu'elle est illusoire. Si l'homme, en réalité, n'est pas l'auteur des actes qu'il semble accomplir, pourquoi en redouterait-il les conséquences ? Ces « fruits » ne

1. XVIII, 11. — Cf. III, 8.

2. XVIII, 41-44.

3. III, 21-26.

4. XVIII, 8.

5. XVI, 9, 10, 18 ; XVII, 19.

sont envenimés que par l'égoïsme du désir ; mais l'être éclairé qui se considère comme un instrument aux mains de la divinité agit d'une manière toute physique et ne se souille d'aucune faute <sup>1</sup>. Exempt de crainte et d'espoir, sans attachement au fruit des actes, — une formule répétée combien de fois dans la *Gîtâ* ? — il se borne à accepter par une sorte de stoïcisme mystique son rôle dans l'ordre divin. Il se soumet au déterminisme qui a sa source en l'esprit suprême : en dernière analyse, c'est Dieu qui agit, pour ses fins mystérieuses, du sein de sa perfection où s'identifient acte et pensée. Qui a compris cette vérité, tout en agissant n'agit plus, et cet anéantissement de l'amour-propre non seulement excuse, mais sanctifie l'action : elle devient *karmayoga*, discipline salutaire, moyen de s'absorber dans la divinité. Détour imprévu qui nous ramène à hésiter devant *mucyante karmabhiḥ* ! Le malheur est que le poète n'est nullement explicite sur les conséquences de cette idée. Un seul point ressort clairement : si quelque chose purifie l'acte, c'est cette mort mystique à soi-même bien plus encore que la recherche d'un effet bienfaisant. Un meurtre commis dans cet esprit vaut mieux qu'un geste de charité fait par affection aux créatures <sup>2</sup> ; et voilà pourquoi la *Gîtâ* déclare qu'il faut accomplir, même médiocrement, le devoir de sa caste, plutôt qu'assumer, fût-ce excellemment, celui d'une autre condition <sup>3</sup>. Dans ce dernier cas, il y a choix de la volonté propre, dans l'autre, simple obéissance aux décrets éternels. Lorsqu'il aura manifesté sa forme de Souverain des Êtres, identifié au Temps qui dévore tout, Kriṣṇa fera sentir sans peine à son compagnon émerveillé qu'il n'est pas si grave ici-bas de servir de cause occasionnelle : « Lève-toi, conquiers la gloire et vaincs tes ennemis... ils ont déjà été tués par moi ; sois seulement, ô habile archer, l'instrument dans ma main <sup>4</sup>. » La violence n'est plus excusée par la considération banale de la fin qui justifie les moyens, mais elle est admise comme un aspect de la divine alternance, du rythme qui crée et détruit, projette et résorbe l'univers.

Un des commentateurs récents de la *Gîtâ* dans l'Inde, Sri Auro-

1. IV, 20-21.

2. Cf. XVIII, 17 : « Celui que n'égare pas l'illusion du moi, dont l'entendement n'est pas troublé, celui-là, tuât-il tous les êtres, ne tue pas, ne se charge d'aucune chaîne. »

3. III, 35 ; XVIII, 47.

4. XI, 33.

bindo Ghose, a très éloquemment montré la grandeur de cette conception, où il veut voir l'essentiel même du message de Krishna<sup>1</sup>. Peut-être l'interprétation, toute personnelle, de l'illustre penseur donne-t-elle à ces éblouissants paradoxes plus de consistance que n'en offre l'original. Dans le texte, l'idée de la sanctification de l'acte nous semble suggérée plutôt que développée ; au surplus, nous serions mal venus à discuter les conséquences que peut en tirer une âme indienne, — de l'Inde 1926. Disons seulement qu'il nous paraît difficile de dégager de la *Gîtâ* une philosophie théorique de l'action ; nous ne savons trop, en définitive, si l'auteur la loue ou l'excuse, la préconise ou l'accepte seulement ; à défaut d'exposition méthodique, la réponse dépend beaucoup des impressions superficielles ou de l'idéal secret de chaque lecteur. Nous avouons, pour notre part, être frappés davantage par l'aspect négatif de cette apologie : le poète ne s'explique guère sur les mérites spirituels qui peuvent résulter de l'action ; mais il insiste beaucoup sur ce point qu'accomplie avec détachement elle ne crée pas de démerite. Ses exhortations au combat n'ont pas l'accent quasi barbare que notre illusion pourrait leur prêter : ici point d'ivresse sanguinaire, aucun mouvement de la chair, plutôt une indifférence mystique au fait d'agir ou de n'agir pas. Il demeure certain au total que le vrai salut est dans l'âme. Mais qu'importe l'ambiguïté logique de ces thèmes entrecroisés, s'ils impliquent pour Arjuna une seule conclusion immédiate : combattre sans se tourmenter de scrupules ; la caste le lui commande, la philosophie n'y contredit pas ; la pitié humaine peut se muer en amour des volontés divines. Ici, comme en d'autres parties du poème, la pensée qui semble fuir entre les doigts si l'on cherche une théorie générale, reprend consistance lorsqu'on évoque les nécessités précises que l'auteur avait en vue. Il fallait convaincre Arjuna, guérir une âme en proie à l'espèce de « mal du siècle » qui travaillait les plus hautes classes de la société. Les Upanishads nous ont parlé de ces puissants du monde qui abandonnaient trône et richesses pour chercher dans la vie ascétique un bien qui ne périrait pas ; le fils des Çâkyas, lui aussi de famille guerrière, a fui l'amertume des voluptés impuissantes à remplir le cœur. Si Arjuna n'égale point ces frères de race par la profondeur de l'esprit, son angoisse n'en est pas moins émouvante :

1. *Essays on the Gîtâ*, Calcutta, 1926-1928.

pour y remédier, tous les moyens seront bons, même, à l'occasion, les plus profanes ; on ira jusqu'à stimuler cet amour-propre que tant de versets du poème maudissent si éloquemment<sup>1</sup>. Les arguments ne s'ajustent pas selon une rigoureuse dialectique ; mais ils suivent un même élan. Si cette constatation un peu banale déçoit notre curiosité, elle suffit pour qu'on renonce à supposer des remaniements dont nulle preuve matérielle n'apparaît<sup>2</sup>. Par un trait de l'esprit indien, toujours ami du syncrétisme, le poète veut harmoniser les traditions de caste avec les aspirations nouvelles dont les âmes s'enrichissaient. Il fait voir, selon ses propres termes, l'inaction dans l'action, la possibilité de vivre dans le monde comme n'y vivant pas. A ceux que tente l'austère douceur de l'existence contemplative, il montre que la vie pratique peut être, elle aussi, ascèse et renoncement. Il calme l'appréhension des suites du Karma, comme les doutes désintéressés sur la moralité de l'acte, et s'efforce de dissiper les craintes, d'apaiser les scrupules, de répondre aux dédains. Une velléité de compromis analogue se laisse entrevoir dans l'*Içâ Upanishad*<sup>3</sup> ; la comparaison des textes fera sentir aisément combien la *Gîtâ*, qui nous semble si énigmatique, l'emporte pour l'ordre et la clarté.

Mais cette morale suppose des conceptions ontologiques qu'il convenait de développer ; Krishna n'y manque point, et c'est une suite très normale qui fait succéder, aux exhortations du chant II, quelques chapitres plus remplis de métaphysique : il faut avouer seulement que cette métaphysique n'est pas très facile à débrouiller. Les contradictions foisonnent, du moins à première vue, sur la nature de Dieu, de l'esprit et de la matière, et sur leurs rapports mutuels ; des termes comme *Brahma*, *prakriti*, *mâyâ*, dont les écoles philosophiques devaient fixer le sens, sont encore employés dans

1. Cf. II, 36. (Si tu ne combats pas) « tes ennemis méditeront de toi et blâmeront ton impuissance : quoi de plus douloureux ? » La *Gîtâ* n'en répète pas moins à satiété que le sage est indifférent à la louange et au blâme ! (Cf. XII, 19 ; XIV, 24, etc...).

2. Cette unité d'intention n'assure pas seulement la cohérence interne de la *Gîtâ* : elle la raccorde à merveille à l'inspiration générale de l'épopée où elle s'insère : le *Mahâbhârata*, œuvre à la fois guerrière et pieuse, où les brâhmanes auréolent de mysticisme la vertu des Kshatryas. Nous ne pouvons que nous référer à ce sujet à l'excellent article de M. OLTRAMARE.

3. Cette *Upanishad* enseigne, elle aussi, que l'homme peut éviter la souillure de l'acte (*Içâ Up.*, 2) ; mais elle ne dit pas à quelles conditions.

des acceptions fort diverses ; le théisme et le panthéisme, la transcendance et l'immanence, le monisme du Vedânta et le dualisme du sâmkhya, sont évoqués, puis écartés, tour à tour ; le ton, qui change avec les doctrines, ajoute à l'embarras du lecteur désireux de dégager au moins de ces discordances une impression prédominante, et le sentiment de quelque unité générale d'inspiration.

L'âme apparaît au chant II comme une, infinie, radicalement séparée de la matière, dont la structure n'est d'ailleurs pas précisée<sup>1</sup> ; plusieurs chants proclament l'unité de l'âme individuelle et de l'Esprit suprême, qui sous forme de *jīvabhūta* réside dans le cœur humain<sup>2</sup>. Mais comment concevoir au juste cette unité en Dieu ? le Bhagavat a grand soin de spécifier en d'autres passages qu'il n'est pas identique aux créatures : il les enveloppe en les dépassant, elles sont en lui, il n'est pas en elles<sup>3</sup> ; et même, à proprement parler, elles ne sont pas en lui<sup>4</sup>. Visible est l'embarras du divin Maître qui se reprend lui-même, et recourt, pour tout concilier, à une comparaison assez ambiguë : les êtres sont en lui à la façon d'un grand vent répandu par l'espace ; mais on ne sait si le vent représente Dieu qui remplit l'univers sans l'obstruer, ou les créatures mobiles au sein de Dieu qui les embrasse. En général, la *Gîtâ* semble avoir souci de maintenir la distinction entre Dieu et les créatures, mais la limite, mal marquée, s'efface fréquemment : imprécision familière peut-être à des esprits indiens, que hantent tant de dieux aux bras sans nombre, aux formes multiples, au corps cosmique ; la notion de personnalité divine n'a pour eux pas de contour bien arrêté. Néanmoins, les définitions répétées de l'auteur nous donnent l'impression que ce vague lui cause, à lui aussi, quelque malaise, et qu'il cherche, laborieusement, une formule pour concilier l'unité et la multiplicité. Il finit par invoquer le pouvoir miraculeux de Kṛiṣṇa : *paçya me yogam aiçvaram*, admire ma magie souveraine, déclare le dieu las de se débattre dans ses propres antinomies<sup>5</sup>. Entendons sans doute : il y a là un mystère qui dépasse l'intelligence, une unité inconcevable pour la pure raison. Agnosticisme fort prudent, mais il ressemble à une défaite pour le philo-

1. Cf. II, 17 à 30, notamment 24-25.

2. VII, 5 ; XV, 7 ; cf. X, 41-42 ; VII, 10 ; VIII, 18-22 ; XIII, 2 sqq., et passim.

3. VII, 12 ; IX, 4.

4. *Matsthāni sarvabhūtāni*, IX, 4. — *Na ca matsthāni bhūtāni*, IX, 5.

5. IX, 5.

sophe, qui a accumulé les formules sans se satisfaire, et renonce à élucider le rapport des âmes entre elles, et leur rapport à Dieu, fondement de l'unité. Nous demeurons indécis entre le monisme védântique, et le pluralisme du sâmkhya.

Au total, le Dieu de la *Gîtâ* apparaît comme un, mais complexe : moins un être individuel qu'une collection d'hypostases, dont l'ordonnance se reflète dans la structure de l'univers. Le Bhagavat, en certains passages, s'attribue expressément deux natures<sup>1</sup>, ce qui s'entendrait assez bien d'une nature immanente jointe à une nature transcendante, mais le texte montre qu'il s'agit plutôt d'opposer la matière à l'esprit<sup>2</sup>. Par sa nature inférieure, le Bhagavat est comme l'étoffe de tous les corps vivants ; par sa nature supérieure, il est l'essence éternelle des âmes (*purushas*) ; enfin d'autres vers laissent entrevoir une troisième forme plus sublime, celle de *Purushottama*, *purusha suprême*, qui absorberait les deux premières dans ses mystérieuses profondeurs<sup>3</sup>. Ainsi, en ébauches de systèmes toujours recommencés, la *Gîtâ* fragmente et refait l'unité divine<sup>4</sup>.

Comment un être aux faces si changeantes serait-il invoqué d'une seule façon ? L'imagination et la sensibilité religieuses du poète répondent par la diversité de leurs modes à la complexité de sa théologie ; il a une voix et une âme pour chacune des formes de cette divinité, principe qu'il définit et personne qu'il aime, monde et plus que monde, Brahma et autre que Brahma. Le dieu de la *Gîtâ* habite au fond du cœur de l'homme<sup>5</sup>, il se déploie dans l'univers<sup>6</sup>, il s'évapore dans la transcendance<sup>7</sup>. Successivement il est

1. VII, 4-5 ; VIII, 18-22. — Cf. XV, 16-19.

2. Nous simplifions, car la pensée est assez trouble ; en certains passages, cette distinction s'enchevêtre à celle d'un esprit immanent et d'un esprit transcendant (cf. XV, 16-19).

3. XV, 16-19. Cette idée du *purushottama* sert de pièce maîtresse à Sri Aurobindo Ghose dans la reconstruction théorique de la *Gîtâ* qu'offrent ses beaux *Essays*. Ce n'est point critiquer le puissant penseur, c'est seulement indiquer l'indépendance de sa méthode, que de spécifier que le *Purushottama* est fort rarement mentionné dans l'original.

4. Et l'on doit encore compter la forme humaine que Dieu se plaît à revêtir pour paraître sur terre et y intervenir directement dans l'intérêt de la morale menacée : ce qu'il fait précisément en tant que Kṛiṣṇa. La théorie des *avatars* s'ébauche dans IV, 6-8. Mais il ne faut pas confondre ces incarnations, ces « descentes » épisodiques de Dieu dans un corps humain, avec son identité transcendante aux créatures.

5. XIII, 17 ; XV, 15 ; XVIII, 61.

6. VII, 4-12 ; IX, 16-19 ; X, 19-42 ; XI, passim ; XV, 12-15.

7. II, 25, 29 ; IV, 13-14 ; IX, 9.

l'ami de toutes les créatures <sup>1</sup>, il n'en aime ni n'en hait aucune <sup>2</sup>; il en chérit certaines d'une particulière dilection <sup>3</sup>. Tout un chapitre, le XI<sup>e</sup>, est rempli de l'éblouissement de sa forme cosmique : Krishna, ayant accordé à son compagnon le privilège de la « vue divine », se montre « pourvu de bouches et d'yeux innombrables, paré de guirlandes et de vêtements divins, oint de parfums divins, tout tissu de merveilles, dieu infini dont le visage est partout <sup>4</sup> ». Son front immense est pourtant ceint du diadème ; l'intervalle entre terre et ciel contient à peine sa formidable splendeur, et, brandissant la massue et le disque, il aspire les créatures d'une haleine de feu. Puis, à la prière du guerrier, il redevient un dieu presque humain, qui rassure par la douceur de ses paroles et la bienveillance de son sourire. Ces alternatives de crainte et d'amour, ces accumulations d'images incohérentes, mais fondues en un souffle ardent, font déjà songer aux magnifiques outrances de la piété dans les Purânas. — Au chapitre XIII, le ton change : il devient sec et dogmatique pour énumérer les catégories où se fractionne l'essence divine, et, s'il s'élève dans les dernières strophes, c'est pour célébrer, selon le mode des Upanishads, l'être transcendant où se résorbent toutes les différences, l'âtman omniprésent mais caché <sup>5</sup>. Le dieu a voilé sa face ; le mysticisme, presque charnel tout à l'heure, s'est raffiné jusqu'à la subtilité ; au théisme qui s'affirmait entre les chants VII et XII, s'est substitué brusquement le panthéisme le plus abstrait. Aussi certains critiques européens, frappés de l'aspect scolastique des chapitres XIII et suivants, les considèrent-ils comme interpolés <sup>6</sup>. Sans adopter cette opinion extrême, il faut avouer qu'en passant de XII à XIII on s'est senti heurté : des listes de définitions, puis une psalmodie dévote, mais un peu sèche et quintessenciée, succèdent à l'épanchement de la

1. V, 29.

2. IX, 29.

3. XII, 13-20. — Cf. VII, 17 ; XVIII, 64-65.

4. XI, 10-11.

5. XIII, 12-17. Le passage prête à des rapprochements avec certaines Upanishads. (Comparer notamment *Āvetāvatara Upanishad*, III, 16-17, et *Gītā*, XIII, 13-14.) Il est vrai que les Upanishads sont, elles aussi, fort diverses, et que tel endroit de la *Mundaka Up.* offre le thème du chapitre XI de la *Gītā* (cf. *Mund. Up.*, II, 1, 1-4). Mais le thème importe moins que l'esprit, que l'accent : et, résumé en quelques mots, il reste, dans la *Mundaka Upanishad*, bien plus abstrait.

6. M. Winternitz écarterait le chapitre XIII et tout ce qui suit, jusqu'à XVIII, 56. (Cf. LACOMBE, *op. cit.*, p. 5 et note.)

piété la plus tendre. On ne peut s'empêcher de songer que le chant XIII se reliait mieux, par exemple, au sixième, qui louait en style hiératique les austérités du yoga.

Il nous semblerait téméraire d'aller plus loin, et de supposer autre chose que des interventions de chapitres ou des interpolations de détail. Affirmer la pluralité d'auteurs, c'est vouloir tirer beaucoup de preuves bien fugitives ; scinder le poème en deux parties distinctes, vishnuite et vedânta, amincir jusqu'à un chant et demi la *Gītā* primitive pour lui conserver sa pureté, c'est faire un bien grand sacrifice au dogme littéraire de « l'unité de ton ». Notre éducation classique nous a laissé des délicatesses qu'il ne faudrait pas prendre pour la loi du goût universel. L'unité ne s'introduit bien souvent dans nos ouvrages que grâce à de savants subterfuges ou à de vraies mutilations de la pensée : ne nous étonnons pas que la ferveur d'un fils de l'Inde ignore les préceptes d'Horace et de Boileau ! Le désordre qui a fait croire à plusieurs rédacteurs n'est peut-être que l'aveu d'une inquiétude toute personnelle. Est-il donc si invraisemblable que, vers le III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., quand les sectes foisonnaient déjà dans la Péninsule, un même homme ait prêté l'oreille à des enseignements divers ? qu'une souple intelligence ait hésité entre la grandeur du monisme védântique et l'ingéniosité du pluralisme sâmkhya ? qu'un peu de pédantisme ait alourdi la piété d'une âme d'ailleurs toute aimante, et tendrement vouée au service de Krishna ? Écrit à la plus belle époque du classicisme français, le *Traité de l'existence de Dieu* de Fénelon mêle l'aridité de la scolastique aux ravissements du pur amour. Les grands génies sont pétris de ces contrastes. Chez un peuple où l'orthodoxie même n'a jamais pris forme arrêtée, l'auteur de la *Gītā* n'a pas cru devoir se contraindre : il suit le rythme qui le porte d'une méditation presque vide de contenu concret, aux visions les plus gracieuses ou les plus redoutables, — quitte à justifier cette surabondance de vie intérieure par les artifices un peu sommaires de son idéologie.

Quand il serait vrai que certains passages védântisants semblent surajoutés, « plaqués » de manière factice, on ne serait pas forcé d'en conclure qu'ils sont interpolés. Dans l'œuvre qu'un auteur livre à la foule, tout n'est pas également de lui : les convenances, les circonstances ont pu exiger de sa part, sans hypocrisie proprement



dite, des formules où ne revit pas le plus intime de sa pensée. Ainsi en fut-il peut-être pour l'apologiste de Kṛiṣṇa : car n'oublions pas qu'un des motifs principaux du poème est la glorification d'un dieu nouveau. Kṛiṣṇa est encore mal assuré du rang suprême où l'a haussé l'adoration d'une secte nombreuse, mais non pas le consentement universel ; les brāhmanes, les docteurs n'ont pas salué d'enthousiasme cette figure entachée d'une trop récente humanité ; des vieillards se rappellent, sinon l'époque où le fils de Devakī s'ébattait avec les bergères, du moins les jours où il n'était que le héros local d'une tribu. A coup sûr, il y a des incrédules qui nient sa nature supérieure, et des impies qui le bafouent : le poème nous le dit en termes explicites, où des échos de polémique semblent se prolonger<sup>1</sup>. Il faut que ses fidèles réagissent, et affirment énergiquement sa transcendance contestée. Ne montrer en lui que la personne, ne vouloir parler qu'au sentiment, ce serait favoriser l'erreur des égarés qui le méconnaissent. De là vient l'espèce de jalousie avec laquelle Kṛiṣṇa revendique une grandeur qui l'étonne encore un peu. Il a eu beau prendre figure humaine, puis étaler la majesté de son corps universel, il n'oubliera pas de rappeler qu'il a une autre nature, la plus sublime de toutes, celle qu'on ne peut pas voir : l'écuyer d'Arjuna est identique au mystérieux Atman. Les analogies de doctrine, et de nombreux rappels d'expressions, ont fait dire que le berger Kṛiṣṇa avait trait le lait le plus pur des Upanishads ! Il est vrai, mais c'était d'abord pour s'en gorger lui-même, et il semble porter la peine de ses larcins d'ambrosie ! La tradition aupanishadique que la *Gītā* incorpore au culte de Kṛiṣṇa ne s'y fonde pas dans une harmonie parfaite ; il reste des heurts dans la pensée, des discordances dans le ton. Le temps n'est pas encore venu des théologiens raffinés qui sauront graduer dans les *Purāṇas* l'économie des formes et des essences divines, depuis l'absolu jusqu'à l'avatar en tortue ou en sanglier.

Ici quelque doute subsiste sur les rapports du *Bhagavat* et du *Brahma*, d'autant que le mot de *Brahma* s'emploie en des acceptions diverses et garde parfois le sens védique de *sacrifice* ou parole sacrée<sup>2</sup>. Certains passages laisseraient croire à une différence essen-

1. Cf. VII, 15 et 23-27 ; IX, 11-14 ; XVI, 7-20 ; XVIII, 67.

2. Voir, par exemple, III, 15 ; VI, 44. A XIV, 3-4, on s'accorde à interpréter *Brahma* comme signifiant *prakṛiti*.

tielle entre Brahma et Bhagavat<sup>1</sup> ; d'autres impliquent, plus qu'ils n'énoncent, l'identité<sup>2</sup> ; d'autres enfin donnent à entendre que le Bhagavat est supérieur au Brahma<sup>3</sup>. Jamais il n'apparaît comme inférieur : la personnalité divine n'est pas un simple démembrement ni un reflet illusoire du Brahma sans qualité ; les textes, sans être formels, nous invitent à admettre qu'il y a deux aspects de l'absolu, personnel et impersonnel, dont le premier ne le cède en rien à l'autre ; loin d'être sacrifié, le Bhagavat est plutôt conçu comme une sorte de *super-Brahma*, un Puruṣa suprême qui enveloppe et dépasse, qui en tout cas relègue un peu dans l'ombre l'entité neutre si exaltée par les docteurs du Vedānta. C'est par là surtout que s'affirme l'originalité de la *Gītā* : malgré les obscurités théoriques, elle imprime en nous la notion d'un dieu « centrifuge », d'une activité dont l'univers est le radieux écoulement, non celle d'un quasi-néant où l'univers vient se dissoudre. Les formules s'enchevêtrent, parce que l'auteur a dû accumuler beaucoup de philosophie apprise autour de son intuition première, qui rayonne encore au travers, et lui montre bien plutôt Dieu se déployant dans le monde que le monde s'effaçant en Dieu. Une force prodigieusement féconde, une puissance de vie, de chaleur et d'amour, soutient tous les êtres et les crée, pour ainsi dire, continuellement. Sans se confondre tout à fait avec eux, elle pénètre et les anime ; d'elle procède toute vertu : elle est la force des forts, la sagesse des sages, la lumière qui réfléchissent les cieux<sup>4</sup>. *Excellence* plutôt qu'*identité* : Dieu n'est pas la réalité unique, ni la somme des réalités multiples ; il est la quintessence des êtres, la réalité des réalités.

Il ne faudrait pas déduire de ces remarques que la *Gītā* vient consommer la décadence de Brahma : atteindre Brahma, toucher Brahma, se fixer, se reposer en Brahma, s'assimiler à Brahma (*Brahma adhiṣṭhātī*, *Brahmasamspṛṣṭā*, *Brāhmī sthiti*, *Brahma-*

1. Par exemple, VIII, 3-4, ou encore XVIII, 50-55, où l'assimilation à Brahma (*Brahmabhūya*), apparaît comme préparatoire, mais non identique, à l'« entrée » en Bhagavat. La question serait de savoir jusqu'à quel point le texte doit être pris à la lettre.

2. L'identité est proclamée à X, 12, mais dans un élan d'adoration d'Arjuna, et sans nulle rigueur doctrinale ; elle est impliquée au moins dans un passage plus didactique, au chapitre VIII, par le rapprochement et l'équivalence de Brahma et du moi du Bhagavat (*mam*) aux versets 13-14.

3. XI, 37 ; XIV, 27.

4. VII, 9 ; X, 36-41 et assim ; XIII, 17 ; XV, 12.

*nirvāna*, *Brahmabhūya*), autant d'expressions fréquentes dans le poème, et toujours prises en bonne part <sup>1</sup>. On est frappé notamment des deux dernières, dont l'une fait songer à l'*extinction* définitive des Buddhistes, et l'autre à l'absorption védantique dans le sein de l'Être absolu ; mais des interprétations aussi étroites seraient probablement trompeuses dans leur précision. Le mot de *nirvāna*, que la *Gîtā* associe d'ordinaire à celui de *Brahma*, ne prouve nullement une influence buddhique, et semble plutôt littéraire que technique ; on le trouve dans des passages solennels, où est exalté le bonheur que goûte en ce monde ou dans l'autre l'âme du sage pacifié ; mais il ne fait jamais partie de ces classifications didactiques où s'essaie la philosophie de la *Gîtā*. Le yogî à l'esprit réglé, au cœur exempt de désir et de colère, obtient ici-bas ou dans l'au-delà le nirvāna en Brahma <sup>2</sup>, ou le contact avec Brahma <sup>3</sup>, ou encore la paix du nirvāna qui a son siège en Bhagavat <sup>4</sup> : formules flottantes, interchangeables, où rien ne permet de voir une nomenclature dogmatique, comme celle que l'Église buddhique a sanctionnée. — Il y aurait peut-être plus à dire sur l'expression de *Brahmabhūta*. Si ce composé désigne la fusion littéraire avec Brahma, on peut en tirer argument pour réduire Brahma, dans la hiérarchie des hypostases, à un plan subordonné. Il résulte en effet d'un passage assez explicite (XVIII, 50-55) que le *Brahmabhūta* n'est encore qu'un aspirant à l'entrée en Bhagavat, arrivé à la seconde des trois étapes qui jalonnent la voie du salut : l'accomplissement désintéressé du devoir de caste lui a donné une perfection relative, la *siddhi* <sup>5</sup> ; les vertus morales : sagesse, sobriété, abnégation de soi-même, lui permettent d'accéder au *Brahmabhūya* <sup>6</sup> ; alors, l'âme sereine et ne faisant plus acception de personnes, il s'éprend d'un amour infini pour le Bhagavat <sup>7</sup> ; cet amour lui en procure la connaissance adéquate, et, connaissant le Bhagavat, il entre aussitôt en lui <sup>8</sup>. C'est la récompense suprême, plus haute encore que Brahma. Les phases du développement sont marquées avec une netteté excep-

1. Cf. II, 72 ; IV, 24 ; V, 6, 24, 25, 26 ; VI, 27, 28.

2. V, 26.

3. VI, 28.

4. VI, 15.

5. XVIII, 46-50.

6. XVIII, 51-53.

7. XVIII, 54.

8. XVIII, 55.

tionnelle, et le morceau mérite à coup sûr d'être retenu, comme résumant vers la fin du poème les trois articles capitaux de l'enseignement qu'il impartit : accomplir le devoir de caste, tendre à l'absolu, aimer Dieu. Mais quant à l'échelle des valeurs, un passage isolé fait-il preuve ? On hésite à cristalliser en système les effusions si souvent contradictoires de l'adorateur de Krishna. La distribution des trois étapes peut fort bien n'être qu'un procédé commode d'exposition <sup>1</sup>. En général, la *Gîtā* ne dogmatise point sur l'ordre et la nature des épreuves qui nous élèvent au salut : rien de semblable à l'eschatologie minutieuse, aux degrés soigneusement comptés, que les canons buddhiques interposent entre l'ignorance et la perfection. On reste donc libre de donner à *Brahmabhūya* une signification morale, un peu lâche, de *ressemblance à Brahma*. Brahma est sérénité, indifférence : le *Brahmabhūta* est le yogî qui, ayant pénétré l'inanité des apparences et compris l'unité foncière des créatures, s'élève à une équanimité plus ou moins analogue à celle de Brahma. Il acquiert ainsi la pureté spirituelle requise pour s'unir à la divinité. « Dès ici-bas, c'en est fait de la naissance pour ceux dont l'esprit est fixé dans l'égalité ; Brahma est égalité parfaite ; ceux-là sont donc fixés en Brahma <sup>2</sup>. » Il se peut qu'en certains passages le mot de Brahma exprime moins un être qu'un symbole, le type idéal des vertus qui préparent l'entrée en Dieu.

Aller en Dieu, entrer en Dieu, tel est le *leit-motiv* superbe que fait sonner très haut le « Chant du Bienheureux » ; mais sur la béatitude qu'il nous réserve, Krishna garde encore le secret. Il y a, certes, à la fin du chant VIII<sup>e</sup>, quelques strophes d'accent inspiré sur les chemins que suivra l'âme après la mort <sup>3</sup> : perspective soudain entr'ouverte sur les mystères de l'au-delà. Ces beaux vers ne sont toutefois qu'une reprise de la *Chândogya Upanishad* sur la voie des mânes et la voie des Dieux <sup>4</sup>, l'une conduisant aux joies provisoires du paradis, l'autre à la libération définitive ; ils symbolisent la distinction, qui deviendra classique dans l'Inde, entre les vertus

1. Il est à noter qu'au chapitre XII, un ordre de succession différent nous est au moins suggéré, puisque l'atteinte de l'Être invisible, abstrait, y est déclarée plus difficile que l'union à Dieu par l'amour (XII, 5).

2. V, 19.

3. VIII, 24-26.

4. *Chândogya Upanishad*, V, 10.

séculières et la perfection spirituelle qui seule affranchit du *samsāra*. Resterait à déterminer quelle est la condition de l'âme lorsque, après des réincarnations multiples, lavée de toute souillure, elle « arrive » enfin au Bhagavat : s'absorbe-t-elle en son essence, ou jouit-elle seulement du bonheur de la contempler ou d'y participer ? Autrement dit, l'existence et la conscience individuelles de l'âme persistent-elles dans le salut ? Pour parler comme les bouddhistes, « cela n'a pas été révélé », du moins par l'auteur de la *Gîtā*. Il serait assez hasardeux de vouloir arracher au texte des précisions que nous refuse un vocabulaire trop peu fixé. On allègue que *tādātmya*, *sādharmya*, ne signifient pas *identité*, mais seulement *parité qualitative*<sup>1</sup>. Si nous prétendions soutenir le parti contraire, nous pourrions répondre que *Brahmabhūya*, *Brahmanirvāna*, signifient *identité* à *Brahma*, *extinction dans Brahma*, et impliquent par conséquent la fusion des essences ; mais, puisqu'il n'est nullement certain que les mots soient pris à la lettre, de pareils arguments n'ont rien de décisif. Nous ne pouvons estimer plus concluantes les inductions que M. Lamotte tire des symétries du verset IX, 25 : « Ils vont aux devas, ceux qui servent les devas ; ils vont aux ancêtres, ceux qui servent les ancêtres ; ils vont aux génies inférieurs, ceux qui leur offrent des sacrifices ; mes adorateurs viennent à moi. » La venue de l'âme aux devas, aux ancêtres, aux démons, ne pouvant être une identification totale, M. Lamotte infère de l'analogie des termes que la venue au Bhagavat ne peut l'être non plus<sup>2</sup>. Mais ici le parallélisme de la forme ne serait-il pas destiné à faire ressortir, par un procédé assez courant de rhétorique, l'opposition des idées ? Il y a contraste, et non ressemblance, entre les trois premiers membres et le quatrième. Si l'on acceptait le principe de M. Lamotte, il faudrait admettre que le Bhagavat est de même nature que les devas et les génies : or, toute la *Gîtā* proteste contre une telle assimilation : le Bhagavat est hors de pair, l'union avec lui n'a pas d'analogue. — Enfin, il est bien vrai que l'état suprême où accède l'âme est parfois exprimé à l'aide du mot *pada*, *lieu*, *demeure*<sup>3</sup>, ce qui suggère *cohabitation*, *voisinage*, plus qu'*identité* avec le Dieu : mais une simple métaphore, et chez un auteur qui les prodigue, n'est pas article de foi.

1. LAMOTTE. *Op. cit.*, p. 83.

2. *Op. cit.*, p. 83.

3. Ainsi, à VIII, 11.

Reconnaissons d'autre part qu'aucun passage de la *Gîtā* n'autorise expressément l'idée d'une *absorption* de l'âme ; et l'esprit général, non plus que la couleur du poème, n'invitent à présumer un monisme aussi radical : le panthéisme y est trop mitigé, le grand tout y prend trop aisément figure humaine, le mysticisme y a des accents trop émus : on voit mal cette religion imaginative et sentimentale couronnée par un idéal négatif : les ferveurs de la *bhakti* n'aspirant qu'à s'éteindre dans le sein indifférent du Brahma sans qualité ! Les élans pieux de Rāmānuja, et ses visions de délices s'évoquent plus naturellement ici que le souffle aride de Çankara<sup>1</sup>. Mais le védāntisme de la *Gîtā* reste encore trop vague pour que l'une ou l'autre école puisse le revendiquer à son bénéfice exclusif. Tel ou tel passage didactique permettrait des inférences en faveur de Çankara : l'unité, l'impassibilité, l'immutabilité de l'âme sont proclamées au chant II ; ailleurs, la conscience individuelle, tout au moins la conscience affective, nous est donnée comme le produit des *gunas* : or, le salut consiste à s'affranchir des *gunas*<sup>2</sup> ; quelques vers offrent enfin l'ébauche de la théorie d'une *Mâyā* qui serait puissance d'illusion<sup>3</sup>. — Ce sont là bien des incertitudes ; mais pourquoi vouloir à toute force ramener aux limites d'un formulaire le poète de la *Gîtā* ? Il pousse des pointes en tout sens, non par impuissance qui tâtonne, mais par curiosité qui n'a pas eu le temps de se figer. Répétons que son œuvre constitue une sorte d'exhortation à la vie dévote, non un catéchisme méthodique ni un traité

1. Ajoutons que Çankara lui-même n'est peut-être pas aussi rigoureux qu'on l'a cru. Cf. le savant ouvrage du professeur K. CASTRI. *An Introduction to Advaita Philosophy*, Calcutta, 1926.

2. Cf. II, 45 ; III, 27-29 ; VII, 13-14 ; XIII, 21, 23 ; XIV, *passim*, et surtout 20, 22-27.

3. Étant entendu qu'on peut trouver l'idée de la *Mâyā* sans le mot (et parfois aussi le mot sans l'idée). Il reste certain que le Bhagavat insiste, à diverses reprises, sur l'illusion des égarés (*mūḍhā*) qui voient la pluralité et le mouvement là où il n'y a qu'unité immobile. Quant au terme de *Mâyā*, il n'est employé que quatre ou cinq fois, plutôt pour signifier *pouvoir créateur* que *pouvoir d'illusion* ; mais, à travers l'idée de *magie*, les deux sens peuvent se toucher. Et comment n'être pas frappé par des passages tels que VII, 14-15 : « Cette *mâyā* divine, faite de *gunas*, est difficile à franchir, mais ceux qui tendent à moi la traversent. Ils ne tendent pas à moi ces êtres pervers, égarés, les derniers des hommes, que la *mâyā* prive de connaissance... » Et VII, 25 : « Je ne suis pas visible pour tous, voilé par l'illusion que produit ma puissance ; ce monde égaré ne me connaît pas, moi sans origine et sans fin. » Notons par surcroît au chant IV, 6, le rapprochement d'*ātmamâyā* et du verbe *adhishthā*, qui implique, selon M. de La Vallée-Poussin, une idée d'opération magique (Ap. LAMOTTE, *op. cit.*, pp. 56-57).

de l'Être en soi. Il n'est pas obligé de fournir une solution pour tous les problèmes qu'il approche, et même, devant certains mystères, il paraît incliner vers le doute respectueux. C'est l'effort vers Dieu qu'il nous décrit, non la possession définitive. Qui serait-il, pour dévoiler le bonheur des élus ? Son regard mystique a suivi, dans l'éther qui s'illumine, l'ascension des âmes purifiées<sup>1</sup>. Devant le seuil suprême, il s'arrête. Peut-être pensait-il, comme l'Éclairé par excellence, qu'il ne sert de rien de spéculer sur ce qui est au delà.

\* \*

Ce qui lui importe est d'orienter dans la vie présente le zèle de l'homme pieux. Connaissance, contrôle de soi, dévotion, aucune des disciplines que l'Inde a conçues pour le bien de l'âme n'est omise dans la *Gîtâ*. Le ritualisme des Vedas s'y survit tout au moins dans le langage symbolique qu'elle lui emprunte ; au surplus, action et contemplation, effort de l'esprit et abandon du cœur, tension énergique de la volonté et attente amoureuse de la grâce, toutes les voies nous sont largement ouvertes ; il ne nous reste que l'embaras, non médiocre, de choisir dans une telle diversité. L'auteur opte-t-il, en définitive, pour l'activité volontaire ou pour le quiétisme sentimental ? Faut-il s'épuiser en exercices afin de concentrer l'esprit, ou suffit-il d'aimer Dieu et de lui consacrer la pensée dernière ? De tant de méthodes préconisées, quelle est la meilleure ou la principale ? Laquelle commence, laquelle consomme l'œuvre du salut ?

Des sollicitations aussi brutales seront toujours déçues par un texte dont l'esprit n'a rien d'exclusif : l'enthousiasme du poète adopte, préfère, abandonne chaque moyen tour à tour. Non qu'il ne s'inquiète, à plusieurs reprises, de les distinguer et de les classer selon leur valeur : mais ses tentatives n'aboutissent guère qu'à aggraver la confusion. La rigidité de ses formules est toute factice, et contredit la mobilité foncière de sa pensée ; il entrechoque en antithèses des idées qu'en réalité il voudrait concilier : encore prisonnier du tour gnomique, et peut-être dupe lui-même d'une netteté superficielle, qui résiste mal à l'examen. Qu'on suive, par exemple, la comparaison laborieuse du samnyâsa et du yoga, au commence-

1. Cf. V, 16 ; XIII, 33.

ment du chant V : tous deux, professe Krishna, sont salutaires, mais le yoga est préféré<sup>1</sup> ; le samnyâsa, ajoute-t-il, s'obtient difficilement sans le yoga<sup>2</sup> ; mais le yoga n'est plus alors que la préparation du samnyâsa ? Le chant VI fait entendre l'inverse, en proclamant qu'on ne peut être yogî véritable sans avoir acquis le samnyâsa<sup>3</sup> ; et les versets qui le terminent mettent le yogî au-dessus de tout<sup>4</sup>. Sans doute, bien des contradictions sont plus verbales que réelles, et le mot de *yoga* n'est pas toujours pris dans la même étendue de sens<sup>5</sup> ; mais à travers des équivoques sans cesse renaissantes, quelle règle nous conduira ?

Le chant XII nous enseigne en fort beau style les mérites comparés de la méditation de Brahma sous forme impersonnelle et de la dévotion au dieu personnifié : deux voies excellentes, assure Krishna, mais la seconde est la plus immédiate<sup>6</sup>. Au chant XVIII, pourtant, la *bhakti* paraît la condition du *jñâna*, de la connaissance qui seule unit directement au Bhagavat<sup>7</sup>... Ainsi les précisions atteintes à grand peine se dérobent bientôt. Fils d'Aristote ou de Descartes, amis des définitions méthodiques, des catégories bien circonscrites, des dénombrements complets, les esprits européens s'embrouillent, et s'irritent, dans ce flottement perpétuel.

Ne vaudrait-il pas mieux s'abandonner, céder aux élans successifs, aux ondes, contraires en apparence, qui nous portent vers le même but ? C'est le salut de tous que l'auteur a cherché par ces voies diverses. Sous l'éclat un peu dur de son style aux formules intransigeantes, il faut sentir le bienveillant, l'indulgent éclectisme de son inspiration. Là est le signe des grands directeurs de conscience, le souci des Fénelon et des François de Sales, pour qui le bien des âmes est la suprême loi. Il ne veut rien demander d'im-

1. V, 2.

2. V, 6.

3. VI, 2, 4.

4. VI, 46.

5. Ainsi le *Yoga* qui, au chant V, prépare seulement le samnyâsa peut n'être que le *Karmoyoga*, ou telle méthode particulière d'ascétisme. Au contraire, lorsqu'au chant VI le yoga est exalté comme idéal suprême, le mot est pris, semble-t-il, dans un sens très large : vie sainte, effort multiple et obstiné vers le salut. Un vocabulaire aussi plastique permettra toujours, si l'on veut, les interprétations conciliantes ; mais qui ne voit les dangers : la complaisance et l'arbitraire ?

6. XII, 6-7.

7. XVIII, 55.

possible ; il ne rebute personne à l'entrée du chemin. « Le samnyâsa est difficile à qui ne pratique pas le yoga <sup>1</sup>... — La peine est plus grande pour ceux qui attachent leur pensée à l'invisible ; l'invisible est d'atteinte malaisée pour l'être corporel <sup>2</sup>. » Ce pragmatisme qui ménage la faiblesse humaine doit multiplier les ressources, les proportionner aux besoins des âmes, en faire sentir l'efficacité. Le poète ne s'interroge pas complaisamment sur ses préférences intimes ; il s'émeut pour nous émouvoir, et anime de toute sa chaleur persuasive les différentes méthodes qui répondent à la diversité des esprits. S'il n'a pas réussi à dire en termes définitifs qu'entre plusieurs manières de servir Dieu, toutes également bonnes, le choix dépend de l'inclination personnelle et de l'opportunité, n'est-ce pas la conclusion qu'impliquent ses ferveurs épanchées en tout sens, et que balbutient tout au moins ses prédications théoriques ? Quant à lui, il ne saurait choisir : aucune de ces formes n'épuiserait la plénitude de son âme, c'est à peine si toutes ensemble elles suffisent à l'exprimer. Largeur, chaleur de cœur qui nous sembleraient plus intelligibles, si notre critique ne s'interdisait de s'y associer, fût-ce un instant. Dans le pays où on la pratique, au lieu de la démembrer, l'œuvre qui nous paraît si obscure a dispensé la lumière à des millions et des millions d'hommes, conduits vers elle par je ne sais quel instinct spirituel. Pour comprendre un livre d'édification, il faut un peu plus que de la méthode : l'Occidental est peut-être dupe de la perfection de la sienne, faite pour guider, en des études théoriques, des curiosités détachées.

Songeons aux modèles de sainteté que le poète nous propose, à ces figures où il incarne les formes diverses de son idéal : le *stitha-prajñā* <sup>3</sup>, l'homme fixé dans la sagesse ; le *Brahmabhāta* <sup>4</sup> ; le yogi <sup>5</sup> ; le *gunātita*, le sage qui a dépassé les gunas pour se recueillir dans l'indifférence <sup>6</sup> ; le *jñānin* avide de connaissance <sup>7</sup> ; le *bhakta*, cher au Bhagavat <sup>8</sup> : l'accent, les nuances diffèrent selon les passages : ici, plus d'émotion pieuse ; là, plus d'austère recueillement ;

1. V, 6.

2. XII, 5.

3. II, 55-61, 67-68.

4. V, 24-26 ; XVIII, 50-55 ; cf. V, 16-21.

5. VI, 10-15, 20-28 ; et passim.

6. XIV, 20 et 22-27.

7. XIII, 7-11.

8. XII, 13-20. — Cf. VI, 7-9 ; XIV, 20 et 27.

ailleurs, plus d'insistance sur les détails matériels de l'ascèse ; mais il n'y a pas divergence de fond. On retrouve en définitive les mêmes éléments de la vie morale : détachement des biens temporels, contrôle méthodique des sens, volonté de tendre vers Dieu avec un amour toujours plus éclairé ou une connaissance toujours plus amoureuse. Les idées maîtresses de la *Gītā* n'ont rien d'essentiellement inconciliable, et elles ressortent, pour qui les embrasse d'un regard d'ensemble, avec un puissant relief. Si l'on considère d'assez haut l'économie de l'ouvrage, on verra les grandes lignes, malgré quelques cassures, s'ordonner harmonieusement. Kṛiṣṇa doit représenter, à un conducteur d'hommes en détresse, la légitimité de l'action ; mais l'action ne se purifie qu'au moyen du détachement ; le détachement s'acquiert ou se perfectionne par la méditation ; la méditation s'enflamme d'amour pour le Dieu qu'elle découvre dans les abîmes du cœur : telle est la logique, non pas abstraite, mais intime et vivante, qui enchaîne les leçons du divin précepteur. Au total, il y a eu progrès vers la « pointe de l'âme » : l'enseignement, un peu solennel au début, s'achève en accents de tendresse ; le guerrier abattu a repris courage ; le disciple d'abord rebelle n'est plus qu'amour pour le Dieu qui l'appelle à soi.

Action, connaissance, *bhakti*, la scolastique a pu classer sous ces noms des « voies » diverses, des entités qu'il fallût concilier à grand effort ; il est douteux que les questions se soient posées en termes aussi analytiques pour le poète qui a proclamé que l'amour tient lieu de tout : *sarvadharmān parityajya, mām ekam śaranam vraja* <sup>1</sup>. Connaissance et dévotion sont moins pour lui des doctrines ou des méthodes que des états d'âme, des modes de sensibilité religieuse assez peu différenciés. Laissons-le discourir, à ses moments de pédantisme, sur leurs mérites et leurs rapports ; il sait bien qu'à une certaine profondeur de conscience, ils se pénètrent au point de s'identifier. Pas d'amour qui ne suppose la contemplation de Dieu ; pas de contemplation qui ne soit accompagnée d'amour. Bhakta, le yogi : « De tous les yogis, celui qui, l'âme unie à mon être, me chérit avec foi, celui-là est à mes yeux le plus parfait » <sup>2</sup>. Bhakta, le sage qui se recueille dans la paix de Brahma : « Assimilé à Brahma,

1. XVIII, 66 : « Laisse là toutes les règles, et accours à moi comme à ton seul refuge. » Voir tout le passage, 61-66.

2. VI, 47.

l'âme sereine, il n'éprouve ni chagrin ni désir ; égal envers toutes les créatures, il s'éprend pour moi d'une suprême dévotion <sup>1</sup>. » Bhakta, l'ascète immobile qui s'est affranchi des gunas : « Celui qui m'adore d'un zèle invariable, celui-là, ayant dépassé les gunas, est prêt à s'assimiler à Brahma <sup>2</sup>. » Bhakta, enfin, la *jñānin*, l'homme voué à la connaissance, car il n'y a connaissance que de Dieu, et le connaître, c'est l'aimer <sup>3</sup>. « Quatre espèces d'hommes de bien me chérissent, Arjuna... Entre eux excelle la *jñānin* qui s'attache à moi d'une dévotion exclusive ; je lui suis cher par dessus tout, et lui aussi m'est cher. Tous sont de nature élevée, mais le *jñānin* est un autre moi-même <sup>4</sup>. » Les éloges de la connaissance ne manquent point dans la *Gîtā*, mais les plus beaux, tout frémissants d'allégresse mystique, attestent que la connaissance s'est fondue en amour. « Je suis l'origine de toute chose ; l'univers procède de moi ; c'est pourquoi me chérissent les sages à la pensée profonde. Tournant vers moi leur esprit et tout leur être, s'instruisant les uns les autres et chantant mes louanges éternelles, ils se réjouissent, ils sont ravis. A ces dévots qui tendent constamment vers moi avec délices, je donne le discernement par lequel ils m'atteignent. Par faveur pour eux, en une intime révélation, je dissipe les ténèbres de l'erreur dans la splendeur de la connaissance <sup>5</sup>. » Texte magnifique, qui embrasse et résume tous les espoirs de l'humanité en quête de Dieu : connaissance, amour, don de la grâce, tout provient de Lui et ramène à Lui. L'unité vivante de la *Gîtā*, n'est-ce pas ce sentiment de la présence divine, qu'elle proclame à chaque page et réussit à nous communiquer ?

\*  
\* \*

Concluons qu'il ne faut pas désespérer trop vite d'éclaircir « le mystère de la *Gîtā* ». Qu'on veuille bien, toutefois, nous entendre sur le sens et la portée de notre espoir. Les obstacles qui retardent l'investigation érudite, — rareté des documents, incertitude de la

1. XVIII, 54.

2. XIV, 26

3. IX, 13.

4. VII, 16-18. Voir encore, sur le rapprochement ou la fusion de la connaissance et de l'amour, IV, 9-11 ; VII, 28-30 ; XIII, 10.

5. X, 8-11.

chronologie, — s'aplaniront peu à peu, mais ne seront pas levés en un jour. Le moment n'est pas venu d'écrire une histoire de la bhakti, où la *Gîtā*, mise en bonne place, s'insérerait, par exemple, entre certaines Upanishads <sup>1</sup> et les Purânas. Il serait téméraire, en attendant, de prétendre sonder le cœur et l'âme d'un auteur dont on ignore l'époque, et la vie et le nom : il va de soi que nos anticipations sont seulement des hypothèses humblement proposées à tous les démentis. — Mais il y a plus : on peut douter que l'explication de la *Gîtā* parvienne jamais à la réduire en système d'idées tout à fait claires. « Les dieux », est-il dit dans le Veda, « aiment ce qui est obscur. » Il faudra toujours respecter le droit d'un esprit exotique de penser autrement que nous, et de mettre sous certains mots des réalités intérieures que nous avons peine à concevoir. Quand nous parlons d'expliquer les obscurités de la *Gîtā*, il ne s'agit pas tant de les supprimer que de les rattacher à des circonstances historiques mieux précisées, ou à des lois mieux constatées de la psychologie religieuse : ce qui est obscur resterait obscur, mais deviendrait intelligible. L'étude des mystiques comparées, si fructueusement poursuivie par quelques penseurs d'élite, ne peut manquer d'avoir son influence sur l'exégèse de la *Gîtā*. Alors on pourra préciser et remplir — si on ne doit le rejeter ! — le cadre du schéma tout provisoire dont nous venons d'indiquer quelques linéaments : un croyant plein de zèle a tenté d'exprimer l'ineffable, et de justifier à l'aide de la raison les postulats de son cœur. Il a voulu philosopher, non par curiosité purement spéculative, mais pour répondre aux besoins des consciences qu'un malaise plus ou moins sourd détachait de leurs traditions. Il fallait tourner, s'il était possible, au profit du *svadharma*, et l'inquiétude religieuse qui créait des dieux nouveaux, et les progrès même de l'intelligence devenue plus subtile. Le poète a donc surchargé sa dévotion d'une métaphysique qui ne peut toujours nous contenter. La complexité de la tâche a dépassé les ressources d'un esprit puissant et flexible, mais encore mal exercé ; surtout, il n'a pu éviter l'échec fatal de la raison, lorsqu'elle prétend rejoindre et élucider les réalités les plus profondes de la vie mystique. En même temps qu'il se faisait tort,

1. Notamment, la *Çvetâçvatara*, et la *Maîtrâyaṇi Upanishads*, œuvres relativement récentes, et qui mêlent, comme la *Gîtā*, des conceptions philosophiques au sentiment dévot.

il a égaré certains interprètes sur la source véritable de ses inspirations : le prenant comme un logicien, on a relevé dans sa dialectique des imperfections qu'exagérait la différence des races et des temps ; on a discuté, sans consentir à se laisser émouvoir ; ainsi la *Gîtâ*, envisagée sous l'angle le moins favorable, est devenue pour quelques critiques occidentaux cet ouvrage hybride qu'ils ont tant de mal à expliquer ! Tâchons de rendre meilleure justice au génie dont l'accent lointain, quand il atteignit pour la première fois l'Europe, y fit courir un frisson. Croyons que les vérités qu'il n'a pas su dire à notre gré, il a pu les vivre en son âme. Si nous approchons de la *Gîtâ* avec peu un plus d'humilité intellectuelle, de respect et de sympathie, peut-être aurons-nous moins de peine à faire rejaillir la lumière qui, depuis le fils de Kuntî, a consolé tant et tant de cœurs.

E. CARCASSONNE.

## VI

### LA PHILOSOPHIE A L'ÉTRANGER

---

#### LE DÉVELOPPEMENT ACTUEL DES RECHERCHES PSYCHOLOGIQUES EN POLOGNE <sup>1</sup>

Ces dernières années ont été marquées dans les Universités polonaises par un grand développement des études psychologiques. Celles-ci intéressent non seulement les spécialistes et toutes les personnes ayant contact avec l'enseignement, mais aussi les ingénieurs (à cause de la psychotechnique) et jusqu'au grand public ; et il va sans dire que la psychanalyse a aussi de nombreux partisans. Toutefois, il serait faux de croire que le développement de la psychologie polonaise vient seulement de commencer. Déjà bien avant la guerre il y a eu en Pologne des psychologues remarquables. Leurs travaux s'orientaient d'après les tendances de la psychologie française ou allemande, car c'est dans ces deux pays que presque tous ces auteurs avaient fait leurs études. Le premier psychologue polonais fut incontestablement Julien OCHOROWICZ. Bien que penchant au dilettantisme, il parvint, grâce à son extraordinaire intelligence et ses grands dons d'écrivain, à populariser la psychologie par de nombreux écrits dans les dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle. Malheureusement, il se consacra dans la suite, d'une façon exclusive, à la métapsychique. Ses opinions sont très souvent citées dans le *Traité de Métapsychique* par Ch. RICHER, dont il fut l'ami et le collaborateur. C'est aussi avant la guerre qu'Édouard ABRAMOWSKI se fit connaître par ses travaux sur la perception, la mémoire et plus encore sur l'inconscient. Outre plusieurs ouvrages polonais, il publia une étude en français sur l'*Analyse physiologique de la perception* (Paris, 1910), de nombreux articles dans le *Journal de Psychologie normale et pathologique*, etc.

1. Ce compte rendu a été écrit d'après les notes et documents que m'a fournis M. Stéphane BLACHOWSKI. Je dois le remercier ici pour l'aide qu'il m'a offerte et pour ses conseils qui m'ont guidé dans mon travail.



Les études expérimentales sur la psychologie de la jeunesse furent introduites en Pologne par Jean-Ladislas DAWID (mort en 1914). Déjà, en 1887, il avait publié un *Programme d'études expérimentales psychologiques et pédagogiques sur les enfants depuis leur naissance jusqu'à l'âge de 20 ans* (Varsovie) <sup>1</sup>. La méthode de J. Dawid, dont le but était de faciliter aux instituteurs les observations sur l'enfance, continue à être appliquée et commentée par de nombreux psychologues. La dernière de ces études qui se rattachent étroitement au *Programme* de J. Dawid est l'essai de M. Stanislas STUDENCKI, *Comment observer les enfants* (Varsovie, 1933, 2<sup>e</sup> édition). L'œuvre capitale de J. Dawid est *l'Intelligence, la Volonté et l'Aptitude au travail* (Varsovie, 1911). A côté d'une analyse très subtile de la volonté et de l'intelligence, l'ouvrage expose une méthode de mesure pour le degré d'intelligence, que l'auteur a appelée « méthode des causes et effets » et qui lui est propre. Elle consiste à présenter au sujet deux ou plusieurs images, dont l'une représente le début d'un conte, les autres la suite et la scène finale ; le sujet doit ranger les images dans l'ordre chronologique et raconter l'histoire. Dans un de ses derniers ouvrages, M. Claparède s'est occupé des « images de Dawid » et de leur utilité pour déterminer l'intelligence des écoliers et le développement de leur imagination.

Après ces quelques mots sur les psychologues dont l'activité a été tranchée par la mort avant que leur pays n'eut recouvré l'indépendance, nous pouvons en venir à ceux qui travaillent actuellement dans nos Universités. Chacune de celles-ci possède son laboratoire de psychologie, dont certains sont, en dépit des difficultés matérielles, le centre d'un très actif travail expérimental. Nous possédons aussi deux grandes Revues psychologiques : le *Polskie Archiwum Psychologii*, fondé par Mme JOREYKO et dirigé à présent à Varsovie par M. BAŁEY, et le *Kwartalnik Psychologiczny*, fondé et dirigé par M. BLACHOWSKI, à Poznan. La dernière de ces Revues (qui paraît 4 fois par an) est de caractère international : elle publie en français, en anglais et en allemand des articles auxquels elle ajoute des résumés polonais, et, inversement, résume dans l'une ou l'autre des langues énumérées ci-dessus les travaux rédigés en polonais. Enfin, des études psychologiques paraissent aussi dans plusieurs de nos Revues philosophiques ou pédagogiques.

\*  
\* \*

C'est à Lwow, qui possédait déjà sous le gouvernement autrichien une Université polonaise, que se groupèrent les premiers psychologues professionnels autour du professeur TWARDOWSKI. Ses travaux ont pour objet la classification des phénomènes psychiques, et traitent ce problème d'une manière assez proche de celle de Fr. Brentano. Ses premiers

1. Tous les ouvrages dont la langue n'est pas mentionnée entre parenthèses sont écrits en polonais.

écrits, tel l'article sur les *Représentations conceptuelles* (en allemand, Leipzig, 1903), ont été l'un des points de départ de l'école phénoménologique d'Allemagne. Il a formulé sa propre théorie de la pensée rationnelle dans un ouvrage sur *la Nature des concepts* (Lwow, 1924). Selon M. Twardowski, un concept est le résultat de la synthèse d'une représentation et d'un jugement qui détermine son degré d'abstraction. Parmi ses élèves figurent la plupart des psychologues qui travaillent à présent dans nos Universités.

Le plus connu parmi ceux-ci est M. Ladislas WITWICKI, professeur à l'Université de Varsovie. Il a publié avant la guerre plusieurs travaux concernant la psychologie de la volonté et des sentiments. On y trouve, à côté d'observations exactes, un grand nombre de remarques sur la vie intime de l'homme, que l'auteur doit à une intuition et une perspicacité peu communes. Toutes ces qualités apparaissent dans sa grande *Psychologie* (en 2 vol., Lwow, 1925). Cet ouvrage, tout en étant un bon manuel universitaire, est écrit d'une manière si attrayante qu'il a trouvé beaucoup de lecteurs dans le grand public. Les chapitres les plus intéressants sont ceux sur la perception visuelle (l'auteur est un excellent dessinateur), la volonté, les sentiments. Dernièrement, M. Witwicki a étudié la psychologie des convictions religieuses. Dans une communication faite au X<sup>e</sup> Congrès de Psychologie, tenu à Copenhague, sur les « Recherches expérimentales sur les croyances religieuses des intellectuels » (en allemand), il a exposé ses expériences, qui consistaient dans la lecture d'un récit où certains dogmes et faits tirés de la Bible étaient présentés comme des opinions et des actes de personnes ordinaires ; l'auteur posait ensuite à ses sujets des questions sur la valeur morale et logique de ces données. Les réponses permettent de juger des convictions religieuses de leurs auteurs. Je ne puis m'abstenir de noter l'agréable impression que fait sur chaque visiteur le laboratoire de M. Witwicki à l'Université de Varsovie : la plupart des instruments qui s'y trouvent ont été construits de ses propres mains par le professeur lui-même.

La méthode de psychologie descriptive de M. Twardowski a été développée par plusieurs jeunes psychologues de Lwow, dont les plus connus sont MM. STÖGBAUER, Thadée WITWICKI, BLAUSTEIN, AUERBACH et IGEL.

M. Stéphane BLACHOWSKI, professeur à l'Université de Poznan, qui est aussi un élève de M. Twardowski, a débuté dans la carrière par des travaux sur la psychologie et la physiologie des sensations. Il a étudié un cas particulier du contraste simultané (*Binnenkontrast*) et y a trouvé une confirmation de la théorie de Hering. De cette époque datent aussi d'autres travaux sur les sensations oculaires, une étude sur la perception des positions du corps et des mouvements (*Przegląd Filozoficzny*, 1919) et un essai sur *la Reproduction des sensations olfactives comparées à celle des sensations oculaires et auditives* (1919). Dans ce dernier ouvrage, l'auteur démontre que la disposition à reproduire les sensations olfac-

tives doit s'allier à de très vives représentations visuelles. Dans la suite, M. Blachowski s'est occupé des phénomènes psychiques supérieurs ; un des plus importants de ses ouvrages est un essai intitulé *les Attitudes et les Perceptions* (Lwow, 1917), dans lequel il analyse l'influence d'attitudes psychiques de caractère intellectuel sur la perception des objets extérieurs. Il a fait aussi de très intéressantes recherches expérimentales sur les calculateurs prodiges et les différents genres d'imagination dont ils peuvent être pourvus ; il a exposé les résultats de ces observations dans une étude sur *la Structure des types mnémoniques* (avec un résumé français, Poznan, 1924). A ces recherches se rattache aussi son exposé au IX<sup>e</sup> Congrès de Psychologie, tenu à New-Haven, sur les *Inclinations arithmothymiques chez la jeunesse* (en anglais). Dernièrement, il a publié plusieurs articles sur divers problèmes psychologiques et psychopathologiques : *Un cas de psychose collective à Slupia* (à propos d'une vision dite miraculeuse dans les environs de Poznan, qu'il a étudiée en collaboration avec M. S. BOROWIECKI), *la Psychologie du travail scientifique, le Mensonge*, etc. Un des grands mérites de M. Blachowski est aussi d'avoir fondé la Revue *Kwartalnik Psychologiczny*.

La psychologie expérimentale a aussi attiré un autre élève de M. Twardowski, M. Mieczyslas KREUTZ. Après avoir publié plusieurs articles de méthodologie, il s'est fait connaître par un excellent ouvrage sur *les Variations dans l'application de la méthode des tests*.

En même temps que M. Twardowski organisait à Lwow le premier Institut Psychologique, la psychologie expérimentale était aussi introduite dans l'enseignement supérieur par M. Ladislas HEINRICH, professeur à l'Université de Cracovie. Son laboratoire fut, dès avant la guerre, un centre très actif de psycho-physiologie. Outre plusieurs ouvrages philosophiques, M. Heinrich a publié entre autres deux remarquables études psychologiques : *Théories et résultats des recherches psychologiques* (Varsovie, 1902) et *la Psychologie des sentiments* (Varsovie, 1907). On y discerne une forte influence des travaux des laboratoires psychologiques allemands, tant pour ce qui est de la méthode que de la tendance générale, qui paraît se rapprocher de celle d'Averanius, de Lotze et de Wundt. La manière dont M. Heinrich traite les problèmes psychologiques est purement scientifique et expérimentale : on en trouve les résultats dans un grand Recueil des travaux de M. Heinrich et de ses élèves, *Travaux du laboratoire de psychologie expérimentale de l'Université de Cracovie* (en français, Cracovie et Paris, Alcan, 1923). Il nous est impossible de résumer ici ces recherches (qui sont du reste accessibles à tout lecteur français) ; nous devons nous borner à l'énumération des problèmes qui y sont étudiés. La première partie a pour objet la psychologie de l'espace : une étude générale de M. HEINRICH est suivie d'un traité de M. I. ZAJAC sur *la Localisation en profondeur des images doubles* et d'un travail de M<sup>lle</sup> M. BONIECKA sur *les Courbes de repère de la vision monoculaire dans la lumière homogène*. — La seconde partie est consacrée à

la psychologie de l'attention ; nous y trouvons les travaux de M. HEINRICH sur *la Fonction de la membrane du tympan*, les *Recherches sur l'acte de la lecture* de M. FALSKI, les *Recherches sur les rapports entre la perception et la reproduction des images* de M<sup>lle</sup> C. SOBOLEWSKA, et une *Note sur l'acuité de la perception visuelle dans la vision périphérique* de M<sup>lle</sup> C. BANKOWSKA. — La troisième partie comprend l'étude de M<sup>lle</sup> H. TRZCINSKA sur *le Travail mental et la courbe plétysmographique*. Les titres seuls de ces travaux suffisent à prouver qu'on fait à l'Université de Cracovie du travail purement expérimental.

Dernièrement M. HEINRICH a fait de très intéressantes recherches expérimentales sur la psycho-physiologie de l'attention. Dans son essai sur *les Fonctions des artères capillaires en rapport avec la fixation de l'attention* (en français, Cracovie, 1929), il a démontré que certains changements ont lieu dans la circulation capillaire au moment où l'attention est portée sur les sensations tactiles. L'auteur a poursuivi ses expériences en collaboration avec M. T. STRZEMBOSZ et les a publiées dans un ouvrage sur *les Fonctions des artères capillaires et la concentration de l'attention* (en français, 1931). Les changements de température qui se produisent à la surface de la peau, à cause de l'afflux du sang dans les capillaires, étaient enregistrés à l'aide d'un thermo-élément et d'un galvanomètre. Comme MM. Heinrich et Strzembosz ont établi l'existence d'un rapport étroit entre les degrés de concentration de l'attention et la circulation du sang dans les capillaires, les écarts du galvanomètre leur ont permis de faire des observations très précises sur les variations de l'attention.

La psychologie expérimentale était aussi l'objet des travaux de Joséphine JOTYKO (morte en 1928). Elle a passé presque toute sa vie à l'étranger, à Genève, Paris et Bruxelles ; ses ouvrages ont été pour la plupart écrits en français. Ses premiers travaux avaient pour objet des problèmes de physiologie, en particulier l'électrophysiologie, la fatigue, la douleur, le travail dynamique et statique, etc. On trouve une synthèse de ces recherches dans son ouvrage sur *la Fatigue* (en français, 1920). Ses études expérimentales (assez connues en France et en Belgique) sont très nombreuses ; nous ne pouvons citer que les plus notables : *L'Importance de l'expérimentation dans l'étude des phénomènes psychiques* (en français, 1906), où il est question du problème de l'introspection, *l'Énergétisme psychique* (en français, 1906), *la Conception idéo-énergétique et la psychomécanique* (en français, 1908). Après son retour en Pologne (en 1919), elle publia en polonais plusieurs ouvrages sur les bases scientifiques de l'éducation. Le plus intéressant en est le livre sur *la Psychologie des structures dans ses rapports avec les thèses de l'école active* ; elle y entreprend d'appliquer à l'enseignement les principes de la *Gestalt-psychologie*.

Mentionnons encore les travaux de M. Jacques SEGAL, ex-professeur à l'Université libre de Varsovie. Ses nombreux ouvrages, dont plusieurs

écrits en allemand et publiés dans l'*Archiv für die ges. Psychologie*, traitent du problème des représentations visuelles et de la psychologie de l'Art. Les plus intéressants de ses travaux sont une étude sur les *Représentations d'objets et de situations* (en allemand, Stuttgart, 1916), et un article sur l'*Audition colorée* (Varsovie, 1923).

L'abbé Mieczysław DYBOWSKI a fait des recherches expérimentales sur la volonté, résumées dans son article *Comment changent les types de volonté ?* (en anglais, *Kwartalnik Psychologiczny*, 1931). L'auteur a calculé le nombre d'hésitations précédant les mêmes actes des mêmes personnes durant six ans ; d'après ces résultats, il a tracé l'évolution de la volonté chez ces sujets.

\*  
\* \*

La psychologie de l'enfance et de l'adolescence tient la plus grande place dans notre littérature psychologique d'aujourd'hui. Ces études sont du reste très encouragées par le Gouvernement à cause de leur importance pour l'organisation de l'Enseignement primaire et secondaire. Ces temps derniers, la réforme de l'enseignement (d'après les modèles français) et l'introduction de la coéducation des enfants des deux sexes ont suscité beaucoup de travaux.

Un des plus importants représentants de la psychologie de l'éducation est M. Stéphane BAŁEY, professeur à l'Université de Varsovie. Il fut à Lwów un élève de M. Twardowski, puis, ayant achevé ses études de médecine, il a publié plusieurs travaux sur la psychologie des sensations, des sentiments et sur la psychanalyse. Il fut aussi le premier psychologue appelé par nos tribunaux comme expert dans quelques procès, ceux surtout qui concernent des délits sexuels, ou encore quand il s'agissait d'apprécier des témoignages d'enfants ou d'adolescents. Son plus important ouvrage est sa *Psychologie de la puberté* (Lwów et Varsovie, 1931). Tout en y rendant compte des théories de Freud, Adler, Ch. Bühler, Spranger et Piaget, l'auteur présente les résultats des observations qu'il a faites lui-même sur la jeunesse de Varsovie. Il s'est consacré tout particulièrement à l'étude des diverses phases du développement sexuel et extra-sexuel : quels effets produisent soit les premières sensations érotiques sur un esprit enfantin, soit, au contraire, un retard de la vie sexuelle sur des esprits qui ont atteint un développement intellectuel supérieur ? Loin de prétendre avoir obtenu des résultats définitifs, M. Bałey considère que la puberté, quoiqu'elle apparaisse bien plus tôt chez la femme que chez l'homme, ne prend pas chez elle une forme aussi brusque, mais s'établit plutôt sous forme d'un état chronique ou latent. M. Bałey est aussi l'auteur d'un système de tests mentaux servant à mesurer les degrés d'intelligence. Il vient de faire dernièrement des études sur la psychologie comparée ; au X<sup>e</sup> Congrès de Psychologie tenu à Copenhague, il a lu une communication sur le Com-

portement des enfants et des singes supérieurs en présence d'objets placés sur un support.

La psychologie de l'enfant a aussi été le principal objet des travaux de M. Stéphane SZUMAN, professeur à l'Université de Cracovie. Il a publié dans des revues philosophiques et psychologiques plusieurs articles sur les travaux de Piaget, de Spranger et sur les représentants de la *Gestaltpsychologie*. Il a fait des études très intéressantes sur les dessins des enfants et publié sur la question un assez grand ouvrage, *les Dessins de l'enfant au point de vue psychologique* (avec un résumé français, Varsovie, 1927). L'auteur tâche de trouver dans l'analyse des dessins enfants une confirmation de la théorie du schématisme de M. Revault d'Allonnes. Grâce à ce rapprochement, M. Szuman montre dans les dessins d'enfants d'âges différents le développement de la faculté de schématiser. En dessinant, l'enfant n'accomplit jamais une fonction d'imitation pure et naïve, mais choisit et reproduit parmi les traits visibles de l'objet, ceux qui répondent plus directement à son intérêt, suivant l'étape de son développement personnel. Dans les progrès graphiques de l'enfant, les données de l'expérience se rattachent aux schèmes, les enrichissent et en font des entités toujours plus complexes. M. Szuman distingue plusieurs phases dans les progrès graphiques de l'enfant : la phase du « barbouillage » ; la phase de développement du schème graphique, lorsque l'enfant commence à choisir ce qu'il tient pour principal dans l'objet reproduit ; la phase de transition du schème au type, qui se rapproche déjà du dessin naturaliste ; la phase du dessin naturaliste et enfin celle du dessin artistique.

Dernièrement M. SZUMAN vient de publier en collaboration avec M. Joseph PIETER et l'abbé Henri WERYŃSKI un grand ouvrage *la Psychologie de la jeunesse ; son idéalisme, sa philosophie, sa religion* (Varsovie, 1933). Les auteurs ont pris pour base de cette étude des enquêtes faites dans les collèges de Cracovie et l'analyse des journaux de vingt-six jeunes gens ou jeunes filles. Ils ont divisé le travail de telle sorte que le problème général des aspirations idéalistes de la jeunesse a été traité par M. Szuman, les réflexions philosophiques par M. Pieter et enfin les opinions religieuses par l'abbé Weryński. M. Szuman commence par l'étude des rêveries des enfants, dont il cite des descriptions très intéressantes ; nous y trouvons des confidences du genre de celle-ci (écrite par une fillette de 13 ans) : elle a commencé par rêver du premier prix à l'école, puis d'un grand amour, de la célébrité, de la gloire, du couvent, d'une grande humilité devant Dieu, d'une gloire posthume, enfin (sous l'influence d'une amie) de l'amélioration de toute l'humanité et de son propre perfectionnement. M. Szuman se sert de confidences de cette sorte pour faire un inventaire des principales aspirations des adolescents et adolescentes, et, en classant et établissant leurs divers rapports avec le sexe et l'âge des sujets, ainsi qu'avec la situation matérielle de leurs parents, il obtient de très intéressantes statistiques qui jettent

un jour très favorable sur notre jeunesse. Certaines confidences citées par M. Szuman sont d'une franchise et d'une naïveté émouvantes.

M. Pieter commence par établir, qu'une certaine tendance à philosopher est, chez les jeunes gens des deux sexes, presque aussi générale entre 17 et 18 ans que les premières excitations érotiques. Cette crise philosophique des adolescents survient en rapport avec la crise de leurs croyances religieuses. Un désaccord entre l'enseignement du catéchisme et celui des sciences naturelles doit presque toujours provoquer de très intenses réflexions d'ordre philosophique. Il va sans dire que le genre de ces réflexions dépend grandement du milieu intellectuel dans lequel se trouve l'adolescent ; les problèmes qui l'intéressent varient beaucoup aussi. Il nous est impossible de citer ici toutes les remarques de M. Pieter ; mais elles sont d'une importance capitale pour la compréhension de la vie intellectuelle de la jeunesse.

Non moins intéressantes sont les recherches de l'abbé Werynski sur les problèmes de la religion chez la jeunesse. Il présente avec beaucoup d'objectivité les inquiétudes religieuses, la perte des croyances religieuses, les conversions des adolescents et des adolescentes. Il serait à souhaiter que les auteurs de cet excellent ouvrage publiassent en langue étrangère un résumé de leurs résultats pour permettre leur confrontation avec les études similaires entreprises ailleurs.

M. Louis JAXA-BYKOWSKI, professeur à l'Université de Poznan, s'est consacré, lui aussi, à l'étude de la psychologie de la jeunesse. Un des plus intéressants de ses ouvrages est son compte-rendu des *Recherches expérimentales sur le rôle de l'émulation* (Varsovie, 1923, avec un résumé français). L'originalité de cette étude consiste surtout dans l'établissement de certains rapports entre la race et l'influence favorable de l'émulation sur les épreuves fournies par les candidats. Cette influence est très stimulante chez les Slaves ; au contraire, chez les élèves allemands, les résultats baissent sous le coup de l'émulation. Parmi les derniers travaux de M. Bykowski, le plus intéressant est son article sur « les facéties et mauvais tours des écoliers » (*Kwartalnik Psychologiczny*, 1933), car ce problème n'a pas encore été étudié par les psychologues. L'auteur traite les facéties des écoliers comme des phénomènes normaux : le rôle du professeur ne peut donc pas consister à les prohiber, mais plutôt à leur ôter le tour malfaisant ou obscène qu'elles prennent parfois.

Il nous est impossible de mentionner ici tous les autres auteurs d'ouvrages sur la psychologie de la jeunesse ; ils sont trop nombreux. Bornons-nous à nommer encore M<sup>me</sup> Marie GRZEGORZEWSKA, qui a publié plusieurs ouvrages sur la psychologie des enfants anormaux et sur celle des aveugles. Les psychotechniciens sont aussi très nombreux en Pologne ; le plus connu est M. Bronislas BIEGELEISEN.

La psychologie collective a pour principal représentant M. Florian ZNANIECKI, professeur de sociologie à l'Université de Poznan. Il expose

son système de psychologie sociale dans un grand ouvrage : *Principes de psychologie sociale* (en anglais, Poznan, 1925, et Chicago, 1932). L'auteur y établit un certain nombre de lois très générales dans le comportement des individus et des groupes sociaux.

\* \* \*

Ne pouvant plus nous arrêter aux travaux de psychopathologie, de psychologie judiciaire et d'autres branches similaires de la psychologie appliquée, nous devons terminer cette revue (d'ailleurs très incomplète) en constatant que grâce à la multiplicité des recherches et à la variété des méthodes employées, la psychologie évite chez nous les théories prématurées ou mal fondées, mais s'attache à recueillir autant de faits concrets que possible.

Thadée GOSCICKI (Poznan).

## VII

# COMPTES RENDUS ET REVUES GÉNÉRALES

---

### PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

Alfred EGGENSPIELER. *Durée et instant. Essai sur le caractère analogique de l'être*. 8°, p. 146, Paris, Vrin, 1933.

Le travail de M. Eggenpieler se présente comme une thèse métaphysique bien circonscrite et bien définie par le sous-titre de l'ouvrage. Cette thèse prend la fonction existentielle à la fois dans son aspect général et dans son aspect particulier, et elle étudie avec une réelle finesse le passage souvent subreptice de l'existence attachée au particulier vers l'existence attachée au général. Ce passage est une réplique en quelque manière plus substantielle, et par conséquent plus facile à suivre, du passage du non-être à l'être. Le passage du non-être à l'être se trouve ainsi étudié dans ses tonalités multiples.

Pour juger du débat entre les partisans de l'être et du non-être, M. Eggenpieler se place, avec Aristote, dans une position intermédiaire entre l'affirmation de l'être immuable et celle du devenir pur. Il dégage l'idée de puissance. Cette idée est vraiment première, elle n'est pas liée en particulier à une succession temporelle et c'est un charme métaphysique du livre de M. Eggenpieler de nous faire vivre dans l'équilibre de la puissance pure, d'une puissance vraiment totalisée sur *un instant*, juste au point de réfraction des lignes du non-être vers l'être, en nous faisant souvent pressentir les clartés souveraines puisées dans l'être.

Cette totalisation sur l'instant apporte des raisons de complexité qui sont des raisons de souplesse, et le principe de non-contradiction ne touche plus que les choses conçues *sous le même rapport*. Des correspondances analogiques peuvent alors s'établir de l'être au non-être. Il y a dans tout le premier chapitre les linéaments d'une métaphysique un peu trop concise mais qui s'éclaire dans le chapitre suivant.

Le problème de la connaissance est présenté de ce même point de vue analogique : « Dans la connaissance... nous devenons en quelque manière les choses mêmes que nous connaissons. Toutefois... l'identification du sujet connaissant et de la chose n'est possible que sous un certain rapport » (p. 23). « Le connaître de l'esprit n'est pas l'être de la chose, mais ils sont dits analogiquement l'un par rapport à l'autre comme la puis-

sance est dite analogiquement par rapport à l'acte » (p. 24). Il ne faut donc pas espérer trouver le secret de la puissance loin de l'acte, en s'absorbant dans la puissance ou dans quelque vertu intuitive d'un instinct. M. Eggenspieler dénonce l'illusion « qui consiste à croire que la puissance soit d'autant plus intelligible qu'on se rapproche d'elle, pour la saisir *en soi*, indépendamment de l'acte. Or, cela conduirait à ne plus connaître du tout, puisque la puissance n'est intelligible que par rapport à l'acte » (p. 33). Très fidèlement, M. Eggenspieler se maintient dans la zone intermédiaire qu'il a choisie où « l'être se réalise en une hiérarchie de degrés qui se subordonnent en fonction de puissance et d'acte » (p. 36), dans l'instant où « notre manière d'être conscient est véritablement une *naissance* par l'objet » (p. 37).

Cette naissance n'est point irrationnelle quand on a accepté le point de vue de M. Eggenspieler ; car à l'encontre des conclusions meyersoniennes qui ne trouvent l'intelligibilité de l'être changeant « que sous l'action d'une raison identifiante, que dans la mesure où les phénomènes peuvent être transcrits en termes d'égalité », M. Eggenspieler peut écrire : « Pour nous autres, le devenir et le flux du temps sont rationalisables dans leur irréversibilité même. Ce qui est dans la réalité l'avant et l'après est rationalisé et transposé sur le plan de la connaissance et devient intelligible sous forme des concepts de puissance et d'acte. » N'oublions pas d'ailleurs que cette intelligibilité est fonction d'un entraînement de la culture métaphysique qui nous permet de totaliser sur l'instant les contraires « en dehors de la succession temporelle, pour ne conserver qu'une subordination de nature. Ce qui nous permet de surpasser le temps, dans l'abstraction métaphysique, tout en lui conservant son irréversibilité et sa signification concrète. Car, les concepts de puissance et d'acte appliqués de nouveau à la réalité changeante donnent lieu aux notions d'antécédent et de conséquent, de cause et d'effet successifs dans le temps » (p. 44). On voit bien la valeur de cette *rationalité contractée* qui triomphe de la détente psychologique ou d'une soumission passive à une durée circonstanciée par des événements sans liaison. Dès que l'on a rapproché la cause et la conséquence, l'intelligibilité pénètre l'expérience ; on n'est plus condamné à poser l'irrationnel absolu comme synonyme de l'expérience et pas davantage le principe d'identité comme l'unique forme rationnelle.

Le même principe d'examen rationnel et analogique est appliqué au problème du temps. Cela conduit à donner une fonction primordiale à l'instant. « La durée... est incapable d'expliquer ce qu'explique l'instant » (p. 71). « L'instant considéré en lui-même renferme des valeurs qui ressemblent à celles de l'éternité, il est par là même éminemment supérieur à la durée » (p. 74). Dans la durée, il n'y a qu'une détente de l'intensité de l'instant, qu'un écho, dans la succession, des valeurs instantanées de la subordination. Ramassé sur l'instant, le temps devient intelligible. « A ce point suprême, l'intelligibilité du temps n'est autre

que celle de la dualité métaphysique de l'être contingent, plongé dans la matière » (p. 77). M. Eggenspieler inverse alors en quelque sorte la méthode bergsonienne. Il semble qu'une frange rationnelle entoure un noyau d'intuition endormie et chétive. « L'homme pense, précisément, parce que la perfection de sa forme n'est pas complètement épuisée par son action informatrice qu'elle exerce sur la matière. Son immatérialité rayonne sous forme d'une pensée universelle, apte à éclaircir et à rendre intelligible l'univers matériel » (p. 97). C'est donc toujours le même principe, le même recours à l'explication par l'acte pur, en écartant toute référence à une puissance, à un germe, à une substance sourde. C'est du côté supérieur, dans l'être de l'acte, non pas dans le non-être de la seule puissance, qu'il faut prendre les raisons de l'explication analogique. Ainsi au point de vue social, « ces individualités privilégiées qui, selon l'expression de M. Bergson, se seraient retrempées en la vie pour aider la société à aller plus loin, en réalité, ne baignent que dans l'universalité d'une pensée abstraite » (p. 131).

Bien des thèses du livre — bien des critiques surtout — appelleraient des éclaircissements. On souhaiterait aussi que les relations de la pensée philosophique et de la pensée scientifique soient au moins indiquées. Mais M. Eggenspieler s'interdit tout développement et toute incursion dans le domaine scientifique ; il écrit en métaphysicien pour des métaphysiciens dans un style volontairement direct et concis. Tous les métaphysiciens qui croient au caractère spécifique de leur culture méditeront son ouvrage.

Gaston BACHELARD.

Santino CAMELLA. *Senso comune, teoria e pratica*. Bari, Laterza, 1933, 176 p., in-12°.

Ce petit volume est la réunion de trois essais, *La critique du sens commun*, *Les rapports de la théorie à la pratique*, *Universalité et nationalité dans l'histoire de la philosophie italienne*, les deux premiers parus dans les *Ricerche filosofiche* (1932, fasc. I, et 1933, fasc. I) ; le troisième, dans les *Annali dell' Istituto Superiore di Magistero di Messina* (1930-1932).

Si le dernier, partant de la pensée de Spaventa, qu'il critique et entreprend de corriger, apporte maintes suggestions, surtout lorsqu'il s'efforce de relier l'histoire de la vie nationale italienne au rythme d'expansion de sa philosophie, il n'a d'autre lien avec les deux premiers que celui des tendances générales de l'auteur, aux termes mêmes de son *Avertissement*.

Au contraire, la *Critique du sens commun* et *Théorie et pratique* forment une cohérente étude des problèmes de la relation du sens commun à la philosophie, et de celle de la théorie à la pratique, pensés par un disciple et un collaborateur de Croce. Comme les deux problèmes s'entrecroisent, l'auteur cherche la définition du sens commun sous son aspect théorique et sous son aspect pratique ; et comme il pense dans la dimen-

sion de l'histoire, l'infériorité manifeste du sens commun par rapport à la vie spirituelle sous ces deux aspects lui paraît se résoudre en un devenir : mouvement d'expansion ou de descente, mouvement d'ascension ou de critique qui marque en même temps la domination de l'esprit sur l'objet.

Quant au rapport de la théorie à la pratique, en lequel l'évolution de la philosophie moderne a concentré quantité d'autres oppositions, l'auteur tente d'en apporter une détermination nouvelle, grâce à une dialectique assez hamelinienne de la distinction et de l'exigence réciproque de ces deux faces de la vie de l'esprit, aboutissant aux trois termes : finalité, providence et histoire. D'où se peuvent tirer des corollaires qui forment la transition de cette seconde étude à la troisième.

Michel SOURIAU.

*Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten*, t. I (Johannes VOLKELT, Hermann SCHWARZ, Hans DRIESCH, Richard HÖNIGSWALD, Bruno BAUCH, Nikolai HARTMANN). Berlin, Junker et Dünhaupt, 1931, 1 vol. gr. in-8° de VIII + 340 p., br. 16 RM., rel. 19 RM.

Le meilleur interprète d'une doctrine en est sans conteste l'auteur. De là l'intérêt de premier ordre de cette collection. Bien entendu, la diversité des métaphysiques réunies dans le premier volume défie les possibilités d'un bref compte-rendu analytique et nous pouvons seulement signaler quelques particularités. Volkelt distingue certitude prélogique, nécessité rationnelle et intuition supralogique, mais s'efforce de montrer par quelle voie on peut légitimement passer de l'une à l'autre. L'être absolu est volonté de vivre, devenir intemporel (?), omniscience ou plutôt omniconscience, valeur en soi, réalité positivement infinie et transcendante. Il crée le temps par un acte de vision originelle, et cette vision est dualiste, posant à la fois le monde des qualités sensibles et sa rationalité immanente. Le fondement de l'existence est le « devoir-être » rationnel, finaliste, plein de sens. Dieu est amour, dispensateur de rédemption et de grâce. Toutefois, l'univers contient aussi du contingent, des discordances, du non-sens, la guerre. — Hermann Schwarz s'inspire du mysticisme allemand pour fonder une métaphysique de la vérité, de la beauté, de la valeur. — Driesch expose avec vigueur sa philosophie générale. — Pour Hönigswald, l'objet essentiel de la philosophie est sa propre justification, et celle-ci s'opère par la solution du problème de l'objet. — Bruno Bauch soutient que la volonté de parvenir à la vérité est nécessairement celle d'élaborer un système. — De l'intéressant article de N. Hartmann notons seulement les trois points suivants. Il faut dépasser le mathématisme relationnel (tel qu'il s'exprime dans la Relativité entre autres). Le fond commun de tous les problèmes métaphysiques est l'irréductible irrationnel. Mais celui-ci réside dans l'esprit humain, non dans l'objet, et n'existe pas pour un *intellectus infinitus*.

On notera l'accord à peu près général sur l'exigence de l'absolu, la

volonté d'échapper au relativisme des valeurs, sur la croyance à l'irrationnel et le recours à d'autres moyens de connaissance que l'entendement. Reste à savoir si le prélogique, le supralogique, l'appréhension mystique du réel et l'intuition (de quelque façon qu'on les entende) n'impliquent pas le judiciaire. Il y aurait sans doute lieu de se défier davantage de cette défiance dont l'intelligence est devenue l'objet.

Quoi qu'il en soit, le livre nous introduit au cœur des problèmes permanents de la métaphysique et montre bien quelles sont les préoccupations essentielles de la pensée allemande contemporaine. Il ne manquera pas d'entrer dans toutes les bibliothèques de philosophie.

A. SPAIER.

Heinrich ADOLPH. *Personalistische Philosophie*. Leipzig, Meiner, 1931, 1 vol. in-8° de 122 p., br. 5 RM.

On peut faire tenir beaucoup de philosophie en peu de pages, et M. Adolph possède l'art de ramasser sa pensée en quelques lignes sans lui enlever son relief, sans donner l'impression de la pauvreté. On en est tout d'abord frappé dans l'appréciation rapide, mais à la fois généreuse et aiguë, des systèmes auxquels l'auteur oppose le personnalisme de Stern. Le présent ouvrage esquisse une justification de ce personnalisme tout en lui faisant subir d'importantes modifications, notamment en ce qui concerne la théorie des valeurs et Dieu. Nous ne mentionnerons ici que les exigences auxquelles doit satisfaire la philosophie selon M. Adolph. Et il est vrai que toute métaphysique vit (et meurt) moins de ce qu'elle réussit à prouver (ou ne peut démontrer) que des besoins qu'elle veut satisfaire. Mais ces aspirations — et les refus qu'elles impliquent, puisque tout choix est exclusion — sont le plus souvent enfouis sous l'appareil ; il faut les retrouver, les reconstituer péniblement. M. Adolph ne craint pas de les énoncer de manière à pouvoir être jugé sur eux.

Il importe avant tout de trouver contact avec l'inépuisable plénitude du réel. Comme Leibniz, M. Adolph définit toute réalité véritable par l'infinité interne, ou individualité, et voit dans l'univers une hiérarchie organique de substances. Comme Stern, il sent dans chaque substance une personne. Toutefois il ne tient pas l'univers pour l'absolue et dernière personne cosmique qui produit et englobe toutes les autres, mais pour la création d'un Dieu purement spirituel. Pas de scientisme, pas de positivisme, pas de relativisme, mais de l'absolu. Ne résolvons pas tout en relations. La réalité consiste en « formes significatives » ou « formes pleines de sens » (*Sinn gestalten*), qui ne sont pas des constellations de termes préalablement donnés, mais existent chacune en soi et sont « absolument particulières », bien qu'elles soient toutes produites — à travers des plans successifs de création — par la « conscience absolue » qui est Dieu. Et il en est des valeurs comme des êtres. C'est immanquablement ôter aux valeurs leur signification propre et leur vraie puissance d'action que de les poser en termes généraux. « L'universel



abstrait n'est que l'absolument indifférent. » C'est un « non-sens » de vouloir que de semblables valeurs « objectives » — qui ne sont en fait que des « choses mortes » — commandent à des vies personnelles. N'ont de prix véritable que les âmes vivantes, capables de décisions concrètes, sachant assumer des responsabilités et parvenir à la liberté. Les valeurs supposent essentiellement des esprits, dont elles sont l'émanation, et finalement Dieu d'où tout procède. Contrairement à ce qu'il pourrait sembler, on évite ainsi tout relativisme moral. Comment craindre que le devoir se résolve en une poussière d'impératifs radicalement différents et distincts, quand toutes les formes individuelles sont portées par l'inconditionnelle et absolue personnalité concrète qui conditionne le monde entier ? Être soi, travailler à se réaliser — ce qui constitue l'impératif catégorique — n'est donc pas répudier toute morale absolue.

Mais tout cela interdit le rationalisme. L'infinie substantialité d'un être, la plénitude concrète de sa forme constitutive ne saurait être exhaustivement analysée, c'est-à-dire intellectuellement comprise. Elle n'est susceptible d'être appréhendée que par une intuition « métalogique ». A celle-ci est réservé le pouvoir de saisir ce qu'il y a de singulier (parfois de démoniaque) dans chaque réalité individuelle. Bien entendu, la raison n'est pas déçue de tout droit à la connaissance. Elle est adéquate au déterminisme, au quantitatif, au spatial, à la matière, en un mot, à ce qui est *déterminé du dehors*, non aux formes pleines de vie qui *se déterminent elles-mêmes*. Il va de soi aussi que l'universel, les lois, la matière ont de la réalité : ils sont comme la dernière détente de la puissance autonome de Dieu. Le mécanisme est une machine dont l'être suprême (et les êtres subordonnés) se servent pour en venir à leurs fins : c'est une réalité inférieure. « L'irrationnel est plus vaste et plus profond que le rationnel », le concret infiniment plus opulent que l'abstrait. Le logique ne saurait jamais produire le vivant, il n'en est qu'un déchet utilisé.

Assurément, cette esquisse du personnalisme comporte bien des difficultés. Mais il faut d'abord en faire sentir le caractère large et stimulant. En peu de mots, le lecteur apprend à dominer bien des problèmes essentiels. Souhaitons donc que M. Adolph transforme bientôt son esquisse en une œuvre achevée.

A. SPAIER.

## PHÉNOMÉNOLOGIE

W. ILLEMAN. *Husserls vor-phänomenologische Philosophie*. Mit einer monographischen Bibliographie Edmund Husserl. (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, I.) Leipzig, S. Hirzel, 1932, VIII + 88 pages. Gr. 8°. Prix : R. M. 3.80.

Nous devons dire que le titre du livre de M. Illemaan ne correspond

pas à son contenu : on n'y trouve pas d'analyse de la philosophie pré-phénoménologique de Husserl. On n'y trouve pas non plus une solution, ou même une discussion du problème de la *genèse* de la Phénoménologie idéaliste de Husserl, comme on pourrait s'y attendre, après avoir lu la *Préface*. Ce qu'on y trouve, c'est seulement une distinction de trois périodes consécutives dans le développement de la pensée de Husserl : de la période pré-phénoménologie proprement dite, de la période de la phénoménologie réaliste des *Logische Untersuchungen*, et de la période de la phénoménologie idéaliste des *Ideen* et des écrits postérieurs. Or, si cette distinction est juste, elle a été constatée depuis longtemps, et il n'y avait pas grand intérêt à la faire encore une fois. Ce qui en aurait un, c'est de rechercher d'abord les raisons subjectives qui ont amené Husserl à adopter le point de vue idéaliste, et de discuter ensuite leur valeur objective. Or, si M. Illemaan a su reconnaître l'importance de la genèse de la phénoménologie idéaliste, du problème (*Préface*, p. 2), son livre — en fait — ne contribue en rien à sa solution. On sait que Husserl a entrepris sa réforme de la philosophie pour éviter tout relativisme, pour atteindre des vérités « claires et distinctes », universellement et absolument valables. Et on sait qu'il a fini par affirmer qu'à cette fin il fallait adopter — du moins provisoirement — le point de vue idéaliste. Mais nous avouons ne pas très bien saisir les raisons de cette affirmation, et le livre de M. Illemaan ne nous a pas aidé à comprendre pourquoi Husserl — et l'Idéalisme en général — se croit obligé de renoncer à l'*objectivité* de la vérité pour sauver son *universalité* et éviter ainsi le relativisme.

FR. WEIDAUER. *Kritik der Transzendental-Phänomenologie Husserls. Erster Teil einer Kritik der Gegenwartsphilosophie*. (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, II.) Leipzig, S. Hirzel, 1933, XX + 132 pages. Gr. 8°. Prix : R. M. 5.50.

Les 32 premières pages du livre de M. Weidauer sont consacrées à un résumé des *Méditations cartésiennes* de Husserl (Paris, 1931). Étant donné qu'il n'y a pas encore d'édition allemande de cet écrit de Husserl, ce résumé pourra être utile aux lecteurs allemands, qui ne lisent pas le français. Quant aux lecteurs français, ils feront certainement mieux de se rapporter au texte original de Husserl.

Le reste du livre (90 pages) est consacré — au dire de son auteur — à une « critique » des *Méditations cartésiennes*. Mais, de fait, M. Weidauer se contente d'exposer ses propres idées sur la philosophie, de constater que celles de Husserl en diffèrent, et d'en conclure que ce dernier a tort.

La lecture de ces 90 pages dites critiques n'est d'aucune utilité : ni pour les lecteurs allemands, ni pour les lecteurs français.

*La Phénoménologie*. Juvisy, 12 septembre 1932. (Journées d'Études de la Société Thomiste, I.) Les Éditions du Cerf, Juvisy, S.-et-O. (sans indication d'année). 115 pages. Gr. 8°. Prix : 15 fr.

Le présent volume comprend l'allocution de M. Maritain, le texte *in extenso* de deux rapports qui ont été faits au cours de la Journée d'Études de la Société Thomiste consacrée à la Phénoménologie, et un résumé de la discussion qui a suivi chacun de ces rapports. Un *Appendice* contient deux communications écrites, et le texte original des interventions faites en langue allemande.

Le rapport du R. P. FEULING, consacré à l'étude de la Phénoménologie en elle-même, comprend trois parties : I. La position historique de la Phénoménologie. II. L'idée générale de la Phénoménologie. III. Les types principaux de la Phénoménologie : 1<sup>o</sup> la phénoménologie de Husserl ; 2<sup>o</sup> la phénoménologie de Heidegger. Il est, bien entendu, impossible de donner — en 23 pages — une idée complète de la Phénoménologie, mais il faut dire que le R. P. Feuling a su relever les points essentiels et fixer ainsi les thèmes de la discussion.

Quant à cette discussion — très intéressante et instructive — elle tourne surtout autour du problème de l'orientation idéaliste de la Phénoménologie. Les uns affirmant que la philosophie de Husserl était idéaliste dès le début (M. Forest), les autres (le R. P. Delannoye et M. Sähngen par exemple) qu'elle est, du moins en un certain sens, réaliste encore aujourd'hui. Parmi ceux qui admettaient une différence profonde entre la phénoménologie réaliste des *Logische Untersuchungen*, et l'idéalisme radical des *Méditations Cartésiennes*, certains (M<sup>lle</sup> Stein par exemple) affirmaient qu'il y avait là une évolution sans solution de continuité, d'autres au contraire (M. de Bruyne et le R. P. Feuling) y voyaient une rupture, effet d'une influence extérieure (notamment celle de Natorp). Personnellement, nous croyons avec MM. Baudin et Koyré que la Phénoménologie est avant tout une *méthode*, et non une métaphysique. Mais nous pensons que l'orientation idéaliste de la Phénoménologie, peut diminuer sa valeur même en tant que méthode purement descriptive, en faussant, comme le suggère M. Koyré (p. 73), « le sens même du réel, du phénomène (sens et essence) de *réalité* ». Nous sommes d'accord avec M. Koyré, d'après qui le passage du réalisme à l'idéalisme chez Husserl n'est rien d'autre que la substitution d'une *réduction* « existentielle » à la *réduction* « essentielle » (cf. p. 72 sq.). Mais M. Koyré ne dit pas si, à son avis, cette substitution est logiquement nécessaire, ou du moins admissible, ou illégitime et erronée. Question qui reste ouverte. Et pourtant, selon nous, elle présente un intérêt capital, non seulement pour la compréhension historique de la pensée de Husserl, mais encore — ce qui est, certes, beaucoup plus important — pour le développement systématique de la philosophie en général.

Le rapport du R. P. KREMER : *Gloses thomistes sur la Phénoménologie* eut pour thème la comparaison entre la Phénoménologie et le Thomisme. Cette comparaison est d'une importance capitale pour ceux qui voient — ou doivent voir — dans le Thomisme une vérité absolue. Mais le philosophe non-thomiste ne verra là qu'une question historique d'un

intérêt secondaire. Il est toutefois digne de remarque que des personnes compétentes, connaissant à fond les deux systèmes, n'ont pas réussi à se mettre d'accord sur ce point : certains (MM. Forest et Koyré par exemple) voyant entre le Thomisme et la Phénoménologie, une différence essentielle, d'autres (et tout particulièrement M<sup>lle</sup> Stein) croient à la possibilité d'un rapprochement, voire d'une synthèse. Personnellement, nous pensons avec MM. Gilson et Koyré, que la Phénoménologie est « plus proche des augustinien que des aristotéliens, plus proche du Scotisme que du Thomisme » (p. 73).

A. KOJEVNIKOFF.

Georg MISCH. *Lebensphilosophie und Phänomenologie*. Leipzig et Berlin, Teubner, 2<sup>e</sup> éd., 1931, 1 vol. gr. in-8<sup>o</sup> de 324 p., br. 12 RM., rel. 14 RM.

L'ouvrage a déjà fait son chemin. La 1<sup>re</sup> édition (parue à Bonn, chez Fr. Cohen, en 1930) a été épuisée en un an, et ce succès montre non moins le talent de l'auteur que l'intérêt suscité par cette confrontation entre la philosophie de la vie et la phénoménologie. Comme il s'agit donc d'une réédition, un compte-rendu analytique est superflu et il suffira de situer sommairement le livre. Nous avons en France un très illustre représentant de ce que les Allemands appellent philosophie de la vie. Rompre en visière le formalisme intellectualiste, prendre contact en nous et hors de nous avec la réalité jaillissante et créatrice, l'appréhender en une intime et riche expérience personnelle, y puiser les éléments d'une doctrine aussi vaste que systématique, dénoncer chemin faisant les faux problèmes et les paralogismes traditionnels, renouveler la spéculation avec une originalité égale à celle des plus grands esprits de tous les temps, tels sont les mérites du glorieux penseur. D'autre part, grâce surtout aux efforts d'Andler, dont nous avons à déplorer la perte récente, notre public connaît aussi et admire celui qui annonça en Allemagne cette révolution philosophique, Fr. Nietzsche, l'homme en qui se manifesta avec une puissance démoniaque l'insatiable volonté d'épanouissement vital, ce besoin intense de se dépasser sans cesse, puis le dessein délibéré, pour se réaliser plus pleinement, de briser tous les cadres du convenu, de ne pas s'en tenir à la mesure — trop souvent réduite à une médiocre demi-mesure — et de ne pas craindre la démesure. — L'œuvre de Dilthey nous est beaucoup moins familière. Ne pas prétendre expliquer causalement les grandes individualités « romantiques », les personnalités géniales qui sont essentiellement inexplicables, mais s'efforcer plutôt de les comprendre à l'aide d'une méthode à la fois psychologique et historique, et aboutir ainsi à distinguer trois principales manières d'envisager l'univers dans son ensemble, le naturalisme, l'idéalisme de la liberté et l'idéalisme objectif, voilà ce que fait Dilthey avec une maîtrise exceptionnelle. Or, Husserl a attaqué « l'historisme philosophique », un échange de lettres avec Dilthey a précisé les vues

des deux auteurs, enfin *Sein und Zeit* de Heidegger a rendu plus sensible ce que la controverse faisait deviner : l'existence de points de rencontre entre la phénoménologie et la philosophie de la vie. C'est ce qui a conduit M. Misch à mieux éclairer ces convergences afin d'aider le mouvement philosophique actuel à prendre connaissance de son véritable objet : hausser la vie à la conscience et, en même temps, donner à la notion de conscience toute la clarté voulue.

Limpidité et largeur de vues caractérisent le travail de M. Misch. C'est aussi une excellente introduction tant à la phénoménologie qu'à la philosophie de la vie.

A. SPAIER.

Joachim WACH. *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. III. Das Verstehen in der Historik von Ranke bis zum Positivismus.* Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1933, in-8°, x + 350 pp.

Avec le troisième volume s'achève l'œuvre considérable entreprise et menée à bien par le professeur de Leipzig, J. Wach. Selon l'indication du sous-titre, ce n'est rien moins qu'une présentation de l'histoire générale de l'herméneutique au cours du XIX<sup>e</sup> siècle qu'il s'est proposée, œuvre d'ensemble qui n'avait pas encore été tentée et qui s'inscrit à la suite des travaux de Dilthey, de Troeltsch et de Rothacker. Le premier volume avait été consacré à l'analyse des grands systèmes herméneutiques du début du siècle : Ast, Fr. A. Wolf, Schleiermacher, Böckh, W. von Humboldt, et qui apparaissent comme autant d'opérations destinées à surmonter l'*Aufklärung*. De là il était nécessaire de suivre la doctrine du *Verstehen* dans le domaine de la théologie et de la philosophie ; c'est ce à quoi fut consacré le second volume, où se trouve exposée particulièrement la doctrine de l'herméneutique biblique chez les théologiens les plus saillants de l'époque, depuis Schleiermacher jusqu'à von Hofmann. Restaient enfin les domaines de l'histoire et de la philologie, qui absorbent ce troisième tome. Tout le second tiers du XIX<sup>e</sup> siècle témoigne, dans les détails, de l'importance de l'héritage idéaliste ; mais dans l'ensemble il devient sensible que l'on descend peu à peu de la hauteur des grands systèmes. Avec les années 60 commence, pour durer jusqu'à la fin du siècle, la poussée victorieuse du positivisme, dernière lame roulée par l'*Aufklärung*. C'est alors que l'influence de Dilthey, le cercle Rickert-Windelband, ramènent à une considération plus profonde des problèmes, inaugurent un nouveau développement auquel depuis la guerre la philosophie et la théologie ont imprimé une impulsion toujours grandissante.

M. Wach avait défini ainsi son but : « C'est une histoire non pas de l'interprétation mais de l'herméneutique que nous voulons écrire. » Il importe, en effet, de distinguer compréhension (*Verstehen*) et interprétation (*Deuten*) lorsque l'on a en vue l'idéal de « l'objectivité » relative.

« La compréhension, au contraire de l'interprétation, se caractérise par ce fait que c'est en prenant pour base la connaissance du caractère limité et conditionnel, qu'on cherche à le dépasser, en tout cas à le neutraliser » (t. III, p. vi). Méthode excellente sans doute pour le but proposé ici, mais qui laisse intact un tout autre ordre de questions.

Ce troisième volume traite de la « compréhension dans la science de l'histoire » depuis le vieux Chladenius qui fut un précurseur, jusqu'à Gervinus, et de la doctrine propre de la compréhension historique chez Ranke, Droysen, Sybel ; parallèlement il montre ce qu'elle signifie pour l'archéologie chez Steinthal, l'archéologue et philologue contemporain de l'élaboration des « grands systèmes », puis chez les successeurs de Böckh. C'est dire la somme énorme de lectures que représente un tel ouvrage et la richesse des matériaux que l'on y trouve. Ce ne sont pas d'ailleurs seulement les problèmes spécifiques de l'histoire ou de l'herméneutique comme telle qui s'y déroulent ; il concerne aussi la situation actuelle de la discussion autour des sciences de l'esprit dans leur ensemble.

H. CORBIN.

Franz BRENTANO. *Kategorienlehre, mit Unterstützung der Brentano-Gesellschaft in Prag herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen und Register versehen von Alfred KASTIL.* Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1933, in-8°, LI + 405 pp.

L'édition complète des œuvres philosophiques de Franz Brentano se poursuit par les soins dévoués de ses éditeurs O. Kraus et A. Kastil. Le présent recueil reproduit des leçons professées entre 1907 et 1916, et contribue dans une mesure capitale à l'ensemble de l'édifice doctrinal. L'éditeur a réparti les textes en trois grandes subdivisions : la première est consacrée à l'être en général et au « fictif comme être », où sont expliquées principalement la pluralité des sens du terme « est », en même temps que l'unité du concept d'être ; suivent plusieurs leçons qui concernent la doctrine de l'intensité ou des degrés de l'être, comportant une critique de la doctrine aristotélicienne de l'être en puissance et de l'entéléchie imparfaite, et une critique de la théorie kantienne de l'intensité. La seconde subdivision comprend les premières esquisses de la doctrine des catégories, c'est-à-dire un essai d'interprétation et de réforme de la doctrine aristotélicienne, suivi d'exposés personnels sur la « substance » et sur les « relations ». La troisième subdivision enfin comprend les trois dernières esquisses de la doctrine, portant la même date de 1916. L'ouvrage se termine par un appendice sur la nature du monde des corps à la lumière de la doctrine des catégories.

On prévoit que ce que Brentano entend par ce terme ne coïncide guère avec le problème classique : comment une connaissance *a priori* est-elle possible ? Pour lui les catégories ne sont ni des concepts *a priori*, ni davantage les notions des genres suprêmes ni des homonymies de

l'être ; ce sont plutôt les différents modes selon lesquels une substance peut être *inhérente* à l'accident. Naturellement un énoncé aussi bref ne se peut pleinement entendre qu'en fonction de toute la doctrine de la substance et de l'accident, telle qu'elle est présentée par Brentano : sens même de cette distinction ; origine de la relation catégoriale qui unit les deux termes et qui ne doit être confondue ni avec la relation de la chose en soi et du phénomène, ni avec celle du genre et de l'espèce ; enfin, les différentes classes de substances (corporelles et psychiques). Là encore il faut partir de la doctrine brentanienne de l'être, distinguant l'être comme « nom », synonyme alors de « chose », de « réel », et l'être qui indique l'*existence*, dont la fonction alors est « synsémantique ». C'est dire que tout l'ouvrage est éminemment significatif de la pensée du philosophe que l'on a comparé, avec des arrière-pensées diverses, à un « clerc du Moyen Age ». Il est certain qu'il se trouve avec les docteurs de la philosophie médiévale dans le rapport non d'un historien « neutre », mais d'un contemporain qui reprend et discute librement les thèses. On ne peut nier qu'il ait ainsi rappelé à la philosophie moderne des problèmes fâcheusement oubliés, et qu'il ait ouvert la possibilité d'une « ontologie naïve » ; enfin, toute étude de la genèse de la phénoménologie, aussi bien sous la forme de Husserl que sous celle de Scheler, doit tenir compte du « retour à l'être », de la *Wendung zum Wesen*, imprimée par le philosophe de Vienne.

H. CORBIN.

Wilhelm DILTHEY. *Von deutscher Dichtung und Musik, aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*. Leipzig und Berlin, Verlag von B. G. Teubner, 1933, in-8°, XII + 467 pp., fac-sim.

Cet ouvrage groupe en un tout homogène des articles et des essais qui n'avaient pu trouver place dans l'édition des *Gesammelte Schriften*. Ils correspondent à un haut souci d'éducation spirituelle : montrer à l'homme allemand quels sont les éléments constitutifs de son âme, la structure de son *Wesen*, et comment cette âme s'est formée, puis maintenue à travers les métamorphoses. Tel est le témoignage demandé à la fois aux poèmes épiques et chevaleresques du Moyen Age, et aux créateurs de la grande musique allemande. La « psychologie compréhensive » de Dilthey dévoile les intentions et les connexions ; les pages sur Bach et sur la naissance de l'Oratorio laissent entendre un écho de la théologie musicale de Schleiermacher. Dans la magistrale étude consacrée à Schiller, la clairvoyance poétique guide et soutient l'« herméneutique de l'histoire ».

H. CORBIN.

*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Neue Folge, hrsgb. v. HORST STEPHAN, 14 Jahrgang, Heft 2 (*Sonderheft zur theologischen Anthropologie*). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1933, in-8°, paginé 97-192.

Ce cahier représente une contribution importante au problème actuel de l'anthropologie. Une introduction de l'éditeur H. Stephan en précise la signification : comment l'orientation ontologique a revalorisé l'indice philosophique des recherches anthropologiques, et quelles questions se sont instituées de là entre théologiens et philosophes. Successivement, R. Winkler montre au théologien le sens d'un dialogue avec la philosophie de Jaspers ; W. Schultz esquisse le problème d'une « anthropologie théologique existentielle », où, sans rejoindre les théologiens dialectiques, il prend position contre toute interprétation « neutre » de l'ontologie heideggerienne. Une intéressante discussion de l'éthique critique d'Eberhard Grisebach, le philosophe de Iena, est présentée par H.-E. Eisenhuth. Finalement Fr.-W. Schmidt tente une confrontation féconde du problème anthropologique chez Freud et chez Künkel.

H. CORBIN.

Rudolf BULTMANN. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1933, in-8°, 336 p.

Dans un article du présent volume sur « La théologie dialectique et l'histoire » nous avons eu l'occasion de faire de fréquents emprunts à cet ouvrage du savant et courageux théologien de Marbourg. Ce gros livre n'est point un traité systématique ; il contient quinze articles, dont certains seulement sont inédits. Si chacun d'eux répond à une question précise, leur réunion présente avec une force éminemment suggestive les thèmes fondamentaux de la théologie dialectique, dont Bultmann est un des principaux représentants. Comme théologien, il avait pris vis-à-vis de Heidegger à qui le présent livre est dédié *in dankbarer Freundschaft*, une position tout à fait caractéristique, qui ne fut pas sans lui attirer de nombreuses objections. Ce n'est point qu'il eût tenté une synthèse, un compromis, ou qu'il eût imaginé d'opérer sur Heidegger comme on opéra autrefois sur Aristote en le « complétant », en le « christianisant ». L'idée lui en eût même été impossible, car pour lui l'activité théologique est une détermination totale de la personne individuelle, dont il importe de saisir la structure afin de voir à la fois la perpétuité et la nouveauté constante de la « dogmatique ». C'est ce que l'on voudrait relever ici en choisissant au moins les pages qui peuvent intéresser directement le philosophe.

Toute une série d'articles, non de moindre valeur, concernent, sous un angle personnel, l'herméneutique scripturaire, par exemple : « La signification de la théologie dialectique pour la science du Nouveau Testament » (pp. 114-134) ; « L'eschatologie de l'Évangile de Jean » (pp. 134-153) ; « La signification du Jésus historique par la théologie de Paul » (pp. 188-214) ; « La notion de Parole de Dieu dans le Nouveau Testament » (pp. 268-294). Mais leur développement ne prend tout son sens que si préalablement à l'ensemble, on comprend l'attitude de Bultmann devant la question suivante : « Quel sens cela a-t-il de parler de

Dieu ? » (pp. 26-37). Il va sans dire qu'il n'est pas question de découvrir une exigence chrétienne en recourant à une analyse plus ou moins phénoménologique, ni de développer un germe mystérieusement caché dans le cœur humain. Bultmann répond : si parler « de Dieu » (*von Gott*) signifie parler « sur Dieu » (*über Gott*), un tel discours n'a absolument aucun sens, car dans le moment même où il se produit il a perdu Dieu, son objet. Tout « discours *sur* » suppose, en effet, un point de vue en dehors de ce *sur quoi* l'on parle. On ne peut pas davantage parler *sur* Dieu que parler *sur* l'amour, à moins que ce discours ne soit lui-même un acte d'amour ; sinon, une psychologie de l'amour parle de tout autre chose que de l'amour. Celui-ci, en effet, n'est pas une donnée sur laquelle il y aurait à discourir, mais une détermination de la vie même : l'amour n'est qu'en tant que j'aime ou que je suis aimé. De la même façon il convient de dire que ce n'est pas en niant la réalité de Dieu qu'une science manifesterait de l'athéisme, mais bien au contraire en l'affirmant en tant que science, en réduisant donc la réalité divine à une proposition générale. En ce sens, parler de Dieu c'est non seulement erreur et folie, c'est le péché. C'est cela, comme l'explique Luther en commentant la Genèse, « *disputare de Deo* » ; c'est sans cesse recommencer la vieille faute de nous placer *devant* la détermination de notre existence comme devant un fait saisissable à la façon d'une vérité générale ou d'un objet terrestre quelconque déterminé par la loi de causalité. Or, la détermination de notre existence signifie une exigence de Dieu sur nous, de sorte que se placer en dehors de Dieu c'est en même temps la nier, c'est l'athéisme, même si le discours est édifiant ou respectueux. Ce serait encore *notre* entreprise, donc le péché. Il reste ainsi que pour parler de Dieu en parlant *de par* Dieu (*aus Gott*), cela ne peut être donné que par Dieu même.

De ces prémisses il apparaît que si l'on veut parler *de* Dieu, on doit alors parler de soi-même. Mais comment ? Si nous parlons de nos *Erlebnisse*, de notre vie intérieure, tout cela est un discours sur l'humain ; mais, de plus, il faut alors que nous les objectivions, que nous les opposions à nous-mêmes, comme ce par quoi et en quoi nous nous confions à Dieu ; donc interrogation purement sur l'humain, mais en même temps apparition d'un moi relativé, que l'on prend comme une donnée et qui est sans réalité existentielle, tandis que le moi propre qui se met en relation, qui interroge, se révèle justement là comme sans-dieu. Mais en face de cette nature humaine considérée comme une donnée, subsiste la thèse que Dieu est le « Tout Autre », non pas *quelque chose* de tout autre, c'est-à-dire une entité métaphysique, un monde subtil, qui serait encore de la nature (*natürlich*). Une piété fondée sur cette image signifierait bien une fuite devant la condition réelle de l'homme, ce pour quoi Luther dit que l'homme naturel fuit devant Dieu et le hait. Que Dieu soit le Tout Autre ne signifie pas *quelque chose* en dehors de moi, que je devrais chercher et que je ne pourrais trouver sans d'abord m'ar-

racher à moi-même. Non, Dieu à la fois Tout autre et déterminant mon existence, cela n'a qu'un sens : c'est qu'Il s'oppose au pécheur comme le Tout Autre, qu'en tant que je suis le « monde », il s'oppose à moi comme le Tout Autre.

Si nous insistons sur ces développements, ce n'est point parce que l'expression a été employée, sans doute avec un indice encore « naturel », par Rudolf Otto, mais parce qu'ils conditionnent l'ensemble, et expliquent en quel sens Bultmann a pu faire usage de la terminologie heideggerienne, transmuant par exemple la notion de pouvoir-être. On a souvent fait observer aussi qu'il y aurait une liaison sous-entendue entre la théologie dialectique et le criticisme kantien ; il serait plus juste de se demander si Kant n'a pas été le premier à poser une anthropologie nettement et franchement dualiste. Si Bultmann affirme qu'il en va de notre existence comme de Dieu : que nous ne pouvons parler *de* ces deux choses, puisque nous n'en disposons pas, cette thèse met en question la *réalité* telle que nous avons l'habitude d'en parler ; elle s'attaque à l'image du monde qui domine notre pensée depuis la Renaissance et depuis l'*Aufklärung* (cf. p. 31), il faut même dire depuis l'assimilation plus ou moins forcée de l'aristotélisme. Nous ne considérons quelque chose comme réel que si nous pouvons le comprendre dans la texture homogène de ce monde ; que l'on ait de ce monde une conception matérialiste ou une conception idéaliste, il n'y a pas de différence, car chaque fois notre existence n'est plus qu'un cas particulier du général, c'est le *πρῶτον φεῦδος* par lequel nous manquons notre propre existence parce que nous ne cessons de la voir du dehors comme l'un des objets parmi lesquels la pensée s'oriente. Il ne suffit pas que l'homme se nomme lui-même « sujet », car la distinction sujet-objet est postérieure à la question de *notre* existence. Quiconque a une image du monde « moderne », héritée à un titre quelconque du naturalisme hellénique, vit dans un monde qui est constitué par l'idée de *loi*, un monde donc sans-dieu, même si ces lois sont conçues comme formes de l'action divine, car jamais l'action de Dieu ne peut être conçue comme un processus général, que l'on pourrait considérer (en contemplant par exemple les « lois de la nature »), abstraction faite de notre propre existence. Jamais donc il ne s'agit de penser Dieu comme le principe du monde qui conférerait à ce monde son « intelligibilité », ni comme le principe d'un ordre général qui déterminerait *a priori* la moralité des actions. L'existence divine ne serait plus alors qu'une vérité générale rentrant dans un système de connaissances, système qui serait son support et celui de notre existence, au lieu d'en être l'expression même. Nous ne pouvons donc absolument pas dire : parce que Dieu régit la réalité, il est aussi mon Seigneur ; mais au contraire c'est seulement si l'on se sait appelé par Dieu dans sa propre existence que cela a un sens de parler de Dieu ; Dieu n'est jamais à voir du dehors, on n'en dispose pas, il n'est pas un objet. Mais à ce point il faut reconnaître que nous ne pouvons pas parler de notre

existence, puisque nous ne pouvons pas parler de Dieu et réciproquement.

C'est ici que Bultmann montre en pleine lumière ce que signifient « serf arbitre » et « liberté chrétienne », en tant qu'opposition de deux mondes sans connexion naturelle. On demandera en effet, si, Dieu étant le Tout Autre, cela ne signifie pas que nous n'avons ni à parler ni à agir, et si nous ne sommes pas reconduits au quiétisme (cf. p. 34). Mais celui qui émettrait une telle objection retomberait dans la faute de substituer à Dieu l'idée d'un objet, avec lequel serait possible ou convenable tel *rapport* défini, bref une *donnée* pour notre comportement et dont nous disposerions. Or, c'est à Dieu seul qu'il appartient de décider si nous avons à parler ou à nous taire, et pour nous il n'y a qu'un *devoir*, le devoir de parler ou de nous taire, d'agir ou de ne pas agir, et la seule réponse à la question de savoir *si* et *quand* nous devons parler de Dieu est celle-ci : *lorsque nous devons*.

Mais il faut pourchasser jusqu'au bout un mode de pensée objectif et causal qui s'abandonnerait encore à l'illusion de considérer extérieurement ce « devoir », c'est-à-dire de nous considérer, nous *qui devons*, comme objets soumis à la contrainte *causale* d'un sujet qui ordonne. Cela reviendrait à faire de ce « devoir » qui est détermination de l'homme par Dieu, un processus de la nature. Or, il ne peut s'agir ici que d'un *devoir* qui est *action libre*, qui est liberté authentique pour notre extrême pouvoir-être, action procédant de notre être existentiel, dans laquelle nous sommes, et tout à fait, nous-mêmes. Cela ne signifie donc pas une *œuvre* que nous présenterions ; celle-ci ne serait pas nous-mêmes, mais quelque chose à côté de quoi nous nous tiendrions. On ne peut donc absolument pas demander sur un mode général quand ce devoir nous est imposé ; on n'en peut avoir aucune science préalable. Il n'y a pour nous la possibilité de parler *de par* Dieu (*aus Gott*) que s'il nous la donne comme devoir ; mais que ce devoir soit une réalité, seule la *foi* le peut saisir.

C'est cela en définitive ce que signifie la foi, non qu'il y en ait ici une connaissance exhaustive. Savoir comment on y arrive ne peut viser aucun processus visible de l'extérieur, piétiste ou rationaliste, dogmatique ou psychologique, puisque Dieu n'est pas une loi générale, un principe, une donnée. Bultmann rejoint la profession de foi de son prédécesseur à Marbourg, W. Herrmann : « Nous ne pouvons manifestement saisir Dieu que dans ce qu'il nous dit et dans ce qu'il nous fait. » C'est dire que la foi ne peut produire ses droits devant aucun tribunal ; la Parole de Dieu entre comme un *événement pur* dans notre monde, et il est inutile d'en appeler à la foi des autres, fût-ce Paul ou Luther. La foi ne peut jamais être un lieu dans lequel nous nous installons, mais sans cesse nouvelle action, nouvelle obéissance (p. 37).

Tels sont rapidement résumés les prolégomènes d'une théologie qui déjà y est contenue tout entière. La dogmatique est ainsi rappelée à son origine première, à ce qu'elle ne peut pas ne pas être en vertu de cette origine. C'est seulement alors que l'on peut suivre l'important

essai consacré par Bultmann au problème de la « théologie naturelle » (pp. 294-313). On sait ce que celle-ci signifie dans la Tradition catholique : Dieu étant connaissable à l'homme par une certaine « lumière naturelle de la raison » comme auteur de la loi morale naturelle, elle est en quelque sorte l'infra-structure de la dogmatique. Mais pour la théologie protestante une théologie naturelle de ce genre est radicalement impossible, parce qu'une telle théologie ignorerait que l'unique mode d'accès à Dieu est la foi. Les pages que nous avons résumées plus haut indiquent assez éloquemment quelle exigence révèle ce mot de foi, pour qu'il ne puisse être question d'« arranger les choses » entre philosophie et théologie. Si donc le problème se pose au théologien protestant, ce n'est point qu'il entreprenne de démontrer un *a priori* religieux, ou certaines virtualités religieuses dans leur généralité humaine, mais pour répondre à une question qui peut s'élever de trois faits : 1<sup>o</sup> du fait de la « compréhension », c'est-à-dire du fait que le *kerygma* chrétien peut être compris par l'homme qu'il rencontre, et qu'ainsi les expressions de la foi peuvent avoir aussi un sens compréhensible pour le non-croyant ; 2<sup>o</sup> du phénomène de la religion, c'est-à-dire qu'en dehors du christianisme il soit parlé de Dieu et à Dieu ; 3<sup>o</sup> du phénomène de la philosophie, en tant que celle-ci revendique le pouvoir de comprendre l'existence de l'homme, de sorte que dans une certaine mesure la foi peut devenir visible pour elle aussi comme mouvement de l'existence (cf. p. 295).

C'est sur ce dernier point que nous voudrions attirer encore l'attention, car Bultmann y précise son attitude vis-à-vis de l'analytique heideggerienne, postérieurement aux discussions que nous avons évoquées. Il va de soi que la situation effective montre qu'existence croyante et existence non-croyante ne se juxtaposent pas simplement comme deux choses qui n'auraient rien à faire l'une avec l'autre. Qu'en est-il alors même et surtout si l'ontologie est déjà enracinée dans un sol ontique (cf. p. 312) ? Il faut observer que cela ne signifie pas qu'à partir d'une *Weltanschauung* quelconque on pourrait esquisser une ontologie correspondante ; c'est là une erreur d'interprétation que K. Löwith semble avoir commise aux yeux de Bultmann. Mais c'est plutôt dans le projet, dans l'esquisse de la *Weltanschauung*, que se montre en général la compréhension de l'existence dans laquelle s'enracine l'ontologie. L'existence qui, dans la philosophie, se comprend ontologiquement, le fait en se fondant sur la compréhension originelle de l'être dans laquelle déjà elle se constitue. Comme il n'y a pas d'autre existence que celle-ci se constituant dans sa liberté, les structures formelles de l'existence que montre l'analyse ontologique, sont « neutres », c'est-à-dire valent pour toute existence. Elles valent donc aussi pour l'existence à laquelle s'adresse la prédication chrétienne, pour l'existence incroyante comme pour l'existence croyante, dont la foi signifie qu'elle a perpétuellement à surmonter sa propre incroyance.



Les philosophes accorderaient-ils cette neutralité ? Résisterait-elle cette fois à la théologie de la *Krisis* radicale selon Karl Barth ? Nous n'en sommes vraiment pas encore sûr. En tout cas nous pensons avoir donné un aperçu du savoir et de la foi dont témoigne cet ouvrage si dense. Le dernier essai éclaire le sens de « l'interrogation historique » ; il est consacré à « la signification de l'Ancien Testament pour la foi chrétienne », question qui, en effet, n'est pas à confondre avec celle du « rapport historique de l'Ancien et du Nouveau Testament ».

H. CORBIN.

## PSYCHOLOGIE

Georges DUMAS. *Nouveau Traité de Psychologie*. T. II. *Les Fondements de la vie mentale* ; — T. III. *Les Associations sensitivo-motrices*. Paris, Alcan, 1932 et 1933, 2 vol. gr. in-8° de 612 et de 462 p., rel. 100 fr. chacun.

Nous avons déjà dit, il y a deux ans, quand parut le premier volume du *Nouveau Traité*, quel progrès sur le *Traité* y accomplissent le remaniement et une meilleure distribution des matières. Révision, regroupement, mise à jour se poursuivent dans le t. II. Celui-ci se divise en trois « livres ». Le premier en est consacré aux *Réactions Élémentaires*, c'est-à-dire aux mouvements et aux sécrétions déterminées par les « excitations ». *L'Excitation et le Mouvement* » de MM. DUMAS et PIÉRON (ch. I), est, comme on sait, une reprise résolue et techniquement perfectionnée des efforts faits depuis Descartes pour donner corps à l'hypothèse mécaniste. Tous nos mouvements sont des échafaudages de réflexes. Sans doute, notre conduite a aussi des causes sociales, mais « il suffit... que la vie psycho-biologique soit donnée sous sa forme la plus mécanique et la plus simple pour que le social puisse déjà s'insérer sur le biologique et se réaliser par lui » (77). On notera ce passage direct du premier au second ordre de phénomènes, tout à fait conforme à la classification d'A. Comte, qui n'accordait pas rang de science irréductible à la psychologie, mais en répartissait les recherches entre la physiologie et la sociologie. MM. Dumas et Piéron ont encore accentué le caractère de leur étude en supprimant le paragraphe relatif aux mouvements « volontaires », et, d'autre part, ils ont ajouté une nouvelle section qui s'occupe des développements pris par la théorie des réflexes conditionnés. Ceux-là mêmes qui ne croient pas à la réussite de ce genre de tentatives trouveront ici au moins l'occasion d'en connaître l'état actuel. — Le ch. II (*Excitation psychique et Sécrétions*) est dû à M. André MAYER. Comme l'indique le mot « psychique », la tendance en est beaucoup moins cartésienne et positiviste. Selon la conclusion (qui est à la

fois plus ramassée et plus complète que l'ancienne), les réflexes glandulaires sont loin de n'obéir qu'à des agents tantôt extérieurs, tantôt purement physiologiques. Généralement, « l'excitation » qui incite nos glandes à distiller leurs produits consiste en une perception, un plaisir, une douleur, un choc émotionnel (ou leur souvenir). Ainsi le *Nouveau Traité* demeure une tribune libre. C'était évidemment la condition à laquelle pouvait être obtenu le concours de tant de spécialistes. C'est aussi, tout compté, un avantage théorique : les doctrines trouvent chacune son défenseur qualifié, et l'ouvrage est plus qu'un exposé de seconde main.

Le « livre » II présente dans son état ancien (à d'infimes changements de texte et à quelques meilleures figures près) l'article de M. BOURDON sur *les Sensations*. L'auteur a passé sa vie à les étudier et a inventé plusieurs des instruments appropriés, créant à l'Université de Rennes un laboratoire très spécialisé. Il n'est que juste de rendre hommage à ce persévérant labeur. Faut-il néanmoins admettre que les « sensations » sont réellement, « suivant l'acception qui prévaut aujourd'hui... les phénomènes primitifs et élémentaires de la vie mentale » ? Ne s'agit-il pas plutôt des *qualités sensibles* qu'une analyse savante isole — imparfaitement — dans nos perceptions complexes ? La psychologie des formes (*Gestaltlehre*) a fortement mis en lumière que, toujours, nos perceptions comportent des formes ou structures d'ensemble, dont les prétendues sensations ne sont ni les éléments suffisants, ni même des éléments autonomes. Malheureusement pas même la bibliographie de M. Bourdon — et à plus forte raison le contenu de sa monographie — ne tient assez compte de ces travaux. Espérons qu'un des volumes ultérieurs comblera cette lacune. Encore l'étude des formes est-elle loin d'épuiser le contenu des perceptions. Car celles-ci ont toujours une signification judicatoire et conceptuelle, les qualités sensibles ne pouvant se poser que dans des *jugements* (d'existence, de discrimination, d'attribution, de relation) qui définissent *ipso facto* un événement ou un objet, c'est-à-dire une réalité. A quoi sert-il de passer cela sous silence ? Enfin il est un fait non moins essentiel (tant pour les expériences sur les sensations que pour leur théorie) : les qualités sensibles dépendent (dans leur apparition comme dans leur caractère affectif, pourtant signalé par M. Bourdon) du jeu de nos instincts (d'alimentation, de méfiance, d'agression, etc., etc.). Car le fonctionnement de nos sens ne saurait être expliqué uniquement par l'effet des agents externes ou internes sur la structure de nos organes : il est intimement commandé par ce que les biologistes mêmes appellent la vie « de relation » ; il sert à éclairer, à guider cette vie. En résumé, M. Bourdon a fort artificiellement coupé les phénomènes sensibles de leurs racines tant instinctives qu'intellectuelles. Dès lors, ce qu'il isole sous le nom de « sensation » n'est qu'une entité sans consistance. Qu'il y ait des phénomènes et des qualités sensibles, il serait absurde de le nier. Mais, loin de « prévaloir aujourd'hui », l'atomisme mental ne trouve plus d'adeptes.



Le « livre » III (*Les États Affectifs*) renouvelle profondément les parties correspondantes du *Traité*. La documentation s'est enrichie de pièces de choix, la composition et la doctrine ont subi de grandes modifications. Les 5 premiers chapitres sont tous de la plume de M. DUMAS. A juste titre, l'auteur en est arrivé à séparer l'agréable et le désagréable (le vexatoire, l'irritant, l'angoissant) du plaisir et de la douleur. Il étudie ensuite le choc émotionnel, « rencontre d'un grand nombre de tendances et d'habitudes », pour l'examiner dans sa phénoménologie positive avant de passer aux émotions qui suivent le choc. Distinction non moins fondée que la précédente. Enfin, autre innovation, une section est réservée aux besoins (qui, en effet, comptent parmi les états affectifs, bien qu'on l'ait communément oublié). Il faudrait, non pas quelques lignes, mais une longue critique pour apprécier comme il convient ces 277 pages in-8° raisin de texte serré. Elles fondent les recherches personnelles de l'auteur avec tout l'ensemble des travaux traitant de la vie affective (physiologie, sources instinctives, aspects mentaux). On pourra faire ses réserves quant à l'esprit de l'œuvre et discuter telle ou telle de ses conclusions, mais il sera dorénavant impossible de s'occuper de la question sans se reporter à ce travail très largement conçu, remarquablement approfondi et assoupli, qui est vraiment de premier ordre.

— Le ch. VI où M. LARGUIER DES BANCELS parle des *Tendances instinctives* est moins bien établi. Sa bibliographie ne mentionne qu'un nombre insignifiant d'observations directes d'éthologie animale et humaine. Cette bibliographie ne comprend en tout et pour tout qu'une trentaine de titres, et l'on ne voit pas quel principe a pu dicter un choix tellement restreint. Des métaphysiciens comme Descartes, Malebranche, Spinoza, Condillac, Garnier sont nommés. Mais la philosophie de l'instinct a aussi d'autres et de meilleurs représentants. N'eût-il pas fallu se souvenir de Schopenhauer, de Nietzsche même, de Bergson, pour n'en citer que quelques-uns, au hasard ? N'eût-il pas fallu, d'autre part, réserver la place qui convient aux naturalistes (F. Cuvier, J.-H. Fabre, etc), comme à leurs adversaires, les évolutionnistes ? M. H. Piéron ne s'est-il acquis aucun mérite dans la question ? Et, d'un autre point de vue, puisque M. Larguier des Banceles a trouvé bon de soulever le problème des liens de l'émotion avec l'instinct, qu'est-ce qui lui a fait négliger les rapports non moins importants de ce dernier avec l'intelligence ? — La théorie de l'émotion esquissée par l'auteur est-elle au moins solidement assise ? Il reproche à McDougall de voir dans l'émotion « l'aspect affectif » de l'instinct. Pour pouvoir caractériser ainsi l'émotion, dit M. des Banceles, il faudrait qu'elle ait l'utilité même de l'instinct. Mais la peur et la colère sont des désordres, partant « certainement nuisibles » (535-6). L'émotion n'est qu'« un raté de l'instinct ». — C'est aller vite en besogne. Seul l'excès de colère ou de peur a de graves inconvénients. Et quelle est la fonction ou la faculté psychique qui n'en soit pas là ? L'orage organique de la peur et de la colère est le signe d'une

mobilisation supplémentaire de réserves d'énergie fort bien venues, car elles nous tirent d'affaire dans nombre de cas scabreux et, non moins souvent, nous aident efficacement à triompher de résistances gênantes. Voici quel est, à notre avis, le véritable rôle des émotions. D'une façon générale, elles surviennent soit quand un instinct est menacé dans son objet, soit quand il va obtenir satisfaction : elles nous font éprouver l'étendue, la valeur de nos échecs, nous incitent à les redresser ensuite, nous empêchent de nous reposer avant que le succès ne soit obtenu, enfin, nous signifient la fin de l'action entreprise. Quand une émotion manque son but — ce qui arrive fréquemment, nous n'en disconvenons pas — cela ne prouve rien contre sa mission naturelle. Il ne serait pas difficile de citer des imperfections analogues de nos autres aptitudes. N'est-ce pas un lieu commun, par exemple, de dire que l'intelligence — dont personne cependant ne conteste sérieusement l'utilité — peut menacer la vitalité, briser l'élan efficace, paralyser l'action nécessaire ?

— Le « livre » III est tout entier constitué par la nouvelle étude de M. I. MEYERSON sur *les Images*. Elle est complète, pénétrante et solide. C'est un travail de durable valeur.

Le tome III du *Nouveau Traité* a pour seuls auteurs MM. Dumas et Ombredane. Parfaitement d'accord sur le plan et les principes, ils tiennent les *Associations sensitivo-motrices* pour une voie s'élevant onto- et phylogénétiquement des processus physio-psychiques rudimentaires à ceux qui méritent pleinement l'appellation de mentaux, et c'est pourquoi ces « associations » fournissent le sous-titre du volume. Une brève *Introduction* de M. DUMAS, où sont reproduites à peu de chose près les pages correspondantes du *Traité* (I, 569-71), présente en somme les connexions dont il s'agit comme des structures innées, qui mûrissent et se ramifient progressivement (avec des variantes individuelles) ; — maturation et foisonnement qui s'opèrent en bonne partie sous l'influence de facteurs mnémiques, intellectuels, volontaires et sociaux ; — enfin, bientôt stéréotypés, ceux-ci ont à leur tour cette conséquence que la spontanéité primitive s'imprègne fortement d'automatismes symboliques et convenus. On voit que, sans cesser de pousser leurs investigations dans le sens mécaniste aussi loin qu'il est possible et légitime de le faire, M. Dumas et son collaborateur n'ont garde de méconnaître l'intervention constante d'irréductibles réalités moins matérielles, et qu'ils accueillent objectivement toutes les données de leur enquête d'un esprit non moins ouvert que critique. Méthode véritablement scientifique, et qui évite avec autant de bonheur le parti pris scientifique qu'un spiritualisme trop avide de spéculer pour apprendre patiemment à connaître ce dont il s'occupe.

Les « associations sensitivo-motrices » se composent, nous découvrent-on au fur et à mesure, de réflexes innés, de réflexes conditionnés et d'automatismes acquis, d'un niveau supérieur, qui concourent tous à

l'Équilibre et l'Orientation, à l'Expression des Émotions, aux Mimiques et au Langage. Quatre « livres » pleins de nombreux parallélismes étudient ces quasi-mécanismes.

L'*Équilibre et l'Orientation*, « livre » I, est de la plume de M. OMBREDANE, chargé de refondre et de mettre à jour l'ancien exposé de MM. Dumas et Claparède. Cet excellent psychologue s'acquitte de sa tâche avec une grande clarté et maîtrise. À juste titre il détache, le réservant pour un chapitre à venir, le problème de l'*Orientation lointaine* chez l'homme et les bêtes, parce que relevant davantage de la psychologie générale que de liens constitutionnels entre la sensibilité et la motricité.

Dans le « livre » II, M. DUMAS remanie et élargit considérablement ses belles recherches antérieures sur l'*Expression des Émotions*. Les 125 pages in-8° carré, que le *Traité* consacrait au sujet, sont devenues 250 pages in-8° raisin d'un texte beaucoup plus serré et massif, sans que l'amélioration qualitative le cède à l'amplification. M. Dumas n'a pas hésité à rectifier tel ou tel détail et à compléter l'ensemble solide de sa théorie par de nouveaux et suggestifs développements. Louons la finesse avec laquelle il distingue, conformément à une idée de M. Lalande, ce qui appartient proprement à l'émotion de ce qui revient aux diverses tendances dont l'émotion peut procéder, réactions spéciales qui en *altèrent* alors d'une façon typique l'expression purement affective (42-3, 81). — Les nombreux aspects du comique sont remarquablement classés et étudiés à propos du rire (qui ne leur est du reste pas coextensif, observe fort bien l'auteur), et une conclusion très nuancée et compréhensive adopte pour l'ensemble la théorie bergsonienne sur la question. — Toutefois, nous aurions désiré voir confronter ces vues avec les frappantes remarques que fait M. R. Müller-Freienfels dans la dernière partie de son *Gefühls- und Willensleben* (Leipzig, 1924). À notre connaissance, cet auteur est le premier à avoir montré combien le rire et le comique s'éclairent par les tendances qui ne laissent pas d'y percer. On est ainsi conduit à tenir compte de différences que les théoriciens, trop pressés d'unifier, ont eu le tort d'oublier jusqu'ici. Soit le *rire de contrainte*, qui n'est pas toujours un rire contraint, mais peut être franc et gai (*Zwangslachen*, disent excellentment quelques cliniciens allemands à propos de l'apraxie). Chez une personne dans l'embarras et ne sachant s'en tirer autrement, ce rire veut ordinairement marquer que, reconnaissant elle-même le comique de sa situation, elle essaie, par sa bonne humeur, de désarmer les spectateurs en leur signifiant que son infériorité momentanée n'est pas une insuffisance générale : humilité habilement utilisée pour l'affirmation de soi. De même, le *rire ou le sourire cupide*, dont nous saluons involontairement la promesse d'une satisfaction matérielle ou morale, se rattachent au besoin d'épanouissement ou d'expansion personnelle. Le *rire attendri* excuse les ridicules d'un être cher, enfant, ami ou bête : instincts de sociabilité protectrice ou instinct parental. Quant

aux rires *provocant, moqueur, sarcastique, sardonique*, on y discerne aisément l'avertissement critique, dont l'instinct d'agression, la rivalité combative, la volonté de puissance, tantôt sincèrement mis au service de causes impersonnelles, tantôt s'en faisant un simple prétexte. Et il suffit de nommer le *rire obscène* ou le *rire aguichant* pour y sentir un émoi sexuel. Voilà, assez librement résumées, des amorces d'analyse qui méritent d'être signalées parce qu'elles fournissent la base d'une classification naturelle pour les éléments ordinairement polyvalents du rire ou du comique, et l'on peut présumer que, reprises et systématiquement poursuivies, ces indications renouvelleront toute la question.

Au « livre » III, qui est particulièrement original et bien conçu M. DUMAS distingue avec raison de l'expression immédiate des émotions, son imitation plus ou moins intentionnelle, la mimique ou, plutôt, les *Mimiques* motrices et sécrétoires, principalement la mimique vocale, — qui ne se confond pas avec le langage tout entier, mais en est une modulation automatisée, d'origine partiellement volontaire.

Au *Langage* est réservé le « livre » IV. M. OMBREDANE y fait à nouveau preuve de sa lucidité, de sa pénétration, de sa justesse d'esprit. Son exposé est très prenant. Ce qu'il appelle modestement des « remarques » sur les aspects pathologiques du langage et des « réflexions » sur ses conditions physiologiques sont deux chapitres pleins de fécondes suggestions. Nous attirons l'attention sur les nouvelles et très adéquates interprétations qui réussissent à mettre de l'ordre dans le problème extrêmement difficile de l'apraxie et à en rendre intelligibles des côtés fort obscurs. C'est fait de main de maître.

Ce tome III est un ouvrage de premier ordre.

A. SPAIER.

Dr. Arthur KRONFELD. *Lehrbuch der Charakterkunde*. Berlin, Springer, 1932, 1 vol. gr. in-8° de VIII + 451 p.

Un tel manuel de caractérologie nous faisait défaut. Souhaitons-lui la bienvenue. Il cherche à puiser à toutes les sources de cette discipline récemment encore incertaine, mais qui commence à trouver sa voie et nous donne depuis quelque temps des travaux d'un grand intérêt. Voici donc une belle somme de renseignements. Nous sommes instruits des doctrines morales (asiatiques ou européennes) sur la formation du caractère, de la typologie antique et de la moderne (celle-ci un peu vite condamnée), des théories rationalistes ou irrationalistes sur la nature et les facteurs de la personnalité, des recherches sur l'expression des sentiments et des intentions, de la graphologie qui s'y rattache, de l'hérédité psychique, de la constitution psychophysique de l'homme, des rapports du sexe et de l'âge avec l'individualité, des conditions sociales du caractère, de ce que la pathologie mentale nous apprend sur lui, et plus particulièrement, des contributions souvent remarquables (bien que toujours faussées par le parti pris) de la psychanalyse et des enquêtes qui en dérivent.

Une abondante bibliographie achève de faire de ce manuel un bon instrument d'orientation et de travail. Louons aussi l'esprit vraiment philosophique dans lequel il est conçu. Tous les travaux sont rapportés à leur métaphysique sous-jacente ou avouée. Sans doute y a-t-il là quelque excès, car, mis bout à bout, ces éclaircissements tiennent plus de la moitié du volume. Mais l'excès contraire eût été plus ennuyeux. Nous sommes ainsi à même de mesurer l'influence réelle, rarement inféconde, qu'une bonne partie de la philosophie contemporaine exerce sur les recherches positives, les aidant généralement à rebondir, leur ouvrant parfois des voies nouvelles, les sauvant de la platitude et leur donnant plus de portée. D'ailleurs les renseignements proprement caractérologiques se classent ainsi plus aisément et deviennent plus assimilables. Quant à la conception personnelle de M. K., elle se dessine progressivement, à travers les discussions, pour se définir aux pages 414-6 et 435-6 comme une anthropologie philosophique, à la fois néo-criticiste et, par quelques côtés, phénoménologique.

Notons des disproportions. Alors que l'espace était limité à M. K., une trop pieuse amitié le conduit par exemple à consacrer un résumé détaillé aux déductions éthiques (inédites) de Léonard Nelson, d'ailleurs ingénieuses et pleines d'accent, mais dépourvues de renseignements caractérologiques positifs. N'eût-il pas mieux valu s'étendre davantage sur certains problèmes mal partagés ou parler de quelques travaux complètement passés sous silence ? Car, il faut bien en venir là, toutes les omissions de M. K. ne sont pas justifiées, et quelques-unes se vengent. Il ne semble même pas avoir consulté les chapitres sur *la Personnalité* et *les Caractères* du *Traité de Psychologie* de G. Dumas. Bien que leur bibliographie date de 1924, elle eût épargné à M. K. quelques lacunes. A-t-il pris connaissance des travaux de Malapert (1897), Paulhan (1924 et 1925), Poyer (1921), Rogues de Fursac (1919), R. Le Senne (1930) ? Plusieurs de ces monographies ou de ces articles sont pleins de vigueur et de maîtrise. Les ignorer est se priver d'une aide précieuse. Rien, non plus, ne vient témoigner que M. K. a lu Mc Dougall (*An Introduction to social Psychology*), Shand (*The Foundations of Character*), Drever (*Instinct in Man*), Hollingworth (*Mental Growth and Decline*), etc. C'est par là qu'on est tenté de s'expliquer qu'en ce qui concerne le sentiment ou l'émotion, notre auteur en soit resté en somme aux idées de Nahlowski et que, sur l'instinct, il s'en tienne à peu de chose près à celles des psychanalystes, qui sont faites de pièces et de morceaux, *ad hoc*, au fur et à mesure des besoins de la cause, sans aucune confrontation avec l'éthologie et la psychologie animales.

Des défauts de rédaction alourdissent l'ouvrage. Le style en est lâché, volontiers un peu flou ou amphibologique. Le plan des chapitres n'empêche pas que beaucoup de développements s'enchaînent mal, qu'ils soient pleins de recommencements, d'inutiles redites, dépourvus d'ordre interne et mal coupés, des alinéas successifs se continuant sans qu'on

puisse y voir des étapes distinctes d'un même thème, et un même alinéa contient des idées tout à fait différentes. Ces imperfections ne portent cependant pas atteinte au vrai mérite du livre. C'est le produit d'un sérieux labeur, d'une longue familiarité avec le thème et d'une grande ouverture d'esprit. Les pages sur les relations du caractère avec le sexe et l'âge ainsi qu'avec le cours de la vie sont parmi les plus pénétrantes qu'on ait écrites sur la question.

A. SPAIER.

Marguerite COMBES. *Le Rêve et la Personnalité*. Paris, Boivin et C<sup>ie</sup>, 1932, 1 vol. in-16 Jésus de XII + 268 p., 20 frs.

Mme Combes a bien du talent. Nous lui étions déjà redevables de précieux renseignements sur la collaboration de l'intelligence et de l'instinct chez les fourmis. *Le Rêve et la Personnalité* fait preuve des mêmes qualités d'observation, de la même perspicacité théorique. Sur un sujet aussi mouvant, mystérieux et controversé que nos songes, l'auteur vient de nous donner un livre qui mérite un joli succès, car il est plein de documents nouveaux, de mises au point, d'hypothèses originales, et il a en outre l'avantage de les rapporter à l'inconscient et à la personnalité, thèmes auxquels la métaphysique et la caractérologie contemporaines valent un regain d'intérêt.

C'est tout à fait une erreur d'expliquer le rêve uniquement par les lueurs entoptiques ou les autres impressions sensibles, auxquelles le sommeil ne nous soustrait jamais absolument. Ce n'est pas une moindre erreur de ne voir dans le rêve qu'un jeu automatique de souvenirs. C'est enfin une prétention arbitraire de le réduire toujours à une expression de nos désirs, à une fonction entièrement soumise au « principe du plaisir ». La crainte, la persistance d'une torture morale, les regrets, l'impatience, le désespoir, le remords, l'hésitation, l'inquiétude, le mécontentement, l'amour-propre blessé, les intérêts impersonnels de la spéculation abstraite ou de la solidarité humaine, la tâche quotidienne, la détente heureuse et l'humour malicieux ou innocent n'y agissent pas moins efficacement.

C'est dire que les rêves proviennent de diverses zones du moi et doivent être classés d'après elles. Les souffrances actuelles forment la première de ces zones. Les *cauchemars* correspondants ne sont pas nécessairement dûs au « refoulement », car le plus souvent l'homme qui rêve ne se dissimule pas ses peines, et ce qui règne dans ses visions est si clairement « la douleur traînée sans égard au repos de la nuit... la vérité criant dans la pénombre », que toute interprétation psychanalytique devient inutile (45-6).

Une seconde zone, plus profonde, est celle des « rêves de destinée ». Pris dans l'engrenage de la vie, nous n'en réfléchissons pas moins sur notre sort, et nos imaginations oniriques symbolisent alors cette angoisse morale et métaphysique. On conçoit dès lors que le moi quotidien puisse

n'avoir qu'une signification restreinte et qu'un personnage en apparence inconnu, dont le dormeur fait en songe la rencontre, représente mieux son moi complet (62).

Une troisième sorte de rêves franchissent même les limites de ce qui est propre à chacun et le distingue de tout autre (l'individualité), pour s'élever à la *personnalité* (faite de ce que nous avons de commun avec toute l'humanité morale). Ces rêves tendent donc à rejoindre l'universel (86). Le rêveur y dépouille les soucis égoïstes, s'aggrave à la patrie en danger par exemple, se préoccupe des valeurs les plus hautes ou des lois mêmes de la nature entière.

Ou bien, à l'étroit dans sa forme réelle, se sentant comme emprisonné dans son existence habituelle, le rêveur cherche à s'en évader, se *métamorphose* pour tenter des expériences imaginaires ou simplement pour goûter le délassément d'une fiction. Ainsi naît le rêve d'une jeune fille qui se voit devenue un aspirant de marine héroïque (tout en s'étonnant de pouvoir se passer des petits soins de santé auxquels elle est si attachée) ; tels sont encore les rêves « d'évasion joyeuse », de pure fantaisie, dont toute interprétation freudienne forcerait le sens.

Viennent ensuite les rêves « *de déjà vu* », que, s'inspirant d'un thème cher à Proust, M<sup>me</sup> Combes prend pour les produits d'une vision intemporelle, jouissant de l'essence des choses. Nous serions plutôt disposés à n'y voir qu'une nostalgie du passé, un phénomène « d'infantilisme », pour parler comme Freud et son école, ou, comme on pourrait dire encore, une manifestation du moi récessif. Qu'il y ait d'ailleurs eu beaucoup d'infantilisme roublard chez Proust, ce n'est pas douteux. L'écrivain avait conservé la sensibilité excessive, la câlinerie tyrannique et capricieuse, le continuel besoin d'être aimé d'un petit garçon tendrement choyé par sa mère. A la page 139, M<sup>me</sup> Combes rapporte précisément les faits que Proust affuble d'une philosophie d'emprunt et qui se ramènent en somme à de chers souvenirs d'enfance soudain réveillés par une impression présente.

Enfin, on serait tenté d'ajouter ici une sixième espèce de rêves comprenant ceux que mentionne le chapitre sur « le jeu du conscient et de l'inconscient », rêves où l'on n'apprend des personnages du songe qu'au fur et à mesure, comme dans un roman d'aventures, des événements ou des pensées qu'on devrait pourtant connaître, puisqu'on en est l'auteur. C'est ce que, brochant sur les données de M<sup>me</sup> Combes, on pourrait appeler les rêves à *épisodes et personnages successifs*. Peut-être ce phénomène étonnant et familier relève-t-il de plusieurs mécanismes psychologiques : une réminiscence (souvenir non localisé ni reconnu) surgit brusquement à la faveur de la détente procurée par le sommeil et prend l'apparence d'un renseignement fourni par l'un des personnages du rêve (« Rêve du Garde du Port », 174-5) ; — l'image d'une bête suggère l'invention d'un nom propre, incompris sur le coup bien que procédant

de connaissances récemment acquises (« Mistress Toothsmooth », 176) ; — un thème compliqué mais venu d'un bloc laisse ignorer au dormeur les intentions symbolisées ; — une sanglante ironie issue d'une rivalité refoulée se dissimule sous une gaffe involontaire (« Rêve de l'Oncle d'Amérique », 177-8) ; — une souffrance jalouse se masque d'un calembour inoffensif (« Rêve de Pierre et Paul », 179) ; — diverses tendances ou velléités se répartissent automatiquement entre personnages distincts, etc.

On le voit, il y a là quantité d'indications intéressantes pour une étude de la personnalité. On lira aussi avec profit les méditations de M<sup>me</sup> Combes sur l'inconscient, ses justes remarques sur l'unité du sentiment dont émanent les rêves les plus décousus, ses excellentes distinctions entre le rêve du sommeil profond et les débuts ou les fins de rêve beaucoup d'autres choses que nous ne pouvons même pas signaler. Le livre est riche en substance, agréable et stimulant.

A. SPATER.

*Character and Personality, An International Quarterly for Psychodiagnostics and allied Studies.* London, Allen et Unwin, 1932.

La caractérologie a conquis un assez large public et pris un développement suffisant pour se sentir à l'étroit non seulement dans les diverses Revues de psychologie qui lui donnaient asile, notamment dans l'*Internat. Zschr. f. Psychoanalyse*, l'*Internat. Zschr. f. Individualpsychologie*, mais jusque dans le *Jahrbuch der Charakterologie* fondé dès 1924. C'est ainsi que septembre dernier vit paraître, à la fois en allemand (Berlin, Pan Verlag, sous le titre *Charakter*) et en anglais, sous le titre *Character and Personality*, une nouvelle revue trimestrielle, spécialement consacrée au « psychodiagnostic et aux études voisines ». Le directeur de ce périodique est M. Robert Saudek, déjà connu pour la réserve et rigueur expérimentale de ses travaux si intéressants de graphologie. Voici la liste de quelques articles. N° de septembre 1932 : W. Mc DOUGALL, *Of the Words Character and Personality* ; — R. SAUDEK, *The Years of Puberty in a Public School* (avec 11 reproductions graphologiques) ; — June E. DOWNEY, *Familial Trends in Personality* ; — J.-S. ROSENTHAL, *Typology in the Light of the Theory of Conditioned Reflexes*. — N° de décembre 1932 : Ernest SEEMAN et R. SAUDEK, *The Self-Expression of Identical Twins in Handwriting and Drawing* ; — A.-A. ROBACK, *Writing Slips and Personality* ; — Paul LAZARFELD, *An unemployed Village*. — N° de mars 1933 : des articles de KRETSCHMER, DRIESCH, Mc DOUGALL sur la valeur des expériences psychologiques ; — A.-A. ROBACK, *Personality Tests-Whither ?* ; — Mary AUSTEN, *Character and Personality Among American Indians* ; — E. LANDAU, *Morphology and Character*. Nous passons ici sur les articles d'information et sur les études d'un contenu moins directement caractérologique. La nouvelle publication semble vouloir se tracer une ligne de conduite très objectivement

expérimentale et indépendante de tout principe préconçu. Les renseignements qu'elle apporte sont volontairement limités mais positifs.

A. SPAIER.

M. DORER. *Historische Grundlagen der Psychoanalyse*. Leipzig, Meiner, 1932, 1 vol. in-8° de 184 p., br. 6 RM., rel. 8 RM.

M. Dorer s'occupe des antécédents psychologiques et philosophiques des premiers travaux de Freud. Comme celui-ci le confesse — et on s'en doutait d'après le contenu de ses ouvrages — cet esprit éminemment théorique, à qui la moindre observation peut suggérer des extrapolations démesurées, s'est surtout contenté de spéculer sur les données cliniques qu'il avait lui-même recueillies. Évidemment, il s'est aussi inspiré de certaines doctrines philosophiques, mais surtout à son insu, car il ne les connaissait qu'indirectement, dans la mesure où elles avaient imprégné la physiologie, la neurologie, la psychiatrie ou bien où elles avaient contribué à former les opinions des maîtres et amis de Freud. Il n'est allé aux auteurs que tardivement et ne les a lus qu'en partie. Nous recevons là-dessus quelques précisions. M. Dorer brosse aussi un assez intéressant tableau des milieux scientifiques viennois à la fin du dernier siècle. On apprend ainsi sous quelle forme Freud connut la théorie des localisations cérébrales, à quel point extrême y prévalait le mécanisme, de sorte que — ce qui peut surprendre, mais n'en est pas moins vraisemblable — l'enseignement de Charcot et de Bernheim fut plutôt l'occasion vivifiante d'apprendre à traiter les troubles psychiques en eux-mêmes, sans recours à des hypothèses trop immédiatement physiologiques. M. Dorer consacre un assez long développement aux coïncidences entre Freud et Herbart, dont l'intellectualisme mécaniste fleurissait à Vienne. D'autres questions, plus intéressantes à notre avis, sont plus rapidement effleurées : rien ne prouve que Freud ait lu *Ueber die Traumphantasie* de Volkelt (Stuttgart, 1875), mais il a pu connaître *Versprechen und Verlesen* du philologue viennois Rudolph Meringer et y trouver des indications pour sa conception du lapsus et du rêve.

Le livre se termine par quelques appréciations assez objectivement critiques de l'œuvre de Freud. Mais elles auraient pu être plus critiques encore tout en faisant mieux valoir l'originalité et la fécondité de cette œuvre. Ses mérites profonds ont fait que personne n'est plus en état de voir les choses comme auparavant. Si éloigné qu'on soit de souscrire aux principes, aux formules et à la méthode psychanalytiques, on sent bien aujourd'hui que l'ancien schématisme psychologique des représentations, des associations d'idées, du jugement, de la mémoire, de l'imagination considérés à part ou même abstraitement réunis, explique fort peu de chose de notre vie intérieure, et c'est là précisément la faiblesse principale de la théorie des formes, où ce schématisme cherche à se survivre. Non seulement notre conduite, mais toute notre pensée ont pour mobiles véritables nos instincts fondamentaux et leur avidité

générale, le retentissement plus ou moins durable de nos expériences personnelles, c'est-à-dire les « complexes » et les passions, la censure sociale et son procureur dans l'individu, la conscience morale, enfin, la logique — implicite et secrète, mais indéniable — de nos démarches en apparence les plus accidentelles. Or, voilà précisément ce à quoi Freud fut le premier à rapporter d'une façon positive et détaillée nos préoccupations et actions tant normales que pathologiques. Il importe de ne pas l'oublier, même si l'on s'est aperçu que pas une des suppositions de Freud ne tient absolument et que toutes ses généralisations renferment une très grande part d'arbitraire. — Nous n'en devons pas moins à M. Dorer plusieurs renseignements de prix.

A. SPAIER.

Martin SCHEERER. *Die Lehre von der Gestalt, ihre Methode und ihr psychologischer Gegenstand*. Berlin et Leipzig, Walter de Gruyter et C<sup>ie</sup>, 1931, 1 vol. gr. in-8° de iv + 405 p., br. 17 RM., rel. 19 RM.

Pourchassant toujours l'atomisme mental dans ses dernières et rares retraites, la psychologie allemande des derniers temps a trouvé une bonne arme de combat et un bon instrument de reconstruction — après la bataille il faut labourer et bâtir — dans « le primat génétique et logique du tout sur les parties ». Énoncé par M. Wertheimer, ce principe a présidé à la constitution de la « doctrine ou théorie des formes ». Toutefois, partie d'intentions polémiques et de découvertes en somme restreintes, comme la *Gestaltqualität* d'Ehrenfels, on ne s'est aperçu que progressivement — et avec une curieuse lenteur — que la notion de « totalité » ou de « structure » a non seulement des avantages, mais aussi des inconvénients. Presque indéfiniment extensible, elle devient nécessairement amphibologique. On avait commencé par opposer l'unité et la relative simplicité des contenus de conscience à la multiplicité de leurs éléments. Après quoi on fit la découverte que cette unité varie considérablement selon le point de vue. En faut-il d'autres preuves que l'existence de conceptions aussi diverses que « la cohérence des structures » (*Strukturzusammenhang*) dans la vie de l'esprit (Dilthey), l'unité substantielle du courant de la conscience selon Bergson, la connexion de nos expériences et épreuves (*Erlebniszusammenhang*) au sens de Jaspers, l'unité de la personnalité, à laquelle s'attache Stern, l'unité des dispositions vitales et psychiques dont parle F. Krüger ? Bien plus, Wertheimer n'a pas manqué de découvrir que le primat du tout sur les parties peut s'appliquer aussi en logique, en physique, en biologie. On voit ainsi devenir de plus en plus protéique une idée qu'on s'efforce d'élargir jusqu'à lui faire tout dire. Dans le présent ouvrage, M. Scheerer expose d'abord la nature et la méthode de la doctrine des formes, qu'il finit par présenter dans la seconde moitié du volume comme rien de moins que « la science du comportement externe et interne des êtres vivants », « science » qu'il essaie de rattacher d'une part au néocriticisme

de Cassirer, de l'autre, à l'anthropologie phénoménologique. C'est trop. La considération suivante peut suffire à le montrer.

M. Scheerer remarque avec quelques auteurs que toute forme ou structure psychique a une *signification*, et que c'est de ce sens que dépendent en somme la qualité, l'étendue et la structure caractéristiques de la forme considérée. Félicitons-nous qu'on y soit venu. On s'aperçoit donc que tout psychisme est immanquablement pensée, et cela non seulement dans ses représentations sensibles ou abstraitement intellectuelles, mais jusque dans ses actes et dans ses réactions affectives ! La seule chose qui puisse étonner ici est que cette vérité ait encore tant de peine à se faire accepter pleinement, qu'elle demeure voilée de tant d'incertitudes, de restrictions et de repentirs, qu'elle ne parvienne pas à se dégager librement de tout un lourd appareil de considérations fragmentaires. Il faut comprendre une bonne fois que, dans le moindre malaise ou désir et jusque dans les plus automatiques de ses impulsions, le psychisme est constatation. S'il ne l'était pas il n'y aurait pas de psychisme. Rien ne nous est donné qu'à travers des « discriminations », ce qui veut dire, si l'on y regarde d'un peu près, à travers des constatations, des appréciations et des intentions, en un mot, à travers toute une foule de jugements d'existence, d'attribution et de relation. Et il ne s'agit pas là de jugements « virtuels ». Ce sont, au contraire, des jugements aussi « actuels » que possible. Entre la pensée « logique » ou « catégoriale » et la pensée « prélogique » il n'y a aucune solution de continuité, aucune différence de nature, mais uniquement des différences telles que les suivantes : des différences de *contenu* (par exemple, d'une part, la situation perçue, de l'autre, les sentiments, émois, désirs ou démarches qui en naissent et qui peuvent devenir objet de l'attention), — des différences d'*orientation* (vers l'action utile, vers la délectation, vers la connaissance plus ou moins désintéressée), — enfin, une différence théoriquement aussi secondaire qu'elle est de grande conséquence pour l'épanouissement de l'esprit : d'un côté l'absence de formulation linguistique, de l'autre l'apparition de la proposition verbale, du discours. Vouloir rendre compte de tout cela par la *Gestalt*, c'est coucher de trop grandes choses sur le petit lit de Procuste. Que la doctrine et psychologie des formes ait inspiré d'excellents travaux, il n'est pas besoin de le contester. Qu'on applique cette méthode c'est donc parfait. Mais qu'on n'y voie pas la clef de tout le psychisme.

Disons, pour terminer, que l'ouvrage est substantiel, bien construit, complet.

A. SPAIER.

F. MICHAUD. *Ce qu'il faut connaître de l'homme par l'écriture*. Paris, Boivin et C<sup>ie</sup>, 1930, 1 vol. in-16 de 159 p., 8 frs.

M. Michaud veut surtout renseigner le grand public sur les méthodes par lesquelles on met en évidence les faux et identifie les faussaires. Le

livre n'est donc pas un manuel même élémentaire de graphologie, mais il contient néanmoins de très intelligentes remarques sur la valeur et les limites de cet art, qui sont également certaines comme celles de la médecine. L'auteur fait bien de dire — ce dont la plupart des graphologues ne sont pas assez convaincus — qu'à côté d'écritures très parlantes il en existe d'autres si fermées ou banales (même chez des gens fort remarquables, d'une intelligence et d'une personnalité sortant de l'ordinaire) qu'elles ne nous livrent pour ainsi dire rien des secrets de l'esprit et du caractère. A l'appui quelques spécimens de lettres dues à de grands vésaniques et dont le graphisme ne trahit pas les anomalies. Bien entendu, M. Michaud ne déconseille pas la lecture des traités spéciaux de Rochetal, Klages, Crépieux-Jamin ou Robert Saudeck. Mais, comme le fait ce dernier de son côté, il se méfie des intuitions et recommande l'emploi d'une méthode très prudemment expérimentale.

A. SPAIER.

Alexander PFAENDER. *Die Seele des Menschen*. Halle/Saale, Niemeyer, 1933, 1 vol. gr. in-8° de VIII + 416 p., br. RM. 9 fr., rel. RM. 10 fr. 80.

Curieux livre qui, malgré des longueurs, la volontaire mais lassante stéréotypie de son argumentation et nombre d'idées directrices sujettes à caution, est, autant par le ton que par le contenu, mieux qu'instructif, bienfaisant.

Rendre notre âme *entièrement* intelligible dans ses traits génériques, spécifiquement humains et individuels, mettre ainsi en pleine lumière ce à quoi elle tend au juste et, par suite, aider chacun à trouver sa forme congéniale, tel est le but de M. Pfänder. Sa psychologie ne vise plus à la simple connaissance de son objet ; elle prétend le *comprendre ab ovo* — non pas à partir d'une origine purement hypothétique, mais d'un principe qui, sitôt découvert, se justifie de lui-même, c'est-à-dire établisse sa *réalité* en *allant de soi*. Faute de cette ambition, la psychologie se confine encore dans d'étroites perspectives, des simplifications mal engagées, des vues fragmentaires et insuffisamment coordonnées. Tout un lourd appareil en bonne partie inadéquat, toute la terminologie habituelle sont ici abandonnés au profit d'une recherche qui ne craint pas de se rendre plus ingénue pour redevenir naturelle et d'autant plus pénétrante.

Assurément, notre âme est en rapport avec l'organisme, avec le monde des objets et des valeurs, avec d'autres âmes, avec la société et avec Dieu, son créateur. Mais jusqu'à quel point ces contacts peuvent-ils compter pour des éléments d'intelligibilité ? Comment oublier que la présence de tels ou tels objets, les valeurs de l'époque, les compagnons rencontrés, la société où nous sommes placés et jusqu'aux propriétés de notre corps sont largement accidentels ? Bien qu'ils expliquent dans une mesure appréciable ce qui se produit en nous *hic et nunc* ou le développement particulier que notre personnalité a pu prendre, ce ne sont



là, en somme, que les facteurs externes du *destin* ; fortuits, ils sont en ce sens « irrationnels », c'est-à-dire sans grand pouvoir éclairant et dépourvus de luminosité intrinsèque. Qui s'y tient néglige les ressorts intérieurs de l'âme et ne saurait pratiquer la méthode « compréhensive ». Il n'en irait pas autrement si l'on invoquait la volonté divine (391-5) : que le Créateur ait voulu nous faire tels que nous sommes, cela même suppose que l'objet de ce vouloir, à savoir justement notre âme, doit être pleinement intelligible en son principe, et nous voici renvoyés à ce dernier.

Or, en faisant abstraction des influences contingentes, on comprend l'âme en son tréfonds, affirme M. Pfänder, quand on s'aperçoit en premier lieu qu'action, affectivité, travail de l'intelligence, tout sans exception procède de nos instincts ; ensuite — et l'assertion est plus discutable — qu'à leur tour les instincts dérivent entièrement d'une unique énergie fondamentale, l'instinct d'autoréalisation (*Urtrieb nach Selbstauszeugung*), qui nous pousse à atteindre notre archétype à la fois générale, spécifique et personnel, autrement dit, à réaliser notre « Idée » prise en un sens quasi-platonicien.

Il y aurait beaucoup à dire sur la notion de cet instinct premier et sur la façon dont l'auteur en déduit tout ce que nous sommes essentiellement. Quelque conforme à notre être que soit, en effet, le besoin de nous épanouir complètement, chacun à sa manière, il y a là une dévorante avidité qui n'a cessé depuis des millénaires de paraître une poussée brute, dont non seulement les égarements, mais l'existence même demeurent partiellement énigmatiques. M. Pfänder a beau montrer que le fameux « tout est vanité » prend les termes pour leur somme (car si aucun instinct ne parvient à lui seul à nous satisfaire définitivement, il ne s'ensuit pas qu'il faille le dire de leur ensemble), cette démonstration ne mène pas où il voudrait. En effet, de même que l'existence d'un bien reconnu par nous n'implique pas que nous le désirions — point excellemment mis en relief par l'ouvrage — l'existence de nos désirs les plus naturels ne laisse pas d'enfermer du mystère et pose le problème de la destinée, en face duquel la raison s'est toujours sentie faible. En second lieu, est-il vrai que tous les instincts sortent de l'autoréalisation, ou bien l'incessante aspiration à se parfaire selon son équation personnelle n'est-il que le nom commun d'une pluralité de forces poursuivant leur expansion en une mêlée, en une biocénose pleine de drames comme celle d'une jungle ? Par exemple, l'instinct de perpétuation de l'espèce ne poursuit-il pas des fins supra-individuelles, même quand il stimule la floraison individuelle, et ne capte-t-il pas nos forces comme un cours d'eau qui en attire temporairement un autre dans son lit ? Ou encore, puisqu'il y a tant d'espèces « solitaires », l'instinct social n'est-il pas quelque chose de tout nouveau là où il surgit ? C'est le moment d'observer combien peu M. Pfänder s'est soucié d'éthologie animale en cette capitale question de l'instinct. Une étude comparée

l'aurait certainement mieux renseigné, ne serait-ce que sur nos propriétés génériques, et l'aurait probablement amené à remanier son tableau des grandes tendances. On se demandera s'il est indispensable d'admettre un *instinct* religieux ou, autre difficulté, ce que vaut la distinction d'instincts « transitifs » (s'appliquant à ce qui est hors de nous) et d'instincts « réflexifs » (s'exerçant sur le sujet même), — dont M. Pfänder, si nous le comprenons bien, fait la différence spécifique de l'homme ; — et le fait même que dans les deux groupes les subdivisions sont symétriques et de même dénomination (103-202) n'indique-t-il pas assez que, malgré certains mérites, la dichotomie est factice ?

Il reste toutefois que — topique ou passablement artificielle — la classification de l'auteur l'a conduit à des aperçus vigoureux et frappants, qui dépassent ce qu'on a coutume d'écrire sur quantité de propensions, de sentiments, de déterminations, par exemple, sur l'instinct de production ou de création, — sur la haine — sur le négativisme et ce que nous proposons d'appeler hystérésis (persistance paresseuse et obstinée dans l'attitude prise, l'action commencée, le jugement une fois porté), — sur la volonté de puissance, — sur la valeur propre des étapes de notre développement (dont chacune, loin de n'être qu'une préparation de la maturité ou une déchéance, possède une signification et une perfection autonomes), — sur le danger de développer uniformément en tous sens une âme, au lieu de l'aider à trouver l'équilibre qui seul lui convient, etc.

Le livre de M. Pfänder n'est pas moins intéressant que ceux des anthropologues et des caractérologues les plus réputés. Il n'est ni unilatéral ni boursoufflé, il est libre de toute préoccupation exclusive d'école, enfin, il a quelque chose d'apaisant, de noblement humain, et c'est là un bel ensemble de qualités.

A. SPAIER.

Dr Raoul MOURGUE. *Neurobiologie de l'Hallucination. Essai sur une variété particulière de désintégration*. Lettre-préface de Henri BERGSON. Bruxelles, 1932, Lamertin, 1 vol. in-8° de 416 p., 91 fr. belges, 65 fr. français.

Le Dr Mourgue se soustrait avec succès aux diverses et divergentes perspectives intellectualistes, sensualistes ou physiologiques, qui restreignent la portée d'innombrables études fragmentaires sur l'hallucination. La complexité des conjonctures dont résulte cette anomalie la rend bien déconcertante. Les organes des sens y sont tantôt indemnes, tantôt le siège d'une certaine irritation. Quand il en est ainsi, le trouble de prime abord local révèle, si on y regarde de près, des connexions avec un autre plus vaste, qui affecte la vie végétative (et ne s'arrête pas là, puisque l'hallucination ne prend naissance qu'avec le concours de toute l'écorce cérébrale). — Est-on tenté de voir dans le phénomène un délire plus ou moins limité ? On tombe bientôt sur des hallucinés « sains



d'esprit », et l'on est gêné en outre par les points de départ souvent tout somatiques du désordre (maladie viscérale, blessure, intoxication, etc.). Au demeurant, quand il se produit, le délire provient lui-même d'un déséquilibre plus fondamental, sur lequel nous reviendrons dans un instant. — Se tourne-t-on vers la motricité, qui intervient très vraisemblablement dans la projection du processus interne sur le milieu réel ? L'enquête est promptement entraînée vers la vie instinctive dont procèdent essentiellement nos mouvements. — Si encore toutes ces indications étaient exemptes d'équivoque ! Mais, pour sûre en son principe que soit chacune, elle n'en demeure pas moins conjecturale et indéterminée dans le détail des structures fonctionnelles ou anatomiques qu'elle laisse supposer. La synthèse des multiples éléments qu'il faut prendre en considération sera donc nécessairement hypothétique et provisoire, l'auteur ne se le dissimule pas (319, 325). N'empêche qu'une critique attentive, opérant par approximations successives, intrépides mais réfléchies, réussit à dégager de significatives lignes de faits, qui suggèrent des identifications ordonnatrices.

Voici en bref les assimilations que dictent au Dr Mourgue des vues très largement psychobiologiques. Les fonctions végétatives du corps touchent de très près à l'instinct puisqu'elles lui fournissent les impulsions et ressources énergétiques. Sous cet aspect, les deux ordres de choses n'en font qu'un. On remarquera ensuite que l'instinct ne peut obtenir de satisfaction *pleine et naturelle* que s'il tient compte du milieu où se déroulent nos actions, autrement dit, qu'avec l'aide et sous le contrôle constant de la « fonction du réel » (un peu sommairement réduite par l'auteur à l'orientation et à l'établissement de correctes relations causales). Tant que cette « fonction » — nous dirons la raison — reste ainsi maîtresse et guide, notre personnalité est cohérente et capable de contenter nos désirs dans la mesure où le permettent les conditions données. Mais si les forces normalement subalternes débordent la raison et l'asservissent, remplaçant les inférences justes par une « causalité agglutinée », toute irréfléchie et sujette aux illusions de l'envie ou du sentiment, la personnalité en est toujours atteinte et se *désintègre*. Or, cette unité suprême repose sur toute une hiérarchie de systématisations moins étendues. Il s'ensuit que, lorsqu'elle se désagrège, elle ne tombe pas en poussière, mais se fragmente « en briques », c'est-à-dire en un certain nombre d'agglomérés inférieurs, de date plus ou moins reculée dans l'histoire de l'individu (peut-être même de l'espèce, pensent d'aucuns). Des « complexes » anciens (sinon ancestraux) envahissent la conduite et la désadaptent par leur volonté de satisfaction inconditionnelle. Cette méconnaissance de la réalité ne permet plus guère que des joies de *substitution*. Trop avide, l'instinct abandonne en quelque sorte les proies accessibles pour leurs ombres et se condamne à des plaisirs imaginaires — que la survivance d'une « censure » dans la conscience individuelle peut encore déguiser et rendre plus « symboliques ». L'hal-

lucination est précisément une de ces compensations que s'accordent les besoins frustrés. C'est une chimère suscitée par la « fonction du plaisir » qui doit à cet égard être rapprochée du rêve. Mais sur ce point uniquement. En effet, chez le dormeur, la motricité est tout à fait réduite et soustraite aux principales sollicitations extérieures. Il s'ensuit qu'elle ne saurait produire cette projection *sur l'ambiance réelle*, qui est la caractéristique de l'hallucination. Voilà pourquoi celle-ci ne surgit que pendant la veille — tout au plus aux approches du sommeil, si la fonction du réel s'assoupit un peu plus tôt que la motricité. Tributaire de celle-ci comme la perception, l'hallucination s'apparente sous ce rapport à cette dernière. On n'en commet pas moins une erreur capitale en oubliant la différence : alors que dans la perception l'instinct se plie à la réalité et se borne à y choisir ce qui l'intéresse, dans l'hallucination il prétend régler le monde sur son envie et se crée donc, sous l'empire de vieilles expériences fortement teintées d'affectivité, des fantômes de ses propres inclinations.

Telle est dans ses grands traits la thèse du Dr Mourgue. On voit ce qu'elle emprunte — pour ne nommer que deux grands auteurs — à Bergson et à Freud afin de mieux interpréter nos connaissances les plus récentes en psychopathologie et biologie du système nerveux. Comment l'auteur met en place les matériaux, par quelles notions techniques il corrige la psychologie « académique », il faut renoncer à le montrer. Peut-être son exposé souffre-t-il de nous faire parcourir les étapes mêmes par lesquelles passa l'élaboration de la théorie. Autre chose est l'ordre de l'invention, autre chose celui de la démonstration. Mais si l'ouvrage est touffu, la faute en est surtout à l'énormité de la documentation, à la conscience avec laquelle elle suit toute argumentation plausible, à l'abondance des analogies partout signalées, à la complexité des relations ainsi établies, et dont beaucoup sont évidemment discutables. Il y a comme une inquiétude au fond de cette audacieuse systématisation. L'effort n'en est pas moins des plus intéressants, nous fait pénétrer plus au cœur du sujet que tous les travaux précédents, et permet non seulement de comprendre le phénomène d'une façon générale, mais encore de raccorder ingénieusement à la théorie des faits demeurés très obscurs jusqu'ici, pour n'en citer qu'un, la maropsie, micropsie ou dis-mégalopsie qui caractérise assez souvent l'hallucination (songer aux hallucinations « lilliputiennes »).

A. SPAIER.

Jacques LACAN. *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Thèse de Paris, 1932. Le François, éditeur, Paris, 1932, 1 vol. in-8° de 381 p., 50 frs.

Le titre annonce la thèse : la paranoïa est une maladie de la personnalité. Défini en termes si vagues, le but de ce livre paraîtrait assez vain et verbal. Toute la nouveauté du travail de Lacan vient de la

conception de la personnalité qui l'inaugure. La personnalité est d'abord définie non plus par des hypothèses (innéité, cénesthésie) ou des mécanismes (mémoire, développement libidineux, etc.), mais par des éléments concrets : 1<sup>o</sup> un certain ordre d'enchaînement des phénomènes qui commande et permet leur *compréhension* ; 2<sup>o</sup> un certain *idéal de soi* qui est la force d'organisation et de signification d'une personnalité donnée ; 3<sup>o</sup> un facteur plus proprement social qui est appelé la *tension des relations sociales* et qui se définit par la situation effective et éprouvée que le sujet occupe dans son groupe social. Une personnalité est une histoire vécue — un idéal de vie — une valeur sociale. C'est un tout qui s'exprime par une certaine finalité, une certaine « intentionnalité ».

La *psychogénèse* d'un symptôme est définie par ses relations avec la personnalité.

Après un excellent historique, la thèse se formule d'emblée avec précision : *les troubles qui constituent le délire paranoïaque peuvent-ils se déduire, et déduire seulement d'un développement, ou bien d'une modification de la personnalité ?*

La thèse soutenue est tout entière axée autour d'un cas clinique (le plus démonstratif peut-être, en tous cas le plus approfondi des 30 ou 40 cas étudiés) et c'est par l'analyse minutieuse de ce cas clinique que débute la contribution personnelle de l'auteur au débat qu'il a ouvert chez nous.

Nous n'hésitons pas à dire que l'étude clinique du cas « Aimée » est la partie la plus attachante de ce livre. La malade est peinte enfant dans un village, presque encore adolescente dans ses fonctions administratives, mariée à un homme qu'elle n'aime pas, mère malheureuse, autodidacte touchante dans sa solitude parisienne, tout cela constitue le fond et, si l'on veut, l'accompagnement du thème morbide qui s'inscrit et se développe dans cette courbe vitale, mais s'en détache. Le délire, en effet, à base d'interprétations, d'illusions de la mémoire, de sentiments et de croyances diverses, est apparu brusquement une première fois sous la forme d'un état aigu, il a évolué ensuite avec tous les attributs de la psychose paranoïaque jusqu'à sa sanction pratique : un attentat homicide. Ensuite, brusquement, il s'est écroulé. C'est l'analyse de cette « catharsis » spéciale qui a mené Lacan à voir dans tout le délire une construction d'hostilité et de mégalomanie, dont les raisons doivent être recherchées dans la structure même de la personnalité de la malade. L'analyse de cette personnalité fait alors appel aux données de la psychanalyse : homosexualité, mécanisme d'auto-punition, haine projetée sur une amie, sur la sœur aînée, sur un *type* de femmes qu'elle désirait être et que sa victime représente. Haine qui se libère en dernière analyse dans l'acte criminel et sa *punition*.

Une telle psychose représente-t-elle un « processus » organo-psychique ? Ici sont critiquées les théories, souvent simplistes, qui ont pu aller jusqu'à voir dans l'interprétation un simple phénomène physique. Les pages

que Lacan consacre à ce phénomène, à la « signification personnelle » des anciens auteurs sont dignes d'eux. Il rapproche ce phénomène de nombre d'autres sentiments morbides, phénomènes subtils sans doute, mais pas forcément, et forcément pas de nature mécanique. Les conditions organiques du développement de la psychose en ont peut-être été une condition nécessaire mais certainement pas suffisante.

*S'agit-il d'un développement de la personnalité ou d'une modification de la personnalité ?* La thèse du développement est la théorie classiquement reçue en France. Elle se heurte dans ce cas particulier à ce fait que chez la malade il y a eu un hiatus, une solution de continuité, entre son caractère antérieur et son délire, qu'il y a eu un hiatus encore plus sensible entre son délire et son état actuel de guérison pratique. Tout l'effort de l'auteur va consister maintenant à nous rendre compte de cette *modification*. Pour lui, cette modification dans l'équilibre énergétique de l'individu admet — jusqu'à les exiger — les explications freudiennes (dont il n'utilise d'ailleurs ni la technique, ni toutes les conceptions). On trouvera là des pages très intéressantes et bien documentées sur « l'énergétique freudienne », qui — sous la terminologie parfois « comique » et souvent rebutante — est d'une particulière importance pratique et théorique. Il faut y voir, en effet, une conception génétique — et non plus architectonique — du développement psychique. C'est ainsi que l'auteur se croit en droit de dégager de ces études un *type* clinique, la *paranoïa d'auto-punition*, dont le trait le plus important dans la pratique est d'être curable. Une longue analyse clinique, prophylactique et médico-légale de ce type termine le travail. Il y a dans ce passage des considérations très riches et très pénétrantes sur les délires et le rôle respectif, dans leur genèse, des situations réactionnelles typiques éprouvées par le sujet *dans sa vie* et des formes conceptuelles propres au délire.

En manière d'appendice, Lacan a tracé en quelques pages substantielles — trop substantielles — les principes de la méthode d'une science de la personnalité. Le problème des relations de la psychose et de la personnalité y est examiné et cette fois sous leur vrai jour : celui du déterminisme des phénomènes de la personnalité, c'est-à-dire de la psychogénèse. Ce déterminisme est un ordre de *compréhension* tel que tous les phénomènes de la personnalité sont liés par des relations qui nous sont humainement intelligibles. Et c'est dans des troubles compréhensibles que résident les troubles de la personnalité dont dépend la psychose. Celle-ci n'est donc ni le développement d'un caractère donné, ni le résultat direct de perturbations nerveuses, elle exprime dans l'ordre des phénomènes qui constituent la personnalité (événements vécus — idéal du moi — tension sociale), l'introduction d'un *événement nouveau*. Or, cet événement nouveau — même *conditionné physiologiquement* — n'a de signification (et par conséquent d'existence) que s'il est en continuité avec la personnalité, mais il n'a d'action modificatrice que s'il

est effectivement capable de modifier la personnalité, c'est-à-dire s'il est lui-même compréhensible et significatif, s'il procède de quelqu'un des éléments de la personnalité. C'est pourquoi ce sont les modifications dans les relations de compréhension, c'est-à-dire les événements psychiques, les réactions totales du comportement au cours de la vie, qui entraînent des perturbations dans l'ensemble de la personnalité. Le mécanisme narcissique, le comportement narcissique sont mis au premier plan, car ils sont susceptibles de commander quelques rapports nouveaux avec la réalité. De même Kretschmer a montré qu'un mode de caractère « sensitif » s'organise en fonction même de la structure de la personnalité de l'individu, c'est-à-dire de l'ensemble de ses réactions vitales. Les traumatismes déterminants et les tendances concrètes de la personnalité constituent donc un système d'équilibre qui a ses lois propres, ses variations : c'est cet équilibre qui est perturbé dans les troubles de la personnalité. Ce trouble ne peut s'exprimer dans le cas particulier que par une idée compréhensible ou plus exactement un comportement total : *la punition*. C'est la clé de la psychose.

L'intérêt considérable qui s'attache à un tel ouvrage vient de la position originale qui est dévolue à la psychiatrie entre la neurologie et la psychologie. Sa méthode et sa matière y sont définies comme la démarche propre et l'objet d'une science des troubles de la personnalité, dont les conditions peuvent être biologiques, mais dont les aspects symptomatiques admettent toujours des relations de compréhension avec l'ensemble de la personnalité.

Dr Henri Ey.

Maurice PRADINES. *Philosophie de la Sensation*. Tome I. *Le problème de la sensation*. Gr. in-8°, 280 p., 1928, 30 fr. ; — Tome II. *La sensibilité élémentaire*. Gr. in-8°, 177 p., 1932, 20 fr. — Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg (Fascicules 42 et 61). Paris. Les Belles-Lettres.

La sensation est un des faits les plus discutés de la philosophie moderne. Elle oppose l'empirisme et le rationalisme. Tandis que les écoles empiristes de toutes nuances s'y appuyaient et se servaient de la sensation comme de l'argument le plus décisif contre les constructions et les raisonnements de leurs adversaires — l'existence même de la sensation semblant devoir, dès l'abord, faire échec à tout effort des rationalistes — ceux-ci à leur tour ne cessaient point d'éprouver un certain embarras vis-à-vis de ce fait. Ou ils négligeaient tout à fait la sensation, comme c'est le cas avec le néo-kantisme allemand, ou ils ne pouvaient voir dans les données sensorielles que de purs matériaux bruts, dénués de tout sens, et que l'esprit est appelé à grouper, à constituer, à animer, leur prêtant, à force de les ordonner et de les combiner, un sens et une signification objective, — attitude que l'on retrouve encore dans certaines doctrines de Husserl relatives à la séparation de la *ελλην* et de la *μορφή*. Or,

ce qui constitue le principe commun du rationalisme et de l'empirisme, ce qui fonde la discussion entre les tenants de ces doctrines, c'est la conviction que sensation et intelligence appartiennent à deux ordres, dont l'un est étranger et même réfractaire à l'autre. Ce principe, qui a trouvé son expression classique dans la doctrine de Kant sur les deux sources, indispensables toutes les deux, de notre connaissance, se retrouve dans toutes les discussions entre empiristes et rationalistes et les domine.

C'est à ce principe de l'hétérogénéité essentielle et foncière de la sensation et de la raison que s'attaque M. Pradines. Se plaçant à un point de vue rationaliste qui rappelle en un certain sens celui de Leibniz, M. Pradines cherche à découvrir l'esprit en œuvre dans tous les domaines de la sensibilité, même dans ceux qui paraissent être les plus primitifs et qui semblent s'éloigner le plus de tout effort et de toute activité de l'intelligence. Celle-ci n'apparaît plus comme provenant d'une région tout à fait étrangère à celle de la sensation et qui ne pourrait faire que s'y surajouter ou se projeter en elle. La raison se trouve plutôt au fond même de la sensibilité, de sorte que celle-ci est toujours, et de par sa propre nature, plus qu'impression pure. En vertu de cette pénétration primitive de la raison dans le domaine sensoriel, la sensation n'est pas tout à fait dénuée de signification. Elle renvoie, au contraire, à quelque chose qui n'est pas elle ; elle ne se borne pas à n'être qu'un état vécu, un état subjectif ; elle se rapporte au monde objectif et a par elle-même une certaine objectivité. Mais M. Pradines ne fait pas, à la manière leibnizienne, absorber la sensation par la raison. « Le projet de Leibniz était de retrouver quelque raison au fond de la sensibilité », mais « tandis que Leibniz ne voyait dans la sensibilité qu'une représentation de raison obscurcie, c'est en découvrant au fond de la sensibilité quelque chose qui n'est plus représentation » que l'auteur a cru « y retrouver la raison ». La dualité de la sensibilité et de l'intelligence, qui équivaldrait, d'après l'auteur, à une opposition entre passivité et activité, n'est donc pas supprimée. Elle se retrouve à l'intérieur des données sensorielles, et c'est sur ce terrain qu'il faut la discuter.

Dans des analyses détaillées et fines, M. Pradines examine les problèmes qui se posent d'un tel point de vue. Son ouvrage renferme des critiques nombreuses et remarquables des théories antérieures. On regrettera, peut-être, qu'il n'ait pas fait porter la discussion sur les doctrines des écoles de Brentano et de Husserl, dont les tendances générales ne sont pas éloignées des siennes.

Le premier volume est consacré aux problèmes généraux de la sensation. Le premier livre traite de la qualité ; le problème physiologique de l'énergie spécifique des nerfs y est abordé. Le deuxième livre a pour objet les théories nativistes et génétistes de l'espace et de la perception extérieure. Le temps et la mémoire perceptive forment le sujet du troisième livre. Dans le deuxième volume, il est question de la sensibilité élémentaire, c'est-à-dire des sens du besoin : le goût, l'odorat, et le plai-

sir. Des recherches sur les sens de la défense et les sens supérieurs doivent suivre.

Nous nous bornons ici à ces quelques indications tout à fait provisoires. Nous espérons qu'elles feront sentir tout l'intérêt de ces livres au point de vue psychologique et, avant tout, philosophique. Nous nous réservons, du reste, de revenir sur cet important travail dans une étude critique plus détaillée et plus approfondie.

Aron GURWITSCH.

### ÉPISTÉMOLOGIE

Antonio MAYMONE. *Critica dei concetti dinamici*. 8°, p. 314, Ando, Palermo, 1932, 22 liras.

Ce livre est longuement médité. Il se présente comme une étude critique de concepts particuliers, mais il a un but philosophique plus général : pour M. Maymone, la Physique n'est pas seulement une science entre les sciences, elle est la science fondamentale qui fournit le modèle de la connaissance scientifique (p. 16). L'examen des principes physiques doit donc donner une occasion de lutter contre les tendances anti-rationalistes et anti-intellectualistes de certaines doctrines. M. Maymone montre en particulier ce qu'il y a de rapide dans les critiques bergsoniennes relatives au temps du physicien (p. 250). La Physique ne spatialisait par le temps comme le croit Bergson, elle le *cinétise*, c'est-à-dire qu'elle le réfère au mouvement (p. 255), dont le temps est inséparable, comme l'a vu Aristote. M. Maymone critique également le formalisme soit mathématique, soit logique (p. 23) qui ne saurait donner la connaissance réelle et pleine. Dans cette voie, il aboutit donc encore à une épistémologie plus dense qui lui paraît marquer le déclin du mouvement néo-idéaliste né il y a une trentaine d'années. Pour ce mouvement, M. Maymone est sévère. Il le voit se dissoudre dans des philosophies esthétiques, mystiques, sceptiques, voire dans l'occultisme.

C'est le concept de *force* qui donne le centre d'intérêt du livre et qui fournit le principe de classification. Après un chapitre sur les origines de la notion de force, les vues philosophiques sont groupées autour de trois grandes thèses : la force comme substance, — la force comme cause, — la force comme fonction mathématique. On trouvera là de nombreuses remarques philosophiques intéressantes, appuyées sur une érudition de bon aloi. Parfois cependant le concept de *force* n'est pas suffisamment précisé. On dit *force* où l'on devrait dire *énergie* (p. 100, 104). Mais comme M. Maymone se sert de textes qui, dans une même page, sont pris dans des siècles différents, il est bien obligé de laisser à ces textes le vague de certains termes. D'où la confusion que nous cri-

tiquons. Pour peu qu'on soit au courant de l'évolution sémantique des termes scientifiques, la pensée de M. Maymone apparaît claire et elle a toujours une grande sûreté métaphysique.

Le livre se termine sur un chapitre très curieux où M. Maymone expose ses vues personnelles. Revenant sur une étude des caractères alternativement virtuels et actuels de la succession et rapprochant les relations temporelles et les relations rationnelles, il entrevoit une relation métaphysique particulière qu'il appelle la relation *chronotactique*. Dans cette relation, les moments de la succession ne sont plus simplement distincts. Ils ont plus qu'un ordre ; ils forment une totalité. C'est cette totalité qui consacre le caractère chronotactique. Ici, M. Maymone, avec la prudence métaphysique qui ne l'abandonne jamais, note le caractère relatif et non absolu de la synthèse chronotactique qui est une « formation mentale » (p. 282). Ces vues personnelles sont rattachées avec ingéniosité au problème de la *force*. La pensée chronotactique en supposant une contraction des moments successifs en une certaine unité et une dispersion de cette unité à travers les moments successifs pourrait peut-être éclaircir la dialectique inhérente à certaines formes énergétiques et vitales. M. Maymone évoque le ressort tendu qui tend à se détendre et le germe qui tient resserré l'arbre entier prêt à naître (p. 284). Sans doute de telles vues ont besoin d'être encore approfondies ; mais elles ont dès maintenant une valeur indéniable. Elles doivent fournir des schèmes nouveaux dont a tant besoin cette *science du temps* qui reste encore élémentaire et imprécise.

Du point de vue métaphysique comme du point de vue épistémologique, la Critique des concepts dynamiques de M. Maymone se révèle suggestive et féconde. Le livre pourvu d'un index et d'une table des matières explicite est facile à consulter. Il rendra des services et fera penser.

Gaston BACHELARD.

Marcel BOLL. *Qu'est-ce que le hasard ? l'énergie ? etc.* Paris, Larousse, 1931, 1 vol. in-12 de 232 p., 15 frs.

Nous avons eu l'agréable surprise de retrouver tout au début de cet ouvrage (p. 10 et 11) — et d'ailleurs flatteusement présentées à titre de vérités devenues courantes — la distinction des nombres « comptable » et « métrique » ainsi que la définition de la quantité : « Qualité mesurée » et rien d'autre. Sans doute, le plaisir eût été plus vif si M. Boll avait indiqué à quel livre sont empruntées ces notions, puisque la seconde en est la thèse essentielle et la première un argument<sup>1</sup>. Mais on ne peut tout avoir, et le hasard nous a d'ailleurs appris — « qu'est-ce que le hasard ? » — que d'autres auteurs ont éprouvé le même étonne-

1. *La Pensée et la Quantité*, Paris, Alcan, 1927. M. Boll en a rendu compte favorablement en son temps dans le *Mercure de France*.

ment « ambivalent »... C'est en tous cas une preuve de plus — s'il en fallait — que M. Boll n'est pas seulement un physicien de métier, mais aussi un penseur d'une information philosophique très étendue. Il nous a donné là un ouvrage de vulgarisation à la fois sûr et fort bien fait, dont non seulement le grand public cultivé, mais encore les étudiants tireront beaucoup de profit. Bien des questions profondément renouvelées par la recherche contemporaine y sont mises sans trahison à la portée de tous. Un manuel de ce genre nous manquait et celui-ci facilitera grandement la tâche encyclopédique des candidats à la licence ou à l'agrégation de philosophie.

A. SPATER.

A. EDDINGTON. *The Expanding Universe*. Cambridge (University Press), 1933. x + 128 pages, 12°. Prix : 3/6.

J. JEANS. *The New Background of Science*. Cambridge (University Press), 1933. viii + 303 pages, 12°. Prix : 7/6.

H. WEYL. *The Open World. Three lectures on the metaphysical implications of science*. (The Terry Lectures), New Haven (Yale University Press), 1932. 84 pages, 12°. Prix : 9/—.

Nous nous sommes permis de réunir ces trois livres parce qu'ils présentent réellement une certaine unité. Ce sont à peu près les mêmes problèmes qui y sont traités, et malgré quelques différences — qui nous paraissent être plus ou moins secondaires, — l'attitude des auteurs vis-à-vis de leurs sujets est aussi, au fond, la même. Ainsi ces trois livres se complètent-ils sans se contredire en fait. Mais nous ne voulons pas dire par là que la lecture de l'un de ces livres puisse dispenser de la lecture des deux autres.

Au contraire, nous pensons que c'est seulement en lisant tous les écrits de ce genre, — et, en première ligne, les écrits de MM. Eddington, Jeans et Weyl, — que l'on peut se faire une certaine idée de la *Weltanschauung* qui semble se former actuellement dans l'esprit des savants qui méditent sur le développement récent de la Physique, c'est-à-dire sur les théories de la Relativité et des Quanta.

Il est très symptomatique que beaucoup parmi les physiciens qui ont activement collaboré au développement de ces théories physiques se soient vu obligés d'étudier leurs conséquences et leurs prémisses philosophiques. Nous pensons, en effet, que la renaissance de l'intérêt philosophique chez les physiciens modernes n'est pas due au hasard, mais que c'est là une conséquence naturelle du caractère même de ces théories. La théorie de la Relativité achève l'édifice de la physique classique ; elle est l'aboutissement de l'évolution — longue de plus de trois siècles — de la physique fondée sur les principes de continuité et de la loi causale exacte. La théorie des Quanta — qui est une physique du dis-

continu et des lois statistiques — est une théorie révolutionnaire, qui semble inaugurer une période nouvelle de l'évolution de la physique. Il est donc tout naturel que ces théories — que l'on cherche actuellement à réconcilier pour sauvegarder ainsi la continuité de l'évolution scientifique — sollicitent la pensée philosophique. La question du rapport entre les principes de la physique classique, que l'on peut étudier maintenant dans leurs conséquences dernières, dites relativistes, et les principes de la physique nouvelle, que l'on entrevoit déjà à travers les théories de l'atomistique quantique, pose à nouveau le problème philosophique : quel est l'objet propre de la physique ? c'est-à-dire le problème de la description phénoménologique et de l'analyse ontologique de la région de l'être étudiée par cette science. Et il faut dire que le caractère même des théories physiques nouvelles est tel que ce problème semble actuellement être infiniment plus près de recevoir une solution qu'il y a vingt-cinq ans. Mais si les théories physiques modernes facilitent, sans aucun doute, la solution de certains problèmes philosophiques relatifs à cette science, il ne faut tout de même pas oublier que les questions étudiées par le physicien en tant que physicien diffèrent essentiellement des questions que se pose la philosophie proprement dite. La physique est un phénomène qui doit faire l'objet d'une étude philosophique, et l'analyse des théories physiques peut même parfois faciliter la solution de problèmes spécifiquement philosophiques (notamment des problèmes de l'ontologie de la nature) ; mais il n'en reste pas moins vrai que les théories physiques en tant que telles n'ont rien à voir avec la philosophie. L'*intention* de la physique étant essentiellement différente de l'*intention* de la philosophie, nous ne sommes nullement autorisés à vouloir *remplacer* l'une de ces sciences par l'autre. Les savants auraient tort de l'oublier. Par exemple — et quoi qu'on en dise — la théorie relativiste de l'espace-temps, ou le principe quantique de l'indéterminisme, n'ont rien à voir avec les problèmes *philosophiques* de l'espace, du temps et de la liberté. Il suit de là que la connaissance approfondie des progrès réalisés par la physique est une condition peut-être nécessaire, mais nullement suffisante de l'accomplissement d'un progrès dans la philosophie. Et c'est ainsi que la valeur de l'œuvre « philosophique » de certains grands physiciens curieux de philosophie peut être absolument incommensurable à la valeur de leur œuvre proprement scientifique. L'exemple d'un Newton et d'un Einstein suffit à le prouver. Et si la pensée de MM. Eddington, Jeans et Weyl témoigne d'une certaine culture philosophique, il faut dire aussi qu'elle n'est pas absolument libre de cette naïveté philosophique, qui caractérise généralement les spéculations des physiciens « philosophes ». Il est en tout cas évident que lorsque M. Weyl par exemple, parle de Dieu ou rejette la conception finitiste de l'homme, ce n'est pas en tant que mathématicien ou physicien qu'il le fait ; ce ne sont donc pas les théories mathématiques et physiques qui peuvent en ce cas lui servir de réponse aux questions

qu'il se pose ou de preuve des solutions qu'il propose : il émet là des opinions philosophiques, et c'est uniquement en tant que telles qu'elles doivent être discutées et jugées.

Faute de place, nous ne pouvons pas examiner dans le détail les idées contenues dans les présentes publications, et une discussion sommaire serait dénuée d'intérêt. Nous aurions pu donner un résumé objectif du contenu, mais la chose nous paraît inutile, étant donné que ces livres sont de ceux qui doivent être lus en entier. Il est tout aussi inutile de recommander ces livres aux lecteurs, les noms des auteurs étant la meilleure recommandation possible. Nous dirons simplement qu'à notre avis ces écrits, où sont discutés les principes premiers et les conséquences dernières des théories physiques les plus récentes, doivent être lus non pas seulement par ceux qui s'intéressent à la science et à la philosophie des sciences, mais encore par ceux qui s'intéressent à la philosophie en général. Ouvrages de vulgarisation, ces livres peuvent être lus même par ceux qui ne disposent pas de connaissances mathématiques et physiques spéciales.

A. KOJEVNIKOFF.

## MORALE

Hans REINER. *Der Grund der sittlichen Bindung und das sittliche Gute*. Halle/S., Niemeyer, 1932, in-8° de 31 p., RM. 1,20.

Bref et brillant spécimen de ce que les phénoménologistes nomment « l'éthique matérielle des valeurs », ensemble de recherches généralement circonscrites, traitées dans une manière concrète et subtile, à la fois impressionniste et dialectique, très proche par certains côtés de celle de Fr. Rauh, bien que d'ordinaire plus dogmatique et aventureuse. Le représentant le plus connu, le plus intuitif, le plus inspiré en est Scheler. Ici il s'agit d'une originale reprise de l'impératif kantien, en dehors de tout formalisme transcendantal et, par exception, sans visées métaphysiques.

Partons du simple *vouloir* éthologique. On appelle *bien* et, depuis Nietzsche, *valeur* tout ce qui peut devenir l'objet de ce vouloir, qu'il soit résolution active ou se borne à approuver le comportement d'autrui. Pareille prise de position n'est pas, en dépit de ce qu'on croit communément, le résultat d'une délibération, une libre décision, mais surgit en nous d'elle-même. Sans que nous ayons à nous y résoudre, spontanément, nous approuvons les « bonnes actions » auxquelles nous pouvons assister, spontanément elles nous réjouissent. C'est dire que les valeurs sont « objectives », en ce sens qu'elles se présentent à nous comme distinctes de nous. Il ne s'ensuit nullement qu'il y ait à les tenir

pour *universelles en soi* et encore moins pour *métaphysiquement valables*. C'est uniquement la position par nous prise à leur égard qui leur confère le « devoir-être » (*Sein-Sollen*). C'est nous qui voulons qu'elles soient, nous qui déclarons en quelque sorte à la bravoure, à l'honnêteté, à la bonté, etc. : « Soyez, vous devez être (*sollt sein*) ». Un « deuxième moment du devoir-être » distingue ensuite les valeurs morales parmi toutes les autres. En présence d'une valeur esthétique, par exemple, nous ne songeons pas à demander à quiconque de la réaliser. S'agit-il au contraire d'une valeur morale, tout autre homme nous semble en état d'entrer de lui-même dans nos vues, de consentir de son propre mouvement à notre volonté qu'elle soit ; et, dès lors, le devoir-être éthique *exige* ou, tout au moins, *souhaite* quelque chose d'autrui. Non pas qu'une telle exigence comprenne la moindre force de *contrainte morale*. C'est le mérite du positivisme éthique de nous l'avoir montré. Sans doute, ce positivisme envisage essentiellement la relation converse de celle qui nous occupe : il prend pour base de ses développements ce que *les autres* demandent à chacun, plus exactement ce que *la société* attend de lui. Mais la doctrine nie à juste titre qu'il s'ensuive une « obligation » proprement dite. Et il en est évidemment de même de mes propres exigences à l'égard d'autrui.

Toutefois, le fait que le devoir-être m'induit à attendre d'autrui quelque chose entraîne *pour moi* de graves conséquences. En voulant que la justice soit, je lui reconnais une valeur supérieure aux avantages que je puis me procurer en pratiquant l'injustice. Si néanmoins j'agis injustement, *j'aurai honte de moi-même* et sentirai directement dans cette honte que ma conduite me prive de la *dignité humaine* qui nous distingue des bêtes ; je sentirai qu'en devenant infidèle à la valeur qui s'est imposée à moi et que je veux, je menace de l'anéantir. Et (bien que non seulement le positivisme, mais encore toute l'éthique matérielle des valeurs n'aient pas su le découvrir) c'est justement ce *sentiment qui achève de fonder l'obligation morale, le devoir*.

Assurément, comme toute valeur, même la dignité de l'homme et sa fidélité à son vouloir n'ont que « l'objectivité » plus haut définie, c'est-à-dire manquent entièrement d'objectivité absolue ou métaphysique. Il n'en reste pas moins que si j'abandonne mes devoirs, je m'interdis *de vivre* dans le monde des valeurs par moi spontanément adoptées, je m'exclus de ce monde. De là vient la force particulière de l'obligation, la *contrainte* qu'exerce sur moi le devoir, contrainte issue de ma propre volonté, et qui n'a donc rien de commun avec la pression sociale. Or, *c'est un fait* que cette contrainte intérieure existe chez tout homme, au moins à un certain degré. Ainsi l'obligation est *universelle en fait*. Autrement dit, l'impératif kantien demeure une réalité. Car « agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours être le principe d'une législation universelle » ne signifie rien de plus que « reste fidèle dans tes actions à ce que ton vouloir s'attache à voir universellement réalisé ».



N'empêche que plusieurs rectifications sont nécessaires. D'abord — et M. Reiner a profondément raison de le faire remarquer — cet attachement de la volonté est une sorte d'amour. *Le devoir ne se constitue donc que sur la base de l'amour*. En outre, l'obligation implique la connaissance d'au moins certaines valeurs morales. Supposant cette connaissance et cet amour, l'obligation ne saurait être un impératif *inconditionnel, absolu ou catégorique*. Ne sont inconditionnelles que les valeurs qui s'imposent à nous ainsi que notre vouloir qui les épouse.

On voit ce qu'il y a de vigoureux et de pénétrant dans cette manière de traiter les problèmes. On voit aussi que ce qui la caractérise est, d'une part, la volonté systématique d'aller directement à ce qui est concret et vivant dans le sentiment moral, puis la subtilité dialectique avec laquelle sont développées ces « intuitions immédiates », enfin, le refus — car, sans nul doute, il y a là un parti pris — de remonter tant à la genèse et l'élaboration des valeurs qui « s'imposent » à nous, qu'aux facteurs instinctifs, conceptuels et sociaux sur lesquels repose la détermination décisive du vouloir éthique. Les deux premières caractéristiques rendent compte de ce que la phénoménologie éthique peut avoir de vivifiant, la dernière montre ses dangers. Cet impressionnisme philosophique est moins une méthode qu'un procédé. Nous reconnaissons volontiers qu'il peut donner lieu à des contributions d'un puissant intérêt ; nous ne pouvons cependant nous en dissimuler les insuffisances grossières d'arbitraire.

A. SPATER.

Robert JUNOD. *Frédéric Rauh. Essai de biographie intellectuelle*. Genève, A. Julien, 1932, 1 vol. in-8° de 240 p., sans indication de prix.

L'œuvre de Rauh n'eut pas autant d'éclat, elle toucha moins d'esprits que le sociologisme moral et les métaphysiques intuitionniste, dialectique ou épistémologique dont elle fut contemporaine. Elle ne souleva ni les critiques, ni l'admiration dont Durkheim, Lévy-Bruhl, Bergson, Hamelin, Brunschvicg ont été l'objet. Le grand public l'ignore et les philosophes n'en ont guère retenu qu'un livre, *l'Expérience morale*. Mais nous nous apercevons aujourd'hui que cette pensée demeure vivante et singulièrement proche de nos préoccupations actuelles, qu'elle préfigure sur quelques points le néo-intuitionnisme d'Oxford, dont M. John Laird a exposé les thèses à nos lecteurs, pressent dans une certaine mesure l'ontologie de l'inquiétude et du sentiment, qui suscite aujourd'hui tant d'intérêt, enfin touche juste quant à la nature de la moralité. Loin de décroître, l'action de Rauh semble donc destinée à s'amplifier, et le livre de M. Junod vient à son heure.

Dans sa thèse principale pour le Doctorat ès Lettres, *l'Essai sur le Fondement métaphysique de la morale* (Paris, Alcan, 1890), Rauh fit preuve de fougue métaphysique. Pour lui, pensée logique et morale ne font qu'un, l'action de penser procédant toujours de « l'inquiétude de la

vérité », et la moralité étant essentiellement un effort de rationalisation. La philosophie contemplative est dénuée d'objet ; c'est inutilement qu'elle cherche la vérité hors de nous, car « c'est le cœur qui est au principe de notre individualité », c'est par lui encore que nous sommes unis au monde, la moralité est « dans le sens des choses », et la nature entière, quand on sait la déchiffrer, est une figure de la moralité. Le constant effort de la raison pratique est, en somme, la seule réalité qu'on puisse appréhender, et Rauh en vient à soutenir le « caractère absolu de la pensée morale ». Ardentes affirmations où le jugement d'existence ne se sépare pas du jugement de valeur.

L'originalité de cette ontologie est qu'elle esquisse déjà ce que son auteur devait appeler son « empirisme radical ». Dès l'abord, Rauh tient l'incessante expérience de la pensée active pour la seule réalité qui nous soit accessible. Et bien que, plus tard, il n'ait plus voulu entendre parler de sa thèse, elle contenait en germe toutes ses convictions ultérieures. On le sent prêt à proclamer, comme il le fit bientôt, après s'être un peu familiarisé avec les méthodes de la science, que les vérités scientifiques sont faites uniquement pour servir la prévision, partant tenues de s'assouplir, de se renouveler continuellement pour mieux épouser les faits. Rien de définitif dans la science, si ce n'est l'enquête et la vérification expérimentale. Bien comprise, la pensée scientifique n'est donc que la pensée tout court, car une pensée qui ne s'applique pas au réel n'est pas une pensée : incapable de se suffire, la pensée ne se réalise que dans les choses. Il s'ensuit, selon la forte formule en laquelle M. Junod résume l'argumentation de Rauh, que « la philosophie, c'est la science expérimentale, ou ce n'est rien du tout », puisqu'il n'existe pas de savoir qui ne soit soumis à l'épreuve de l'expérience.

Ainsi se prépare ce que Rauh conçut de plus neuf, de plus profond, de plus juste, la doctrine de « l'expérience morale ». La proposition fondamentale en est sans doute que jamais on ne peut connaître en une fois ce que l'on doit faire ou croire. En effet, il n'y a pas d'homme moral sans un milieu qui, même rudimentaire, est complexe et, si stable qu'il paraisse, en perpétuel devenir. Ce milieu pose nécessairement des problèmes inattendus, qui forment la *matière morale*. Matière en grande partie sociale, Rauh le reconnaît parfaitement, mais non pas exclusivement telle, car elle concerne aussi bien l'attitude de l'individu à l'égard du vrai, du beau et de soi-même. Cette matière appelle la *réflexion morale* ou recherche de « l'honnête homme », qui se renseigne aussi complètement que possible, puis juge et décide, en son âme et conscience, de par sa libre initiative, sous sa propre responsabilité, même quand il intervient au nom de la chose publique. C'est seulement par cette réflexion (qui rationalise, qui informe la matière donnée) que se constitue l'expérience morale. Celle-ci est « l'expérience d'un idéal », en d'autres termes, elle est impérative, elle forme le devoir. Son origine même montre donc que le devoir ne saurait être universel et immuable.



Bien au contraire, il ne s'étend jamais au delà d'un certain domaine et d'un certain moment<sup>1</sup>. Sans doute, les croyances ont une tendance naturelle à l'expansion. Mais cette généralisation demeure toujours restreinte, et ses limites sont déterminées en fin de compte par les épreuves auxquelles ces croyances résistent ou ne résistent pas. Relativisme intégral. Au lieu de fuir dans une atmosphère imaginaire, dit Rauh, respirons chaque vérité.

Certes, sur bien des points, en métaphysique notamment, la pensée de Rauh est obscure, diffuse, mal coordonnée. M. Junod ne le cache pas. Peut-être même en a-t-il trop le sentiment, car il lui arrive d'interrompre son exposé de critiques qui troublent le lecteur, surtout quand il ne voit pas à quelle doctrine d'ensemble elles se rattachent, ce qui est habituellement le cas.

Un autre défaut du livre est que, sacrifiant trop au principe, excellent en soi, de suivre moins la lettre que l'esprit de Rauh, M. Junod ne prend pas toujours soin d'accorder rigoureusement les termes de son commentaire aux citations faites à l'appui, et parfois les textes vraiment topiques ne sont donnés que bien plus tard, par hasard, à propos d'autre chose. Des notes mieux classées avant la rédaction eussent facilement évité ces à peu près. Et les négligences ne s'arrêtent pas là ; des erreurs de pagination n'ont pas été corrigées, il y a des fautes d'impression assez nombreuses et au moins une faute d'orthographe (dévôt plusieurs fois répété) ; enfin les indications bibliographiques sont un peu sommaires et d'utiles conventions typographiques ne sont pas respectées.

N'empêche que M. Junod nous permet de bien suivre le développement de la pensée rauhienne en son milieu et dans son temps, en précisant avec beaucoup de finesse les différences qui la séparent des théories de Durkheim, de Lévy-Bruhl, de Bergson, de Lachelier et d'Hamelin.

A. SPAIER.

Paul ARCHAMBAULT. *Témoins du Spirituel* (24<sup>e</sup> Cahier de la Nouvelle Journée). Paris, Bloud et Gay, sans date.

Cahier consacré à Alain Fournier, Arland, Schlumberger, Ch. du Bos, Gabriel Marcel (pourquoi son nom est-il omis sur la couverture ?) et Mauriac. Ces « témoins du spirituel », bien que l'auteur s'en défende

1. Cf. dans l'exposé de M. LAIRD (*Recherches Philosophiques*, I, 242, ss.) la thèse si vigoureuse de M. Ross : pourquoi donc nos devoirs ne se répartiraient-ils pas en classes distinctes et indépendantes ? Puisqu'un enfant a envers ses parents des devoirs qu'il n'a envers personne d'autre, comment méconnaîtrait-on leur caractère « particulier » ? De même M. Joseph, bien qu'opposé en principe aux vues de MM. Ross et Prichard, se trouve amené à faire une observation analogue : un homme peut sentir clairement qu'il doit avouer à un ami telle ou telle chose, sans chercher à se convaincre soi-même, ni à convaincre personne d'autre, qu'il reconnaît un devoir universel de confesser toutes ses fautes. Il accepte une obligation spéciale sans se soumettre à quelque autre principe moral d'ordre général, qui peut y être impliqué, ou sans reconnaître nécessairement un tel principe (*loc. cit.*, 248).

(p. 6) sont ramenés — d'assez loin — à Maurice Blondel, comme une école supposée : ne serait-il pas plus juste d'en faire, parallèlement à Maurice Blondel, des disciples de l'église catholique ?

Les talents assez divers de ces six écrivains sont joliment et individuellement caractérisés. Lorsque J. Schlumberger et Ch. du Bos sont en scène, André Gide rôde dans les coulisses. L'article sur Gabriel Marcel, écrit en 1933, se recommande pour son information philosophique autant que pour sa pureté littéraire ; un rapprochement suggestif avec le P. Laberthonnière (p. 173) ; un autre, plus curieux encore, avec Maine de Biran (p. 172).

En appendice, brèves études sur Meyerson, Paul Valéry ; une bonne enquête sociologique sur « les trois fascismes » ; une lettre de Maurice Blondel.

Michel SOURIAU.

Eugène DUPRÉEL. *Traité de Morale*. Bruxelles, Éditions de la Revue de l'Université, 1932. 2 vol. grand in-8°. Tome I, p. 1-IX et 1-351 ; tome II, p. 353-705.

C'est une audacieuse entreprise que d'écrire un traité de morale ; c'est une grande responsabilité lorsque le dosage de ses qualités le voue, dans son pays et ailleurs, à une vaste diffusion pédagogique. Telle pourrait bien être la destinée de l'ouvrage de M. Dupréel. Il la mérite pour sa rare finesse, pour l'intimité de son contact avec maint problème de la pratique. L'antinomie de la morale livresque et des situations concrètes s'y réduit au minimum. Ou plutôt, nous y reviendrons, elle s'incarne en celle de la partie historique de l'ouvrage et des parties dogmatiques. La physionomie générale du traité, que nous avons quelque peine à dissocier de la subtile autorité de son auteur, et de notre sympathie personnelle envers lui, est celle d'une sociologie pénétrante et mesurée. Il ne s'y agit de déifier, ni la personne, ni la société ; plutôt, d'associer les personnes, à la façon de Tarde (cf. p. 327) et dans l'esprit de Renouvier (p. 286, 333 et suiv., 380 et suiv.). Si l'auteur voit dans la société une synthèse de rapports inter-individuels, dans la soumission même au corps social une initiative individuelle (p. 326), il est extraordinairement habile à nous convaincre qu'inversement la personne est le produit d'une « technique sociale » ; et, à la différence de Durkheim, il nous montre précisément en quoi consiste cette technique (p. 532 et suiv.). Au total, il voudrait en finir avec la fastidieuse opposition de l'individu à la société.

Ce dessein s'accomplit dans les deux dernières parties de l'ouvrage. Notre approbation, notre admiration même à leur égard nous gêne pour exprimer nos réserves sur la première. Celle-ci, qui comprend presque tout le premier volume, est une histoire des théories morales, et il apparaît dans la suite que cet aspect théorique a peu d'importance ; une histoire des écoles et des raisonnements, et il apparaît dans la suite que les personnes et les inspirations (cf. p. 666) sont seules à compter. Socrate,

pour des raisons particulières à l'auteur, est volatilisé (p. 20), la naissance du Christianisme est franchie d'un bond (p. 39) ; mais plus loin l'auteur condamne la conscience sociale selon Durkheim au nom des personnes de Socrate et de Jésus (p. 414), et le Christianisme lui fournit (p. 381, p. 598-600) la solution de maint problème. — D'autre part, la critique se combine à l'histoire, un peu comme chez M. Brunschvicg, mais de telle sorte que les écoles se trouvent écartelées entre les expositions, les critiques, et les redoublements des critiques. Et pourtant, quant au contenu, quant à la richesse de certains de ces exposés, de certaines réfutations, comme celle des « aventures de l'esprit sociologique », que de remarques justes, nécessaires ! Mentionnerons-nous cette observation (p. 247) que la vue immédiate de l'organisation sociale a suggéré analogiquement les principes mêmes de la biologie, et que donc les tentatives pour expliquer la sociologie par la biologie impliquent une absurdité ? Ayant nous-même exposé cette hypothèse il y a quelques années dans la *Revue des Cours et Conférences* (*Causalité et Finalité sociales*, année 1929, p. 755-756), nous aurions mauvaise grâce à ne pas nous réjouir de ce surcroît d'autorité que lui confère M. Dupréel, comme lui-même, qui excuse si spirituellement l'amour-propre (p. 346), ne saurait se fâcher de notre revendication de priorité.

Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons croire que soit irréalisable une véritable et simple histoire de la morale : une histoire des intuitions morales authentiques, de celles qui ont agi sur l'humanité, et que dessèchent, en les justifiant, les rédactions scolastiques. Elle commencerait bien avant l'âge classique grec, avant le VIII<sup>e</sup>, peut-être même avant le XV<sup>e</sup> siècle, mais se terminerait dès que la surabondance de la littérature morale et l'organisation intégrale des nations civilisées ont bouché les fissures de la liberté, bloqué les possibilités de rénovation inspirée : et ce moment précède de beaucoup le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècles, dont M. Dupréel fait les deux grandes périodes de la morale livresque.

Et maintenant il nous est aisé de louer sans réserve les chapitres, dirons-nous dogmatiques ? du traité de M. Dupréel. Chose paradoxale, le sentiment de l'histoire y est plus pur que dans l'Introduction historique. L'étude de la « moralité en général », qui forme la deuxième partie, distribue le « progrès de la conscience » (l'auteur reprend cette heureuse expression) en trois phases dont la succession a, somme toute, un sens chronologique : phase instinctive, phase consciente ou de « connaissance des règles », phase volontaire ou « de l'idéal moral ». Appuyé sur des définitions remarquablement claires et simples, celle de la sociologie comme *science des rapports sociaux* (p. 291), celle de l'acte moral comme impliquant *sacrifice et régularité* (p. 316), et en des chapitres inattaquables, M. Dupréel classe les instincts (p. 344), puis pose les antagonismes et le mal comme facteurs de progrès (p. 360), mais entre des limites prudentes (p. 440) ; enfin une étude excellente des antinomies morales (p. 404) nous amène à ce trésor de suggestions pratiques que forme la dernière partie du traité : « Formes particulières du mérite moral ».

Les rubriques sont : bienfaisance, justice, honneur et morale sexuelle. Mais en chacune d'elles, tout doit être lu, et nous devons faire allusion, avec le regret de ne pouvoir nous y étendre : à l'idée de la *précarité de l'esprit* (p. 505 et 570) ; à l'étude de la fiction sociale de la croissance continue des mérites personnels, qui se maintient même lorsqu'elle est devenue absurde (p. 517-519) ; à celle de la « technique de la personne », une des parties les plus originales de tout le traité (p. 532-534) ; à la conception générale du problème sexuel : en particulier à celle d'une austérité sociale, utile, même quand elle est entachée d'hypocrisie, pour l'éducation de la génération suivante (p. 551) ; à la pittoresque vertu moyenne de « ponctualité » (p. 560) ; à l'affirmation que l'honneur féminin est imposé aux femmes, non par les hommes, mais par leur propre contrôle réciproque (p. 565) ; à la substitution de l'explication décriée de la prohibition de l'inceste par la pureté de la maison, à celle, déclarée « saugrenue », de Durkheim (p. 579-590). A lire aussi de très belles pages sur la noblesse d'âme liée à la faculté de comprendre toutes les valeurs (p. 626) ; et une large conclusion sur le rapport général de la morale à l'art et à la connaissance, selon une synthèse que l'auteur nous fait espérer, et qui posera sur le plan sociologique le *fondement de la convention*.

Ce traité plaira, croyons-nous, comme il nous a plu, en tant que bréviaire du sacrifice et de la règle dans le cadre mesuré du renoncement, à tous ceux pour qui le renoncement est à chercher. Issu, comme une fleur blanche, de ce jardin de la bourgeoisie européenne qu'est Bruxelles, il enverra des semences vers d'autres villes équilibrées. Qu'en penseront (le point de vue *sociol* de l'auteur autorise cette question) ceux qui n'ont pas à chercher la souffrance, parce que leur condition, au-dessous de la moyenne, parce que leur sort, de misère ou de maladie, ne comportent que des angoisses sans lumière ? Le traité ne leur donnera ni soulagement, ni but ; au vrai, il n'est pas fait pour eux. Mais il en fallait un pour les heureux, et M. Dupréel le leur a donné : qu'il ne voie pas là une critique ; un *traité de morale* ne saurait faire mieux.

Michel SOURIAU.

## BIBLIOGRAPHIE

### DES OUVRAGES CONCERNANT LA PHILOSOPHIE ET LA PSYCHOLOGIE LINGUISTIQUES, PARUS DE 1931 A 1933.

I. *Actes du deuxième Congrès International des Linguistes*, tenu à Genève du 25 au 29 août 1931. Paris, Librairie Adrien-Maisonneuve, 1933, 240 p.

Le programme de ce Congrès fut très riche et très varié. La plupart

des travaux appartenant à la linguistique spéciale. Mais il y eut aussi des discussions intéressantes auxquelles purent prendre part des psychologues, des sociologues et des philosophes. Le Comité du Congrès avait provoqué quelques questions dont nous signalons ici la deuxième : « Quel est le rôle à attribuer dans le devenir et l'évolution des langues, d'une part, aux phénomènes spontanés et à l'inconscient ; de l'autre, aux interventions de la volonté et de la réflexion ? » Subsidièrement, « Que pensez-vous de l'adoption d'une langue internationale ? » Mentionnons particulièrement la réponse envoyée par M. A. PIECHKOVSKI, de Moscou : l'intervention de ces deux forces croît avec les progrès de la culture spirituelle, et l'acquisition d'une langue auxiliaire, susceptible de servir à l'entente internationale, est, par conséquent, extrêmement désirable. Une sérieuse difficulté vient cependant de la diversité des opinions sur la langue à choisir. Or, remarquons-le, cette question subsidiaire est plus loin que jamais d'être résolue, car si elle avait attiré à Genève un public fortement intéressé, l'attrait même qu'elle exerçait alors sur plusieurs savants avait provoqué d'inconciliables divergences, et, en 1933, à Rome, elle paraissait avoir perdu de son actualité. — En séance plénière, le Congrès s'est occupé du rapport de M. TRUBETZKOY sur les *Systèmes phonologiques envisagés en eux-mêmes et dans leurs rapports avec la structure générale de la langue*. — Parmi les communications faites aux diverses Sections, celles surtout de la Section de linguistique générale doivent nous retenir en ces pages. Quelques-uns de ces travaux ont paru dans le Recueil formé par le *Journal de Psychologie* dont nous parlerons plus loin (V. DOROSZEWSKI, *Sociologie et linguistique* ; — L. JORDAN, *La linguistique et la logique* ; — V. BROENDAL, *L'autonomie de la syntaxe* ; — A. GRÉGOIRE, *L'apprentissage de la parole pendant les deux premières années de l'enfance*). Les autres communications qu'on trouve résumées dans les *Actes*, sont : V. MATHESIUS, *La place de la linguistique fonctionnelle dans le développement général des études linguistiques* ; — G. DEVOTO, *L'attention comme facteur linguistico* ; — E. RICHTER, *Die Einheitlichkeit der Hervorhebungsabsicht und die Mannigfaltigkeit ihrer Auswirkungen* ; — A. DEBRUNNER, *Das Gefühl für grammatische Gesetze* ; — W. BRANDENSTEIN, *Die Hypothesenbildung in der etymologischen Forschung*. La communication de H.-J. POS sur La synonymie dans la langue et dans le langage a paru sous une forme élaborée dans les *Recherches Philosophiques*, t. II, p. 190-201. Les *Actes* du Congrès donnent l'essentiel de toutes les discussions qui ont suivi les communications. Pour connaître le mouvement de la science linguistique dans son ensemble on consultera avec fruit les discours de la séance d'ouverture et le rapport général du Comité International Permanent de Linguistes, présenté par M. J. SCHRYNEN (p. 29-40 des *Actes*).

II. Bericht über den XII. Congress der deutschen Gesellschaft für Psychologie in Hamburg, vom 12-16 April 1931. Jena, Gustav Fischer, 1932.

Ce congrès, qui a été présidé par M. K. Bühler, a consacré une journée entière à la psychologie linguistique. Outre des linguistes qualifiés, des philosophes, des médecins et de nombreux psychologues ont participé aux travaux de ce Symposium, publié dans le présent recueil (pp. 93-210). M. BÜHLER, dans son discours *Ueber das Ganze der Sprachtheorie, ihr Aufbau und ihre Teile*, a développé les idées qu'on retrouve dans ses articles des *Kantstudien*, tome XXXVIII, et du *Journal de Psychologie* 1933 (voir plus loin). C'est une revue très érudite des théories contemporaines, où l'auteur insiste particulièrement sur l'importance de la phonologie. Vient ensuite M. N. ACH, *Zur psychologischen Grundlegung der sprachlichen Verständigung*, une analyse des différentes méthodes servant à l'étude de l'acte de s'entendre entre individus. M. Ach établit les conditions qui amènent les individus à prendre pour un signe un mot ou un objet. Sous l'influence de certaines situations nécessitantes il se produit, d'après lui, une brusque identification d'un objet avec un sens. Le processus par lequel l'objet acquiert ce sens se laisse étudier ainsi *in statu nascendi*. Quand M. Ach avance (p. 126) que pareille identification ne permet pas au mot de devenir un symbole, il nous semble tout au contraire qu'elle est seulement possible en un sens symbolique ; l'auteur voudrait-il faire croire qu'elle est réelle, que le mot ou l'objet deviennent entièrement ce sens ? — L'auteur distingue plusieurs rapports entre le signe et la chose signifiée. Il trace une démarcation nette entre la logique, qui vise à la justesse de nos jugements, et la langue, domaine plus étendu et plus varié, qui a toujours à faire à un sens. — Les développements de M. E. CASSIRER dans *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt* (pp. 134-145) ont une valeur fondamentale pour la philosophie des symboles linguistiques. Il y est démontré que la pensée ne saurait se développer sans l'aide des symboles ou, si l'on préfère, que l'évolution du langage et de la connaissance sont deux aspects d'un même phénomène. On trouve les mêmes pensées sous une forme élaborée dans la traduction française de cet article qui fait partie du numéro spécial du *Journal de Psychologie*, 1933, pp. 18-44. Il en est de même de la communication de M. K. GOLDSTEIN, *Die pathologischen Tatsachen in ihrer Bedeutung für die Probleme der Sprache*, dont on retrouve l'essentiel et davantage aux pages 430-496 du *Journal de Psychologie*. — A.-A. GRÜNBAUM, dans une contribution originale intitulée *Sprache als Handlung*, en s'appuyant sur des recherches expérimentales faites sur des aphasiques et paraphasiques, développe les phases de l'action, dont l'activité de la parole n'est qu'un cas. Il distingue quatre phases caractéristiques de l'action, à savoir l'impulsion, l'intention, le mouvement et la réaction de satisfaction. L'auteur souligne les rapports intimes qui relient entre elles la pensée et la fonction linguistique. — M. H.-W. GRUHLE propose quelques cas intéressants de troubles linguistiques concomitants de la schizophrénie. — M. G. IPSEN, dans *Sprache und Gemeinschaft*, expose les différentes fonctions sociales

du langage, les rapports interhumains qui deviennent possibles grâce à la langue. Il appelle la conversation l'actualisation la plus riche de cette fonction. — M. L. WEISGERBER poursuit les rapports de la *Sprachvergleichung* et de la psychologie. Il souligne particulièrement que la mentalité d'un groupe ou d'une nation est très influencée par le système sémantique déposé dans la langue (théorie de Humboldt). — M. H. WERNER (*Sprache als Ausdruck*) annonce sa *Sprachphysiognomik* (parue à Leipzig en 1932), qui étudie les associations que les sujets parlants et peut-être le groupe sentent entre les qualités sonores et le sens des mots. Pour M. Werner, le langage est en premier lieu *Ausdruck*, ce qui l'amène à négliger la fonction abstraite, qui est cependant plus importante. Voir aussi la critique de M. BÜHLER dans l'article des *Kant Studien* (p. 11). — Il y a aussi quelques communications de Section touchant la linguistique : MM. A. AALL, *Zur Psychologie des Stabreimes* (p. 279) ; — E. KÖHLER, *Die Leistung der Sprache beim 5 bis 6-jährigen Kinde* (p. 370) ; — K. WOLF, *Darstellungsfelder in der Sprache* (p. 449).

III. Le problème traité à Hambourg par M. Ach a occupé H.-J. Pos dans son article « Ueber den Aufbau der grammatischen Interpretation », dans *Deutsche Blätter für Philosophie*, t. VI, 1932, fasc. 3, pp. 295-315. H.-J. Pos a donné une contribution à l'étude concrète de la compréhension linguistique en analysant l'interprétation grammaticale. Il conçoit l'activité interprétante comme résultant d'une compréhension arrêtée et qui arrive à ses fins en cheminant par le détour des étapes grammaticales. Il démontre que certaines notions grammaticales, dont la fonction est nulle dans la mesure où la compréhension directe entre ceux qui parlent et leurs auditeurs n'est pas entravée, se laissent comprendre comme des outils que l'intelligence soucieuse d'amener la pleine satisfaction met au service de la compréhension entravée. Tandis que la compréhension immédiate n'a aucun souci de suivre un ordre déterminé, la compréhension médiate, qui est l'interprétation, dépend justement du fait qu'elle procède par ordre, en synthétisant un à un les éléments qu'elle découpe dans le contexte afin de le maîtriser. Aussi des notions comme celles de sujet et de prédicat peuvent s'entendre non pas comme des facteurs objectifs qui composent la structure du texte, mais plutôt comme des points de repère dont se sert la compréhension pour se retrouver dans le labyrinthe du texte non compris encore, qu'il soit parlé ou écrit. L'interprète transpose le texte dont le premier aspect n'offre pas cette unité particulière qui est la compréhensibilité, en une forme où la succession des éléments correspond aux démarches de la compréhension interprétante. Ainsi ce qui sera sujet ou prédicat dans un cas donné dépend en principe seulement de la valeur que l'élément en question obtiendra par sa place dans la nouvelle suite que la compréhension devra parcourir pour arriver à son but. Chaque théorie grammaticale qui voudra déterminer les parties de la phrase par des carac-

téristiques plus précises rencontrera forcément des cas où ce qui, d'après elle, serait sujet sera prédicat ou inversement. L'auteur reconnaît que l'analyse grammaticale, bien qu'essentiellement au service de l'interprétation, et loin de tracer exactement l'image inverse de la synthèse opérée par le sujet constructeur de la phrase, n'est cependant pas tout à fait sans rapport avec celle-ci. Pour l'analyse de l'activité constructive en matière linguistique, l'auteur renvoie à son étude *De Eenheid der Syntaxis* (Amsterdam, 1930), parue sous une forme condensée dans les *Recherches Philosophiques*, I, 1932, p. 206-228.

IV. A.-H. GARDINER. *The Theory of Speech and Language*. Oxford, Clarendon Press, 1932, 332 p.

Livre d'un égyptologue, qui oriente ses réflexions générales relatives au langage par rapport aux théories de H. Paul, Wundt, Bühler et surtout de Ph. Wegener, à la mémoire de qui le livre est dédié. L'auteur admet aussi la distinction fondamentale de F. de Saussure entre la parole et la langue. Plutôt absorbé par ses propres réflexions que soucieux de connaître la littérature contemporaine concernant la théorie linguistique, M. Gardiner est arrivé à découvrir après coup, au sujet de la théorie des fonctions du langage, des idées d'une ressemblance frappante avec celles de M. Bühler. Il est regrettable que la littérature plus récente et particulièrement l'ouvrage de M. Cassirer soient restés inconnus à l'auteur ; autrement, M. Gardiner aurait-il écrit (p. 101, note 1) que seuls les mots onomatopéiques sont symboliques ? Toutefois, il y a beaucoup de bien à dire de ce livre, qui témoigne d'un esprit philologique fort solide et ouvert aux questions générales. M. Gardiner dérive l'existence du langage humain de la nécessité pour les consciences individuelles de s'entendre ; étant inaccessibles l'une à l'autre par la voie directe, elles sont amenées à réaliser le contact par l'intermédiaire des sens. L'auteur étend d'une façon intéressante et fort personnelle la distinction de la parole et de la langue. Il a souligné cette partie de son œuvre dans une communication faite au congrès de Rome. La parole, au sens de de Saussure, embrasserait non seulement les éléments de la langue parlée, mais tout le contexte continuellement créé quand une personne parle. Ainsi les catégories du sujet et du prédicat feraient partie de la parole, en revanche les parties du discours appartiendraient à la langue. Il nous semble que l'auteur exagère un peu l'idée féconde qu'il a eue : la construction de la phrase n'est-elle pas prescrite, elle aussi, par les normes de la langue et n'y a-t-il pas même une conformité évidente entre les parties du discours et celles de la phrase ? Ce que M. Gardiner avance sur la réalité du mot isolé dans la conscience linguistique normale est fort convaincant et provient de ce sain réalisme qu'il faudra toujours opposer au vague « monisme de la phrase » encore cultivé par certains savants. On remarque une modération analogue dans les considérations de M. Gardiner sur le critère des formes gram-

maticales, qu'il ne cherche pas exclusivement dans la forme extérieure, mais aussi dans le sentiment du sujet parlant. (Voir sur ce point notre critique dans *English Studies*, n° de déc. 1933, Swets, Amsterdam.) Le principal adversaire de M. Gardiner en cette matière, M. O. JESPERSEN, vient de résumer et de préciser ses vues fondamentales sur le langage dans une brochure intitulée *The System of Grammar*, Londres, Allen et Unwin, 1933. L'auteur y répond amplement aux objections qu'ont soulevées chez des philologues et des philosophes tels que Sonnenschein, Curme et Broendal, sa *Philosophy of Grammar* et sa *Modern English Grammar*. On trouve la réponse aux thèses de M. Gardiner à la page 11 de ce dernier traité.

V. La phonologie, après s'être constituée en science indépendante, a tenu son premier congrès à Amsterdam en juillet 1932, sous la présidence de M. VAN GINNEKEN. Les *Actes* de ce congrès ont paru en 1933 dans le tome VIII-IX des *Archives Néerlandaises de Phonétique Expérimentale* (p. 119). Par ce recueil de quarante communications, la nouvelle science prouve sa fécondité : des questions très spéciales touchant les domaines les plus divers de la philologie y sont traitées sous un nouveau jour. Des branches apparentées à la phonologie, mais aussi divergentes que la médecine, la philologie classique, la biologie et la musicologie s'y trouvent représentées, toutes en ayant subi le rayonnement. Bornons-nous ici aux quelques communications touchant les questions de portée générale : quelques-unes se retrouvent dans le numéro spécial du *Journal de Psychologie* dont nous parlerons tout à l'heure. Signalons en outre le discours d'ouverture du président, où l'auteur dessine l'évolution des sciences phonétiques ainsi que leur système actuel, et annonce comment la généalogie des systèmes phonologiques s'est révélée à lui grâce à l'application des lois de Mendel au domaine des sons ou plutôt des phonèmes. (cf. communication n° 12.) Le lecteur désireux de connaître la méthode de la nouvelle science lira avec fruit l'exposé du prince TRUBETZKOY, *Charakter und Methode der systematischen phonologischen Darstellung einer Sprache* (*Actes*, n° 1, p. 18-22). (Cf. du même auteur *Zur allgemeinen Theorie der phonologischen Vokalsysteme*, dans *Travaux du Cercle Linguistique de Prague*, I, 1929.) Pour les principes on consultera également la communication n° 2 de Daniel JONES, *The Theory of Phonemes and its Importance in Practical Linguistics*, p. 23-24, ainsi que les remarques critiques de M. J. SCHRIJNEN, p. 24-27. — Le titre de la contribution de M. VAN GINNEKEN est *La tendance labiale de la race méditerranéenne et la tendance laryngale de la race alpine* (p. 76-92). — Sir R. PAGET, le biologiste J.-A. BIERENS DE HAAN et le docteur V.-E. NEGUS traitent des rapports du langage animal avec celui de l'homme. — La critique de M. W. DOROSZEWSKY (n° 27, p. 134-135) est très intéressante, mais il est indispensable de lire en même temps les éclaircissements fournis pendant la discussion par les phonologues

R. JACOBSON et J. MUKAROWSKY. — Un essai d'interprétation philosophique de la phonologie a été donné par H.-J. Pos, dans un aperçu intitulé *Quelques perspectives philosophiques de la phonologie* (n° 28, p. 135-139). En voici les traits essentiels : le phonème qui se dégage par l'analyse fonctionnelle (et non le son, produit d'analyse purement extérieure) est le véritable élément du matériel sonore. Il prouve sa réalité tant par l'introspection que par la systématisation des phénomènes sonores qui devient possible quand on prend pour base cet élément et non pas le son. Le phonème comme concept a la même supériorité sur celui de son que la théorie héliocentrique sur le système géocentrique. Outre cette valeur méthodologique et sa réalité psychologique, le phonème présente une troisième particularité qui est, semble-t-il, moins généralement reconnue : il est le moyen le plus élémentaire de l'entente linguistique. Or, on le caractérise insuffisamment en le concevant comme un élément « entendu » (all. *gemeint*) par celui qui parle ; il est également « entendu » par celui qui écoute : il a un caractère objectif, qui rend possible l'entente linguistique. Par conséquent, la hiérarchie des entités sémantiques, dont les combinaisons produisent le langage, commencerait à un étage plus bas qu'on ne pense ordinairement, à savoir aux phonèmes.

VI. K. BÜHLER. *Die Axiomatik der Sprachwissenschaften. Kant-Studien*, volume XXXVIII, fasc. 1-2, p. 19-60, Berlin, 1933.

On trouve ici un résumé des idées que M. Bühler a émises dans différents ouvrages sur la théorie du langage. C'est en même temps une mise au point de sa théorie personnelle qui a passé par plusieurs phases avant d'arriver à son plein développement. Le présent article constitue un chapitre du livre *Sprachtheorie*, qui doit paraître prochainement. M. Bühler donne une synthèse très vivante et très personnelle de presque toutes les idées philosophiques contemporaines du langage. Par axiomatique, l'auteur entend les conceptions et les thèses fondamentales dont la linguistique empirique se sert sans s'en apercevoir. Il faut que le travail empirique soit parvenu à un état assez avancé pour qu'on puisse éclaircir ces fondements latents. Le concept d'axiomatique rappelle sciemment les mathématiques contemporaines. M. Bühler s'approche assez de l'école de Genève quand il définit la langue comme un système de signes. Il utilise les découvertes de la phonologie pour relever le principe de la valeur distinctive des signes-phonèmes, que de Saussure avait déjà formulé sans cependant l'appliquer aussi méthodiquement que le font les phonologues. Le phonème, et non pas le son, est au seuil du domaine des signes. Il participe déjà du caractère distinctif et de la valeur représentative du *stat pro* de la scolastique, que l'auteur renouvelle. Il souligne que représenter un sens est bien autre chose que lui être associé. La distinction entre le système de la langue et l'activité de la parole, établie par Humboldt et de Saussure, est la base de toute

recherche méthodique, où la langue a d'ailleurs la priorité sur la parole. Comme système objectif, elle transcende les réalités psychologiques. Il ne faut la concevoir ni au sens sociologique ni à celui d'une idée platonicienne. Si M. Bühler rejette le nominalisme, il reconnaît avec certaines réserves le mérite de la méthode de Husserl. En approfondissant l'analyse de la parole, l'auteur relève l'acte qui est inhérent à celle-ci et que le regretté A.-A. Grünbaum avait si remarquablement mis en lumière au Congrès des Psychologues Allemands, tenu à Hambourg en avril 1931 (voir notre notice sur les *Actes* de ce congrès). M. Bühler éclaircit également le rôle de la volonté et de l'inconscient dans l'activité de la parole. Le fonctionnement de la langue est conditionné par la nature des éléments — phonèmes, mots, syntaxe — dont M. Bühler fournit une certaine déduction. A comparer au système d'un code la structure de la langue on en voit ressortir la supériorité. La priorité de la phrase sur les mots, conception qui jouit aujourd'hui d'une trop grande faveur, se réduit d'une façon fort convaincante à une simple corrélation. L'auteur souligne l'affinité de sa conception avec celle de l'école viennoise de logistique. — On sait que M. Bühler s'est occupé depuis longtemps de la classification des fonctions de la parole et que sa division en *Kundgabe*, *Auslösung* et *Darstellung* a été généralement acceptée. Ici il la présente, en une terminologie modifiée, comme *Ausdruck*, *Appell* et *Darstellung*. A propos de la fonction « expressive », la *Sprachphysiognomik* de M. H. Werner (1932) est mentionnée : il est impossible de fonder l'interprétation physiognomique sur une méthode strictement behavioriste. Si dans l'*Ausdruck* la langue fonctionne comme indice de l'intériorité, dans l'*Appell* elle se constitue comme signal, et dans la *Darstellung* elle atteint sa plus haute valeur symbolique, où le caractère expressif est devenu tout à fait accessoire. M. Werner a fait de fines expériences sur le côté le plus subjectif et individuel de la langue, mais il a trop négligé les limites de son point de vue. Il est dommage que M. Bühler n'ait pas développé la théorie de la *Darstellung*. Nous en retrouverons probablement une forme élaborée dans la *Sprachtheorie*. En l'analysant, M. Bühler se trouvera en face des théories de M. Cassirer, qui ne sont citées qu'en passant dans le présent article. — Il est très intéressant que M. Bühler reconnaisse l'élément objectif contenu dans les fonctions active et affective de la parole. Par le savoir dont il fait preuve et par ses synthèses originales, son article mérite l'attention de tous les linguistes. Son style imagé contient des suggestions de toute sorte, dont on attend avec impatience le plein épanouissement dans la *Sprachtheorie*.

VII. *Psychologie du langage*, numéro spécial du *Journal de Psychologie*, 1933, 496 p., réédité avec le même titre sous forme d'un vol. de la « Bibliothèque de Philosophie contemporaine », Paris, Alcan, 1933.

Le *Journal de Psychologie* avait consacré en 1924 un numéro spécial

à la linguistique. Il a renouvelé cette entreprise en présentant en un volume les numéros 1 à 4 de l'année 1933, contenant un recueil de 24 articles écrits par des linguistes qualifiés. M. DELACROIX ouvre la série avec un article intitulé *Au seuil du langage*, où il soumet à une critique pénétrante la théorie lancée par Yerkes, selon laquelle le chimpanzé serait capable de parler si sa tendance imitatrice, qui se limite aux données visuelles, pouvait s'étendre à l'oreille. L'auteur démontre que l'acquisition du langage est une chose d'ordre plus complexe. Les chimpanzés n'atteindraient pas encore à ce niveau, s'ils disposaient d'une oreille bien dressée. — M. CASSIRER développe les thèses de sa conférence au XI<sup>e</sup> Congrès de la Société Allemande de Psychologie. Dans le sens de la *Philosophie der symbolischen Formen*, il démontre l'étroite union de la pensée et de la langue. — M. L. JORDAN, dans la *Logique et la linguistique*, résume son livre *Schule der Abstraktion und der Dialektik* (1932). Il insiste sur la distinction du concret et de l'abstrait en la rapprochant de la division des signes en visibles et invisibles, pratiquée par l'écriture chinoise. L'auteur professe un empirisme antiphénoménologique. Il entend éclaircir les problèmes conceptuels par l'étymologie des mots. — M. A. SÉCHEHAYE (*L'individuel et le social dans le langage*) approfondit l'étroite union des deux facteurs, social et individuel. Cette coalescence s'éclaire dans la mesure où on la considère dans les cadres d'une anthropologie philosophique. L'auteur dresse le bilan de ce que l'intelligence individuelle doit à la langue et de ce que la langue doit aux individus capables d'exprimer des idées originales. — M. W. DOROSZEWSKY opère un rapprochement entre sociologie et linguistique en confrontant les théories de Durkheim avec celles de F. de Saussure. A l'opposition du social et de l'individuel correspond celle de la langue et de la parole. Si Durkheim a particulièrement souligné le caractère objectif des faits sociaux, Tarde a pris pour base de l'explication sociologique les phénomènes individuels, et c'est du compromis entre ces deux tendances que serait provenu le couple langue-parole de de Saussure. — Sir R.-A. PAGET entreprend d'éclaircir l'origine du langage par la valeur expressive de certains sons. Ces derniers seraient le produit de l'instinct d'expression mimique : donc les gestes vocaux, et non pas les sons, constitueraient les éléments expressifs originaires. Le symbolisme de ces gestes est encore vivant dans certains groupes de phonèmes des langues modernes. Par exemple la grande majorité des mots anglais commençant par *sl* expriment l'idée d'un glissement en arrière. Pour le groupe commençant par *ku*, *gu*, *hu*, les cas probants abondent dans toutes les langues. — Un problème très analogue est exposé dans l'article de M. K. BÜHLER, chapitre de son ouvrage annoncé *Sprachtheorie*. M. Bühler, lui aussi, reconnaît la fonction onomatopéique, mais il lui attribue un rôle assez limité dans l'ensemble des fonctions symboliques. Si le langage a recours çà et là à l'onomatopée, il y a bien des conditions qui en limitent l'emploi : tout l'ordre syntaxique est en



dehors du domaine pictural. De nouveau M. Bühler soumet à une vive critique la *Sprachphysiognomik* de M. H. Werner : cette théorie méconnaît le caractère objectif des unités sémantiques ; elle renseigne en premier lieu sur les associations suggérées par certains mots chez certains sujets parlants. Le facteur pictural est tout à fait individuel et secondaire, sa fonction s'exerce seulement à l'intérieur du système de phonèmes d'une langue. Dans ce qu'il dit des fonctions sémantiques du langage, M. Bühler se rapproche sous plusieurs rapports de la *Theorie der symbolischen Formen* de M. Cassirer, tout en restant sur le terrain empirique et psychologique. (Le troisième Congrès des Linguistes, tenu à Rome en septembre 1933, a traité la même question dans une séance plénière. M. Fouché y a exposé ses idées sur le rapport naturel entre le son et le sens. Dans ses vues essentielles M. Fouché se rapproche des théories de MM. Bühler et Cassirer.) — M. H. PONGS montre par l'exemple de l'imagination poétique et du rêve que les cadres de l'interprétation freudienne ont besoin d'être élargis. L'analyse des théories sexuelles sur l'origine de la métaphore démontre qu'il importe de distinguer entre l'inconscient créateur, qui produit l'objectif, et le banal inconscient, subjectif et refoulé. Les théories à base érotique sur l'image et le rêve paraissent insuffisantes pour l'explication de maints phénomènes d'ordre linguistique.

La deuxième partie traite des questions de linguistique générale. M. A. MEILLET relève quelques traits saillants du bilinguisme. — M. J. VENDRYÈS examine les rapports des méthodes synchronique et diachronique. Il montre que, lorsque le sujet parlant n'a pas de sa propre langue une connaissance historique, il l'entend d'une manière synchronique, toute différente de celle de l'historien. — M. P.-M. MERIGGI corrige avec beaucoup d'érudition certaines erreurs traditionnelles des psychologues et philosophes linguistes sur la nature des langues dites isolantes. Celles-ci seraient mieux désignées par le nom de groupantes : en effet, les mots y manquent de morphèmes, mais c'est le ton, imposé à la phrase par la construction, qui remplace les caractéristiques formelles de nos langues. D'ailleurs une langue comme le chinois n'est ni primitive, ni strictement isolante, ainsi qu'on le prétend communément. — M. V. BROENDAL, dans son article *L'Autonomie de la syntaxe*, résume son livre danois *Morfologi og Syntax* (1932). Il insiste sur la séparation nette des deux domaines : la morphologie s'occuperait des formes et de leurs sens, la syntaxe serait la théorie de la phrase et de ses parties. La thèse de M. Broendal est aussi suggestive que surprenante. Nous ne croyons pas que la séparation des formes aille si loin. D'après M. Broendal, le système des fonctions syntaxiques resterait toujours constant, tandis que, dans leur évolution et en leur multiplicité, les langues montrent une extrême variété de systèmes morphologiques. Un mot, une forme resterait une entité identique quelle qu'en soit la fonction syntaxique du moment. Quant à nous, nous doutons que la déduction

du système formel d'une langue puisse être faite autrement qu'en s'attachant au point de vue de l'unité de la phrase qui se décompose en éléments corrélatifs.

La troisième partie est consacrée à la phonologie, qui constitue peut-être la partie la plus révélatrice de la linguistique contemporaine. Le prince TRUBETZKOY y expose magistralement les fondements de la théorie phonologique. — M. E. SAPIR (qui, comme on le sait, avait découvert le phonème indépendamment des écoles de Prague et de Vienne), donne un lucide exposé de la théorie phonologique, accompagné d'une illustration convaincante d'expériences faites sur un indigène américain. Dans ses tentatives d'apprendre à écrire, celui-ci faisait preuve d'une audition exacte des phonèmes, et cependant il ne put être amené à distinguer les sons et à les écrire selon notre alphabet. Il résulte de ces expériences que les difficultés qu'éprouvent souvent les indigènes à apprendre notre écriture tiennent directement à ce qu'ils sont incapables d'analyser les sons de la manière purement objective qu'exige notre orthographe. Mais leur audition des phonèmes est fine parce que ceux-ci constituent les éléments psychologiques du matériel sonore. — Dans un article très audacieux, le P. VAN GINNEKEN expose sa généalogie des systèmes phonologiques humains. Quand on applique les lois de Mendel aux réalités phonologiques on trouve que toute la multiplicité des systèmes existants résulte de croisements successifs de systèmes primitifs. M. van Ginneken applique un vaste savoir et une argumentation captivante à la démonstration de sa thèse qu'il a développée dans plusieurs écrits, entre autres dans les *Proceedings of the International Congress of Phonetic Sciences*, tenu à Amsterdam en juillet 1932, sous sa présidence (voir le compte-rendu des *Proceedings* de ce congrès). Au congrès de Rome il en a parlé devant un auditoire vivement intéressé, mais qui n'a pas manqué de lui faire des objections. — Signalons encore les études plus spéciales de M. M. SOMMERFELDT sur *Le rôle des éléments moteurs dans les changements phonologiques*, particulièrement sur la palatalisation des consonnes ; — de M. A.-W. de GROOT sur *Le mètre et le rythme du vers* ; — de M. O. JESPERSEN sur *Quelques phénomènes de métrique germanique* ; — de M. Ch. BAILLY sur *Les notions grammaticales de l'absolu et du relatif* ; — de M. GUILLAUME sur *L'immanence et la transcendance dans la catégorie du verbe*, étude qui, à travers les formes linguistiques, pénètre jusqu'aux fondements psychologique et logique de la notion de temps. Deux articles traitent de l'acquisition du langage par l'enfant : M. GRÉGOIRE parle plus généralement de ses observations sur *L'apprentissage de la parole pendant les deux premières années de l'enfance* ; — M. M. COHEN rapporte des observations sur *Les dernières persistance du langage enfantin*.

La dernière partie fournit des contributions importantes de MM. A. GELB et K. GOLDSTEIN, dont on connaît la collaboration dans le domaine de la pathologie verbale. M. GELB souligne l'importance des



données de la pathologie linguistique pour l'anthropologie philosophique. L'aphasie s'accompagne souvent d'une régression dans le comportement total. L'incapacité par exemple de nommer des choses va fréquemment de pair avec celle de les classer, de faire un choix, et avec d'autres déficits intellectuels. Le malade en est réduit aux intuitions immédiates, mais il faut écarter tout rapprochement de son état avec la mentalité primitive normale.

Le recueil se termine par l'article de M. K. GOLDSTEIN, *L'analyse de l'aphasie et l'étude de l'essence du langage*. C'est plutôt un livre qui condense en une solide synthèse philosophique de longues recherches expérimentales. M. Goldstein, lui aussi, fait ressortir que la *Gestalt*, la totalité psycho-physique du malade est compromise dans les troubles linguistiques. En même temps, la destruction des fonctions normales révèle leur structure. L'aphasique n'est pas impuissant à prononcer des mots arbitraires : les défaillances de son lexique tiennent à ce qu'il a perdu le sens de certains éléments de la réalité ; c'est l'intelligence même qui est lésée. Il en résulte pour la thérapeutique qu'il ne faut pas vouloir reconstituer la fonction linguistique par la répétition mécanique des mots perdus ; le traitement devra tenir compte des domaines sémantiques où l'intelligence a cessé de s'exercer. La plus haute fonction de l'intelligence-langue est la représentative ; c'est donc la première à être atteinte, tandis que le langage émotif, plus proche de la vitalité personnelle, se conserve mieux. En parcourant les différents types d'aphasie, M. Goldstein démontre que les rapports des formes verbales avec l'intelligence s'y font jour partout. Ce que le malade perdra en premier lieu, c'est la capacité de dépasser (mentalement aussi bien que par ses énoncés) sa situation immédiate. Après avoir interprété les différents troubles linguistiques, qui se divisent dans les deux grandes classes des troubles moteurs et intérieurs, M. Goldstein renvoie à la théorie que M. E. Cassirer a développée dans le troisième volume de sa *Philosophie der symbolischen Formen* (*Phaenomenologie der Erkenntnis*, 1929 ; cf. le compte-rendu de M. A. Spaier, *Recherches Philosophiques*, I, 364) en s'appuyant sur les données expérimentales de MM. Gelb et Goldstein. Il y aurait là une intéressante comparaison à faire avec la psychologie du langage de M. H. Delacroix, où les faits pathologiques sont également présentés dans la mesure que comporte leur importance.

VIII. Un recueil de huit conférences faites par des professeurs de l'Université d'Amsterdam en 1932-33 a paru chez P. Noordhoff, Groningue, sous le titre *De uitdrukkingswyze der wetenschap* (la forme d'expression de la science, 125 p.). Ce titre exprime la commune propension des collaborateurs à expliquer la fonction des symboles — linguistiques ou autres — utilisés par la science. La conférence du mathématicien G. MANNOURY ouvre la série. L'auteur y précise et renouvelle la méthode dite « signifique » que Lady V. WELBY a inaugurée dans son remarquable

*What is meaning?* (Londres, Macmillan, 1903). L'ouvrage anglais a servi de point de départ à des recherches sur la portée et le sens précis de certains termes qui donnent toujours lieu à l'équivoque, aux malentendus et à des conflits d'ordre plus grave. En Hollande, déjà pendant la grande guerre, s'était constitué un Cercle « signifique » dont faisaient partie des mathématiciens, des linguistes, des juristes et des hommes de lettres qualifiés. Actuellement M. Mannoury est un continuateur isolé de ces recherches. L'enquête signifique veut être strictement empirique et même behavioriste. Le savant doit prendre l'attitude d'un observateur tout à fait impartial et extérieur de l'activité de la parole ; il fera abstraction, dans la mesure du possible, de ce que veulent dire ceux qui parlent, afin de déterminer uniquement les résultats objectivement perceptibles de cette activité. L'analyse montre deux usages de la parole, l'indicatif et l'émotionnel. Bien des termes en apparence indicatifs ne sont que de tendance émotionnelle. Même certaines notions mathématiques, par exemple celles de tout et d'infini, n'échappent pas à cette loi. D'autre part, l'auteur met en lumière les bornes du travail d'épuration signifique ; quand on s'applique à démasquer le facteur irrationnel dans nos jugements et nos pensées on est plus ou moins tôt arrêté par le besoin d'action et par l'émotivité qui sont propres à tout être vivant. Pour la partie mathématique, les thèses de M. Mannoury se rapprochent de celles de l'école logistique de Vienne. Elles s'en distinguent par leur métaphysique volontariste, mais l'auteur cite et approuve l'article de M. R. Carnap, *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (dans *Erkenntnis*, vol. II, 1933, p. 219-241). On comparera également G. Mannoury, *Woord en Gedachte* (une introduction à la méthode signifique, spécialement en vue de l'enseignement des mathématiques), Groningue, 1931 et *Les deux pôles de l'esprit*, version française parue en 1933 d'un livre hollandais de 1925. Ce recueil reçoit un relief tout particulier par la contribution de M. L.-E.-J. BROUWER dont le lecteur ignorant le hollandais trouvera le contenu dans les *Monatshefte für Mathematik und Physik*, tome XXXVI, p. 153-164 (*Mathematik, Wissenschaft und Sprache*). M. Brouwer appelle mathématique tout procédé intelligent où un moyen sert à réaliser un but ; pour lui, la pensée causale n'est rien d'autre que l'attitude générale de l'intelligence, par laquelle les réalisations sont le mieux garanties. Les mathématiques constituent la plus parfaite application de l'intelligence au service de la volonté. La valeur des systèmes de signes qui nous sont nécessaires pour nous rendre maîtres des moyens à notre disposition dépendra toujours de ce que nous réalisons ainsi. Tout raisonnement fondé sur ces systèmes, mais qui oublie sa fonction originaire, donnera lieu à des constructions insoutenables. Les principes dits logiques, et qui sont la codification des raisonnements « linguistiques », ne méritent pas la confiance absolue qu'on leur a accordée depuis qu'Aristote les a formulés. Particulièrement, le principe du tiers exclu ne saurait servir

partout de base aux démonstrations mathématiques. On aurait tort de lui sacrifier d'autres possibilités. Il est insuffisant et faux quand il s'agit de construire certains objets. D'un côté il prouve trop, d'autre part il exclut certaines constructions légitimes. La théorie formaliste, qui croit à un système idéal de symboles, où tout raisonnement serait rendu superflu par la cohésion même de l'algorithme, est une erreur provenant de ce qu'on a surestimé le facteur linguistique des mathématiques. Celles-ci devront se baser dorénavant sur la conception intuitioniste, qui, étant la seule décisive, n'admet plus certaines déductions que les mathématiques classiques ont légitimées en reconnaissant le principe « linguistique » du tiers exclu. — M. P. SCHOLTEN développe les rapports entre le droit et son langage (*Taal en Recht*). Il met en lumière la dialectique par laquelle le droit non-écrit tend originairement à se fixer dans la loi, ce qui conduit à des conséquences imprévues mais également nécessaires : le juge, devenu interprète, tout en s'en tenant au texte de la loi, ne pourra cependant jamais l'appliquer, à la lettre, sans devenir infidèle à l'intention d'être juste (p. 64-65). — H.-J. Pos dans *La Langue considérée comme système symbolique*, développe la suite des phases symboliques du langage humain, que M. Cassirer a retracées dans sa *Philosophie der symbolischen Formen*, I. Dans cet article un effort particulier est consacré à la description des transitions mêmes. On essaie d'y démontrer que les niveaux mimique, analogique et abstrait, que le langage a successivement atteints, l'ont été grâce au fait que l'intelligence est toujours stimulée en fin de compte par les échecs d'un symbolisme restreint qui atteint sa limite. L'intelligence humaine semble avoir accompli deux grandes inventions : la domination de la nature par la science et l'entente interhumaine par les symboles, source de toute vie sociale et de toute culture. — Il y a des remarques intéressantes pour la philosophie du langage dans l'exposé du physicien J. CLAY sur le *Concept et sa formation*, p. 79-95.

IX. Nous avons mentionné çà et là le III<sup>e</sup> Congrès des Linguistes, tenu à Rome en septembre 1933. Les travaux de ce congrès ont reflété l'ensemble des problèmes qui préoccupent la linguistique contemporaine. A côté de maintes communications d'ordre empirique il y a eu des exposés de tendance synthétique comme celui de M. VAN GINNEKEN sur *La généalogie des systèmes phonologiques* ; — celui de M. BELIC sur *La nature du mot* ; — de M. DEUTSCHBEIN sur *Sinn und Bedeutung der Casus* ; — de M. P. FOUCHÉ sur *Le rapport naturel entre le son et l'idée* ; — de M. SÉCHEHAYE sur *Les espèces de phrases et les trois cas de l'hypothétique* ; — de M<sup>me</sup> WILLMAN-GRABOWSKA sur *L'adjectif indo-européen*. — M. BROENDAL, qui est un linguiste d'un savoir empirique très étendu, en même temps qu'un esprit fort constructif, a réclamé l'attention en faveur de sa théorie des systèmes grammaticaux dans un exposé sur *La structure et variabilité des systèmes morphologiques*. C'était une introduc-

tion à son beau livre danois *Ordklasserne, Partes Orationis*, Copenhague, 1928 (222 p. avec un résumé français de 50 p.) aussi bien qu'une continuation de cet ouvrage. La position très particulière de M. Broendal mériterait une étude qui dépasse le cadre de cette revue générale. Relevons ici seulement la pensée méthodologique qui est à la base des déductions de M. Broendal : les classes de mots de chaque langue forment un système ; elles se déterminent les unes les autres ; il n'est pas accidentel que telles catégories de mots voisinent dans une langue. L'auteur établit les divers systèmes de combinaisons réalisables en partant de quatre fonctions logiques indispensables. Il essaie de montrer que les catégories des langues empiriques sont constituées par des synthèses de ces quatre notions fondamentales. N'y a-t-il pas là une frappante coïncidence avec l'idée des phonologues que les systèmes de phonèmes, eux aussi, se composent d'éléments liés entre eux par une affinité spéciale ? On voit à quel point la science linguistique est en train de devenir philosophique. — Nous reviendrons sur ces questions quand nous parlerons des Actes du Congrès de Rome, dont la publication est prévue pour 1934<sup>1</sup>.

H.-J. Pos

(Amsterdam, novembre 1933).

## HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

### REVUES GÉNÉRALES

#### BULLETIN DES TRAVAUX RELATIFS A LA PHILOSOPHIE ANCIENNE ET PATRISTIQUE (1933)

par H.-CH. PUECH

### PHILOSOPHIE ANCIENNE

#### ÉTUDES D'ENSEMBLE ET GÉNÉRALITÉS

##### A) Études d'ensemble :

1. A.-J. FESTUGIÈRE. *L'Idéal Religieux des Grecs et l'Évangile* (Collection d'« Études Bibliques »). Paris, J. Gabalda, 1932, 340 p.

L'auteur se propose de déterminer ce qui préparait les esprits de culture hellénique à l'Évangile et — contre des thèses systématiques

1. A la même occasion nous pensons parler de quelques ouvrages de philosophie linguistique dont nous avons pris trop tard connaissance pour pouvoir les utiliser ici, comme p. ex. la très importante thèse du Docteur SERRUS sur *Le parallélisme logico-grammatical* (Paris, Alcan, 1933).

dont Ernest Havet a donné l'expression extrême — ce qui les prévenait contre le Christianisme. Plus exactement, il montrera l'aspiration progressive de l'esprit grec à la doctrine évangélique de salut. Aspiration positive, pour une part, mais négative aussi : en soulignant l'échec des tentatives faites par le paganisme pour satisfaire à cet idéal religieux, on ne définira pas seulement les déficiences de l'hellénisme ou le poids qui pouvait encore retenir les esprits grecs et retarder leur adhésion au message du Christianisme ; ces lacunes, cette insuffisance dessineront par avance les contours originaux de l'apport chrétien. Il y a un acquis éternel — un *κτῆμα ἐξ ἁεί* — de l'hellénisme, mais, seul, le Christianisme a apporté un complément et une solution à un problème que l'esprit grec s'est posé, mais qu'il s'est révélé incapable de résoudre sur son propre terrain. On ne pouvait prétendre à traiter ici un sujet si complexe de façon exhaustive ou systématique. Aussi le présent ouvrage est-il formé d'une série d'études particulières et dont, parfois, le développement propre a été restreint : le chapitre sur le néo-pythagorisme est en majeure partie constitué par un examen de la *Vie d'Apollonius*, celui que l'auteur consacre à « l'échec des philosophes » par une analyse du *De Natura Deorum* de Cicéron. De même, l'étude du mysticisme astrologique s'en tient au *Florilège* de Vettius Valens. L'enquête, d'autre part, se limite au « paganisme à l'état pur » et ne va pas au delà du néo-pythagorisme. L'Introduction donne une « esquisse de ce qui peut être nommé l'idéal traditionnel d'un Grec bien élevé ». D'après les poèmes gnomiques ou dramatiques, les dialogues de Platon, les *Éthiques* d'Aristote, les inscriptions, elle retrace cette morale de l'humanisme dont le modèle est la *καλοκαγαθία*. Elle fait, du même coup, ressortir ce qui manque à cette culture, à cette éducation précise, positive, brillante, mais limitée, aux idées traditionnelles sur les dieux. En cinq chapitres successifs, la première Partie montre comment les philosophes — Platon, Aristote, Épicure, les Stoïciens, les Néopythagoriciens — ont essayé de répondre aux aspirations religieuses que les conceptions ordinairement reçues ne pouvaient contenir. En fait, tentatives philosophiques et solutions religieuses proposées par les Mystères aboutissent à un échec qu'enregistre la deuxième Partie. Une analyse minutieuse — trop minutieuse, peut-être — du *De Natura Deorum* de Cicéron établit « l'échec des philosophes ». L'étude de la psychologie religieuse aux environs de l'ère chrétienne permet de marquer l'insuffisance des remèdes demandés aux Mystères ou au Mysticisme. Le sentiment profond et angoissant de l'*Εἰμαρμένη*, de la Fatalité qui oppresse et tyrannise, fait exiger un *Σωτήρ*, mais ni les Mystères cultuels avec leur *πράγμα*, ni les « mystères littéraires » ou les mystiques, qui culminent en une *γνώσις*, n'apportent de délivrance complète. De même, les textes épigraphiques attestent une certaine foi populaire en l'immortalité, mais ces espérances des tombes grecques expriment des désirs plus que des certitudes. A travers toute la littérature hellénique — et c'est la conclusion du volume — circule

une immense aspiration à la délivrance. Mais cet appel garde un accent désespéré : les admirables traductions des pp. 161-169 attestent assez cette conscience de la misère profonde de la condition humaine. Cinq « excursus » complètent cette enquête : ils occupent, en fait, la moitié de l'ouvrage (pp. 171-328). Ils sont consacrés aux « Origines de l'idée de Dieu chez Platon », — à « la division *Corps-Ame-Esprit* de *I Thessal.* 5<sup>23</sup> et la philosophie grecque », — à « Aristote dans la littérature grecque chrétienne jusqu'à Théodoret », — à « Saint Paul et Marc-Aurèle », — à « la valeur religieuse des papyrus magiques ». Ce dernier appendice — où, comme dans le second, l'auteur combat surtout les idées de Reitzenstein — est d'une importance toute particulière pour tout ce qui touche à la littérature magique et à son contenu. Au reste, — et quelles que soient les réserves que l'on puisse faire sur la position et les thèses de l'auteur — le livre tout entier contient dans le détail des renseignements extrêmement riches, nombreux et solides qui en recommandent l'emploi. Celui-ci sera facilité par des tables copieuses : on peut seulement regretter qu'elles ne se rapportent pas au texte des « excursus ».

2. Franz RÜSCHE. *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Pneumalehre* (« Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums », XVIII, 3). Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1933, VIII + 84 pp.

Ce livre répond à un objet précis : comment l'idée de *pneuma* ou de *spiritus*, qui, originellement, désigne quelque chose de concret et de sensible, une sorte de souffle, a-t-elle pu en se développant prendre la signification d'âme spirituelle et immatérielle et passer avec ce sens dans la philosophie occidentale ? Il ne s'occupe pas de l'histoire religieuse, mais uniquement de la psychologie métaphysique ; il ne suit l'évolution du problème que du point de vue de l'histoire de la philosophie. Primitivement (§ 1) les anciennes philosophies de la Nature et les doctrines médicales conçoivent l'âme comme un *souffle* et en donnent une interprétation hylozoïste : c'est de l'air, du feu ou de la chaleur. Mais du côté des Pythagoriciens et des Éléates se dessine un mouvement qui culminera chez Platon et chez Aristote : l'être idéal, intelligible, est une réalité immatérielle dont la connaissance exige que l'âme soit également immatérielle. Le « *Seelenpneuma* » tombe chez ces philosophes au rang d'un simple support physiologique de l'âme ou, tout au plus, d'une âme inférieure, servante de l'âme raisonnable (Platon). Le Stoïcisme ancien (§ 2) marque un retour au vieil hylozoïsme, encore vivace dans la médecine, et à Héraclite : l'âme est pour lui un *pneuma* de feu qui se nourrit de sang. Posidonius, cependant, scinde en deux ce *pneuma* : il y a, d'une part, un souffle épais et terrestre, de l'autre, un souffle fin, céleste, éthéré. Ce dualisme pneumatique est mis en rapport avec la dualité platonico-aristotélicienne du sensible et de l'intelligible. Il mêle le *pneuma*, feu primitif du stoïcisme, l'*éther* du péripatétisme et le

royaume de l'*Intelligible* du platonisme et de l'aristotélisme. Le *pneuma* céleste ou éthéré est le λόγος ou le νοῦς ; le *pneuma* inférieur est, au contraire, fait de sang et d'humeurs. La nature rationnelle et éthérée du *pneuma* est affirmée avec plus de force encore par Philon d'Alexandrie (§ 3). Le *pneuma* y est sublimé en *pneuma lumineux* et, contrairement au Stoïcisme, y est considéré comme ἀσώματον. Une hiérarchie est établie entre *pneuma* divin et *pneuma* terrestre, et selon la finesse ou la grossièreté de la matière que contient le *pneuma*. Mais Philon hésite encore entre le platonico-aristotélisme et le stoïcisme posidonien. Cette hésitation est surmontée par Origène (§ 4) sous l'influence de la Bible et de Platon. Le *pneuma* devient décidément esprit ou « Geistseele ». Le platonicien Plotin (§ 5) sépare, comme Origène, de la matière l'« intelligible-spirituel » et l'« immatériel-animique ». L'esprit ni l'âme ne sont plus *pneuma*. Le *pneuma* passe du côté du matériel. Tout au plus deviendrait-il dans le néoplatonisme postérieur le *pneuma*, corps éthéré et lumineux, char et *medium* de l'âme. Saint Augustin (§ 6) adopte la théorie néoplatonicienne de l'immatérialité de l'âme, mais la Bible, et, sans doute, aussi, Origène, lui imposent de concevoir le *pneuma* comme *spiritus*. Il éliminera donc du *pneuma* tout élément matériel et en fera l'expression de l'immatériel, de l'intelligible, du rationnel. C'est, en définitive, Posidonius qui joue le principal rôle dans cette évolution : il inaugure la nouvelle voie qui, par Philon et Origène, aboutit à Augustin et à la philosophie occidentale.

## B) Histoire des sciences :

1. A. REHM und K. VOGEL. *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, herausgegeben von Alfred GERCKE und Eduard NORDEN. II. Band, 5. Heft, *Exakte Wissenschaften*. Leipzig, Teubner, 1933, 78 p.

Ce manuel fait partie de l'*Einleitung* de Gercke et Norden. Il offre, sous forme condensée, des vues précises sur les sciences grecques et romaines et fournit des indications bibliographiques extrêmement abondantes. Vogel s'est spécialement occupé des sciences mathématiques, optiques et acoustiques, Rehm de toutes les autres sciences.

2. Abel REY. *La science dans l'Antiquité*. T. II : *La Jeunesse de la science grecque* (« Bibliothèque de Synthèse historique »). Paris, la Renaissance du Livre, 1933, xvii + 537 pp.

Le tome I (v. *Recherches Philosophiques*, I, 1931-1932, pp. 409-410) nous avait fait assister à la « naissance d'Athéna » : nous suivons ici sa jeunesse, l'époque du « miracle » où se crée « l'art scientifique ». On traite d'abord des débuts de la science hellénique dans l'École de Milet et dans l'École ionienne (Thalès, Anaximandre, Anaximène), puis de l'évolution de la pensée scientifique autour du pythagorisme, de Xénophane, de Parménide et de Zénon d'Elée. Un troisième chapitre est con-

sacré à la mathématique et à la physique de la fin du VI<sup>e</sup> siècle au milieu du V<sup>e</sup> siècle. Une suite de tableaux plus synthétiques reconstitue les efforts scientifiques de la moitié du VI<sup>e</sup> au milieu du V<sup>e</sup> siècle : on y examine surtout les deux théories pythagoriciennes du nombre et les apports de Zénon, de Parménide et de Xénophane. Ce que la critique d'érudition nous permet de rapporter à la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle et à la première moitié du V<sup>e</sup> est retracé d'après les deux documents du *Classement des Mathématiques* de Geminus conservés par Proclus et en suivant la voie ouverte par Tannery. Sont ensuite passées en revue : la géométrie pythagoricienne (et hellénique) du milieu du VI<sup>e</sup> au milieu du V<sup>e</sup> siècle, — la géométrie indienne d'Apastamba (à propos de laquelle M. R. affirme l'originalité et la primauté de la géométrie grecque), — l'arithmo-géométrie pythagoricienne, c'est-à-dire les théories des Nombres-Figures, des progressions et des proportions. La Physique est enfin examinée dans ses rapports avec la mathématique, chez Héraclite (physique des contraires, — cosmologie et météorologie, — Hippias de Métaponte et Xénophane), chez Parménide, chez les premiers Pythagoriciens (table des oppositions, — passage de la physique dualiste à celle des nombres, — le nombre étendu). Le livre IV suit les progrès accomplis par les techniques jusqu'au milieu du V<sup>e</sup> siècle dans les divers domaines de l'astronomie, de la cosmologie, de la musique, de l'optique, de la médecine, des théories bio-physiologiques, de la géographie, de la géologie et de l'histoire. La Conclusion — regard jeté en arrière — revient sur certains points entrevus en cours de route : comme la religion, la science naît au milieu du mythe et de la magie. Le pythagorisme, notamment, montre la façon dont la technique et le savoir se dégagent de l'esprit mystique. La Raison est déjà enveloppée dans les appréhensions affectives. Le peuple grec, peuple visuel, a accompli le progrès continu du mythique au scientifique. L'invention de la plupart des méthodes fondamentales qui seront désormais celles de la science, est fille de la jeunesse de l'hellénisme. Une bibliographie succincte fournit les indications essentielles sur les recueils, les périodiques et les ouvrages principaux.

3. Abel REY. La jeunesse de la science hellène et la formation des grandes méthodes de la science. *Revue Philosophique*, mars 1933, pp. 202-216.

La science grecque à ses débuts connaît déjà ou renferme virtuellement la méthode d'observation, la méthode mathématique, la méthode inductivo-mathématique, la méthode de déduction logique.

4. Tadeusz ZIELINSKI. Science grecque et science romaine. *Scientia*, vol. LIII, n° CCXCIX-1, année XXVII, 1933, pp. 39-50.

Dans l'ordre de la science le génie romain n'a pas été seulement un génie de transmission, simple canal de la science grecque : il apparaît aussi comme génie de sélection.

5. F. PFAFF. Die Ueberlieferung des Corpus Hippocraticum in der nachalexandrinischen Zeit. *Wiener Studien*, L, 1932 (publié en 1933).

Maintient l'existence de deux traditions du texte : 1<sup>o</sup> l'édition d'Artémidore Capiton ; — 2<sup>o</sup> une tradition indépendante.

6. Karl DEICHGRAEBER. Zu Hippokrates' ΠΕΡΙ ΑΡΧΑΙΗΣ ΙΗΤΡΙΚΗΣ, 9. *Hermes*, 68, 3, 1933, pp. 356-358.

Corrections critiques à un chapitre defectueux et important pour l'étude de la conception que se fait Hippocrate de la nature de la médecine, de ses moyens, de ses buts et de ses limites. Il faut, notamment, changer dans ce ch. IX, p. 41, l. 20, ΑΙΣΘΗΣΙΝ en ΔΙΑΘΕΣΙΝ. L'écrit est de tendance anti-métaphysique et incline vers le scepticisme et l'empirisme, mais on ne peut, comme on le fait d'ordinaire, invoquer en ce sens notre passage.

7. H. DILLER. Zur Hippokratesfassung des Galen. *Hermes*, 68, 2, 1933, pp. 167-181.

Soutient contre L. Edelstein (Περὶ ἀέρων, 1931, p. 145) l'authenticité du *Glossaire* d'Hippocrate transmis sous le nom de Galien. L'argument principal d'Edelstein repose sur une conception erronée de la position de Galien vis-à-vis des écrits hippocratiques. D. étudie les variations de cette attitude dans les différents traités chronologiquement classés de Galien jusqu'au περὶ φύσεως ἀνθρώπου et au περὶ ἀέρων, qui appartiendrait à la fin de l'activité littéraire de cet auteur.

8. Paul VER ECKE. La mécanique des grecs d'après Pappus d'Alexandrie. *Scientia*, vol. LIV, n<sup>o</sup> CCLVI, 8, année XXVII, 1933, pp. 114-121.

Histoire de la mécanique grecque d'après le livre VIII de la *Collection Mathématique* de Pappus. Insiste sur les appareils de Héron et de Philon de Byzance.

9. Ingemar DUERING. *Porphyrios Kommentar zur Harmonienlehre des Ptolemaios*. Göteborg, Wettergren och Kerber, 1932, XLIII + 271 pp.

Le commentaire de Porphyre sur les *Harmoniques* de Ptolémée — si important par toutes les citations de théoriciens anciens de la musique qu'il nous a conservées — n'avait eu jusqu'ici qu'une édition, celle de John Wallis (Oxford, 1699). Cette édition — quels qu'en soient les mérites — ne reposait que sur la collection de trois manuscrits. D., au contraire, a utilisé les 70 manuscrits connus du *Commentaire*, notamment ceux de la famille *m* ignorés de Wallis. De là, l'intérêt et la valeur de cette édition critique fondée sur une recension exhaustive. Dans la préface, D. soutient, contre l'opinion généralement admise depuis Holstenius, que le *Commentaire* n'est pas formé de la juxtaposition de deux parties distinctes, l'une — les quatre premiers chapitres — due à Por-

phyre, l'autre provenant de Pappus. Il montre, au contraire, que l'œuvre forme un tout et qu'il n'y a aucune raison de ne pas l'attribuer dans son intégrité à Porphyre : c'est un ὑπόμνημα, une collection de notes rassemblées par Porphyre et destinée à fournir des matériaux à un commentaire suivi.

### C) Faits religieux intéressant l'histoire de la philosophie ancienne :

Svend RANULF. *The Jealousy of the Gods and criminal Law at Athens. A Contribution to the Sociology of moral Indignation*. Williams and Norgate, London, et Levin und Munksgaard, Copenhagen, vol. I, 1933, 161 p., et vol. II, 1934, 301 p.

L'objet de cette importante publication appartient au très vaste champ d'études offert par la répression spontanée, automatique, si l'on peut dire, que provoque de la part de la conscience publique un acte considéré comme criminel, cette réaction et cette estimation variant, au reste, selon les pays et les temps. C'est de ce réflexe immédiat de défense que se dégagera peu à peu la répression légale : il s'agira de déterminer comment la tendance spontanée à punir de la communauté deviendra tendance désintéressée à la justice et se traduira sous la forme du droit pénal. La recherche est ici fondée sur la méthode sociologique, dont l'auteur rappelle d'après Durkheim les principes essentiels. Elle exigerait la coopération des sciences historiques, juridiques, philologiques et ethnographiques. Le travailleur isolé ne peut que se limiter à une monographie consacrée à une communauté définie, en l'espèce, l'ancienne société athénienne. Cette communauté offre cet intérêt qu'elle permet de suivre au cours d'un laps de temps assez restreint l'évolution des « tendances désintéressées à punir » et d'observer les formes successives et diverses que ces tendances ont revêtues : avant Dracon, l'État athénien observe une attitude neutre en face des actes de violence commis entre particuliers ; après Solon, au contraire, il intervient. Quels sont dans la structure de l'état athénien les changements qui peuvent expliquer cette différence d'attitude ? Partant de deux articles du savant danois A.-B. Drachmann (*Udvalgte Afhandlinger*, Copenhagen, 1911, p. 9 et suiv. et p. 38 et suiv.), l'auteur distingue trois types de châtiments par quoi les dieux répriment certains actes humains qui leur déplaisent, c'est-à-dire une triple expression ou transposition des sentiments d'indignation qui animaient les grecs (cf. I, p. 90, p. 115 ; II, p. 275 sq.) : il y a 1<sup>o</sup> des désastres causés par les dieux en punition d'offenses ; — 2<sup>o</sup> des désastres provoqués plus ou moins par le caprice des dieux ou selon leur bon plaisir ; — 3<sup>o</sup> des désastres dont le mobile est la jalousie divine. R. se sépare, cependant, de Drachmann (critiqué I, pp. 114-126), qui explique la jalousie des dieux, notamment, par le sens esthétique qu'avaient les Grecs de l'équilibre, de l'harmonie. Il s'attache, au contraire, à montrer que les conceptions qui sont à la

base de la deuxième et de la troisième classe de désastres envoyés par les dieux témoignent assez d'une forte propension du peuple athénien à l'envie et qu'il y a dans l'ancienne Grèce coexistence entre cette envie, cette jalousie, et la tendance à infliger un châtement. Il reprend, en somme, (cf. II, p. 289) les vues de Nietzsche (dans la *Généalogie de la Morale*) et de Bertrand Russell, C.-E.-M. Joad et H.-L. Mencken, pour qui l'indignation morale est une sorte d'envie déguisée. Mais l'explication est ici plus sociologique que psychologique, fondée, comme y insistent les pp. 158-161 du tome I, sur la méthode des « variations concomitantes ». On établira qu'il y a corrélation entre la tendance désintéressée à punir manifestée dans les lois et la croyance au châtement de l'injustice par les dieux et, d'autre part, un certain nombre d'autres symptômes qui indiquent que le peuple athénien était, comme le notait Hérodote à propos de ses contemporains, poussé par un grand sentiment d'envie. Cette envie, elle-même, sera mise en rapport avec les variations de la situation politique, financière, économique d'Athènes au cours du <sup>ve</sup> siècle : l'infériorité sociale produit la jalousie ; il y a interdépendance entre pauvreté, envie et zèle pour la justice. D'où le plan du livre. On montre, d'abord, (I, ch. II) que les trois types de châtements que nous venons de distinguer sont absents chez les aristocrates qui constituaient le public primitif des poèmes homériques. Au contraire (I, ch. III à ch. VIII), ils apparaissent de façon vive dans la petite bourgeoisie d'Athènes où Eschyle, Sophocle et Hérodote trouvent une audience sympathique : l'idée que les dieux punissent ὅβρις s'y rencontre avec l'idée que certains crimes sont provoqués par les dieux. On y souligne l'arbitraire, la jalousie, la cruauté « sadique » des dieux insensibles à la différence que peuvent présenter les circonstances des crimes. De là l'origine de la γράφη, elle aussi expression de l'envie, et qui vient à l'aide des dieux : la loi assure le *maximum* de chances que l'on a de punir, c'est-à-dire de satisfaire l'envie. L'étude des fragments de Solon (I, ch. IX), de l'ostracisme (I, ch. X) — cette « monstruosité » (Carcopino) qui punit un crime inexistant et sans qu'une sentence soit prononcée — met également en relief la puissance de ce facteur. Les conditions économiques sont exposées au ch. XI du tome I. La situation change après Salamine, Platées et Mycale, durant les trente ou quarante années qui marquent la fondation de l'Empire athénien (II, ch. I). Les trois types de châtements divins s'estompent ou disparaissent chez les aristocrates d'Athènes devenus riches par l'exploitation de cet Empire. Chez leurs auteurs préférés, Thucydide (II, ch. II), Euripide (II, ch. III), Aristophane (II, ch. V), en partie, par ce que nous pouvons entrevoir grâce aux fragments des Sophistes (II, ch. VI), on peut constater, à côté d'une certaine survivance des idées traditionnelles, la critique de l'idée de la jalousie et de la cruauté des dieux.

L'auteur (II, pp. 275-276) ne se cache pas les reproches que l'on pourra adresser à sa thèse. Son enquête n'est pas exhaustive et le résul-

tat en pourra paraître unilatéral. Mais les corrélations dégagées par des analyses extrêmement serrées n'en demeurent pas moins fondées. D'autres facteurs pourront s'ajouter à l'envie dans l'explication du phénomène complexe qu'est l'origine du droit pénal à Athènes : les « variations concomitantes » que R. a établies garderont leur vérité et leur signification. Chemin faisant, d'ailleurs, et en conclusion, l'auteur s'est efforcé de parer aux objections en critiquant les théories généralement admises : celles de Th. Mommsen, J.-H. Lipsius, G. Glotz (I, p. 3 et suiv.), d'E. Rohde (I, p. 112), de Drachmann (I, pp. 114-126), surtout de Louis Gernet, de W. Schulze et de K. Latte (II, pp. 278-288), qui voient dans la « tendance désintéressée à punir » un moyen de défense personnelle passé des membres solidaires du clan primitif, du γένος, aux citoyens de l'État-Cité.

#### D) Généralités :

M. I. ROSTOVITZ. L'hellénisme en Mésopotamie. *Scientia*, LIII, n° CCL-2, année XXVII, 1933, pp. 110-124.

Montre, d'après les fouilles récentes, que les Grecs, après Alexandre et les dynasties séleucides, se sont peu à peu orientalisés au lieu d'helléniser les nations soumises. L'œuvre d'hellénisation de Séleucus I<sup>er</sup> et d'Antiochus I<sup>er</sup> a été superficielle ; tout le fruit de la tentative d'Épiphanes a été perdu dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle. Même sous la domination iranienne des Arsacides les influences syriennes et babyloniennes restent prédominantes.

### LES PRÉSOCRATIQUES <sup>1</sup>

#### A) Généralités :

Raymond LENOIR. Contraires et catégories dans la philosophie hellénique. *Revue de l'Histoire de la Philosophie*, juillet-décembre 1931, pp. 225-235.

La philosophie hellénique est une synthèse des notions dites abstraites et des éléments physiques. Les « Physiciens » et les Pythagoriciens ont établi des tables d'analogies, un système de notions qui « symbolisent », objets de transmission secrète dans les écoles.

1. Nous nous excusons auprès de M. Guido Calogero de l'erreur qui nous a fait attribuer dans le précédent bulletin (*R. Phil.*, II, p. 519) à M. Rodolfo Mondolfo ses « Études sur l'Éléatisme » : nous avons reçu le volume trop tardivement et n'avons pu rectifier à temps. Le lecteur est donc prié de rétablir le titre incorrect de la façon suivante : Guido CALOGERO. *Studi sull' Eleatismo* (« Pubblicazioni della Scuola di filosofia della R. Università di Roma », III). Rome, G. Bardi, 1932-XI, 264 p.

## B) École ionienne :

Abel REY. L'école ionienne. Thalès. *Revue de Synthèse*, décembre 1932, pp. 47-56.

Projet d'article pour le « Dictionnaire historique des sciences dans leur rapport avec la philosophie ».

## C) Parménide :

F.-M. CORNFORD. Parmenides' two ways. *The Classical Quarterly*, XXVII, 2, avril 1933, pp. 97-111.

Détermine les relations entre les deux parties du poème parméniénien. L'une est consacrée à la « voie de la vérité » qui déduit les propriétés nécessaires de l'Être Un ; l'autre a pour objet la « fausse voie » et contient une cosmogonie fondée sur les croyances des mortels et les apparences. Pour Parménide, il y a antithèse radicale entre ces deux voies : la réalité rationnelle ne doit pas expliquer les apparences irrationnelles, mais elle est inconciliable avec celles-ci. Les deux parties du système sont donc séparées l'une de l'autre sans qu'il soit possible d'établir un pont de l'une à l'autre.

## D) Empédocle :

J. SOUILHÉ. L'énigme d'Empédocle (extrait des *Archives de Philosophie*, vol. IX, cah. 3), 23 p.

## E) Anaxagore :

H. GOMPERZ. Ὀψις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα. *Hermes*, 68, 3, 1933, pp. 341-343.

Sur Anaxagore, Fragment 31 a Diels. Pour O. Regenbogen et pour H. Diller, le fragment signifie que le visible est le point de départ de la connaissance de l'invisible. G. soutient, au contraire, qu'il faut comprendre : nos sensations ne nous donnent pas la vérité, car l'apparence est seulement la façon par quoi l'Insaississable se présente à nous. C'est le fondement de la théorie de la connaissance d'Anaxagore, d'Empédocle et de Démocrite. Nous avons là, à sa naissance, l'idée de l'*Erscheinung*, du « phénomène » de Kant.

## F) Pythagorisme :

1. Adolfo LEVI. Sulla Metafisica del Pitagorismo antico. *Athenaeum*, Nuova Serie, XI, fasc. III, 1933, pp. 261-266.

La thèse centrale de la métaphysique pythagoricienne : les choses sont des nombres, dériverait originairement d'une cosmologie apparentée

à la physique milésienne et à l'orphisme suivant laquelle l'univers résulte d'une Obscurité primitive — l'illimité — et d'une Limite consistant en unités ou points lumineux qui déterminent l'infinité ténébreuse. Le nombre formé par la juxtaposition de ces unités-points apparaît ainsi comme la véritable réalité de l'univers. Cette conception pouvait s'appliquer également aux choses particulières.

2. Ch. JOSSERAND. Les Symboles pythagoriciens de Collenuccio. *L'Antiquité Classique*, I, 1/2, 1932, pp. 145-171.

Pour Fr. Boehm (*De Symbolis Pythagoreis*, Diss. Berlin, 1907) la liste des 35 « symboles » inédits publiée au XVI<sup>e</sup> siècle par Lilio Giraldis d'après Pandolfo Collenuccio serait inauthentique. J. critique en détail cette théorie, énumère les éditions successives des « symboles », en publie le texte à nouveau, tout en signalant les altérations et les remaniements profonds que présente l'édition de Mullach (*Fragmenta philosophorum graecorum*, Paris, 1860, t. I, p. 560), et conclut : « Les ethnographes qui travaillent sur le terrain encore mal défriché des superstitions antiques peuvent utiliser en toute confiance les symboles inédits que l'humaniste italien a eu le mérite de révéler aux esprits curieux de son temps. »

## SOCRATE ET LES SOCRATIQUES

1. Adolfo LEVI. Le Dottrine filosofiche della scuola di Megara. *Reale Accademia Nazionale dei Lincei, Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, ser. VI, vol. VIII, fasc. 5-6. Rome, G. Bardi, 1932, pp. 463-499.

Souligne l'importance de l'École mégarique, dont les doctrines sont trop souvent négligées par les historiens. Montre comment cette métaphysique a pu combiner les théories éléates de la connaissance, de la vertu, du Bien, avec le socratisme par l'usage éristique et la critique de la δόξα. Les véoi de *Soph.* 251 B (cf. *Philèbe* 14 C-16 A) seraient des mégariques, disciples d'Euclide, et l'argument du « troisième homme » dans *Parménide* 131 A et suiv. répondrait au type des « apories » mégariques dont des échantillons sont étudiés pp. 477-485. Plusieurs pages traitent ensuite du κυριεύων λόγος de Diodore Cronos contre le mouvement et la δύνανμις. Cette interprétation des doctrines les plus importantes de l'École amène à voir dans les mégariques les précurseurs de la critique sceptique et à marquer le rôle que leur argumentation a joué dans la pensée d'un Platon, d'un Herbart, d'un Spir ou d'un Bradley.

2. Johannes SYKUTRIS. *Die Briefe des Sokrates und der Sokratiker* (« Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums », XVIII, 2). Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1933, 125 p.



Il s'agit des 35 lettres que des manuscrits, dont l'archétype remonte à l'époque byzantine, attribuent, les sept premières à Socrate, les autres à des élèves anonymes de Socrate ou à Antisthène, Xénophon, etc. Le manuscrit fondamental (XIII<sup>e</sup> siècle) est le *Cod. Vatic. Gr. 64* (V). Les lettres attribuées à Socrate, dont les tendances parénétiques sont nettes, appartiennent au genre de la philosophie populaire et cynique et ont dû être fabriquées au I<sup>er</sup> siècle après J.-C. Les lettres des disciples (sauf les lettres 28, 35 et, peut-être, 29) sont l'œuvre d'un seul auteur dont la curiosité en matière de biographie et de stylistique est assez vive. Elles sont plus récentes que les prétendues lettres de Socrate et peuvent être attribuées au III<sup>e</sup> siècle de notre ère. Toutes ces lettres n'offrent aucun détail historique qui ne nous soit connu par d'autres sources. Une place particulière doit, cependant, être faite à la lettre de Speusippe à Philippe qui semble avoir un certain rapport avec les *Lettres* platoniciennes.

## PLATON

### A) Éditions :

1. PLATON. *Œuvres Complètes*. Tome IV, 3<sup>me</sup> Partie : *Phèdre*, texte établi et traduit par LÉON ROBIN. Paris, les Belles-Lettres, 1933, CLXXXV + 96 pp. (en partie doubles).

Cette magistrale édition d'un des plus merveilleux dialogues de Platon a été élaborée avec un soin minutieux. Le texte a été établi d'après trois manuscrits : *cod. Bodleianus* 39 ; *cod. Venetus*, app. class. 4, n° 1 ; *cod. Vindobonensis* 54, suppl. philos. gr. 7, et contrôlé, et souvent rectifié, grâce à quatre papyrus et à la tradition indirecte, au commentaire du néoplatonicien Hermias, surtout. Enfin, on a fréquemment tenu compte des conjectures ou des corrections des éditeurs les plus récents. La longueur et la densité de l'apparat critique attestent assez, au reste, ce travail méticuleux. Les lectures nouvelles pour quoi s'est décidé personnellement l'éditeur sont indiquées pp. CLXXXIII-CLXXXV. La traduction est celle que l'on pouvait attendre d'un maître des études platoniciennes : solide, compacte, serrant le texte dans toutes ses nuances et ses grâces allusives, rendant — comme pour 242 A — un jeu de mots et une allitération à première vue intraduisibles par une transposition qui les fait sensibles au lecteur français. Les notes, au bas des pages de la traduction, permettent une intelligence immédiate du texte. Mais le *Phèdre* pose des problèmes si nombreux, si difficiles et si débattus que cent soixante-quinze pages d'une Introduction, qui s'intitule modestement « Notice », sont nécessaires pour en traiter. Tout y est passé en revue et discuté de façon originale. La date de composition de *Phèdre*, d'abord : M. R. maintient les positions de sa *Théorie Platonicienne de l'Amour* (1908), pp. 63-109. Le dialogue est postérieur au *Banquet* et à la *République* et se rapproche du *Théétète* ; il offre, en outre, de nombreux

points de contact avec les dialogues de la vieillesse. Il a dû être composé « dans la période qui précède le départ de Platon, au printemps de 366, pour son deuxième voyage en Sicile » (p. VIII). Diverses questions d'histoire et de topographie sont ensuite abordées : M. R. y conteste les vues de L. Parmentier et, avec le secours des découvertes archéologiques, détermine le plan de la promenade qui ouvre le *Phèdre* et le décor où se déroule le dialogue. Il fixe les traits des interlocuteurs (Socrate, Phèdre) et des deux célébrités principales mises en cause : au début, Lysias ; à la fin, Isocrate. Une troisième partie dégage la structure — si controversée ! — du dialogue : si le problème de la valeur d'un enseignement de la rhétorique apparaît comme l'objet immédiat du *Phèdre*, il est étroitement uni au problème de l'amour. L'analyse des quatre parties du dialogue permet de mettre en pleine lumière l'unité de l'œuvre où les motifs s'enchaînent et s'engendrent comme dans une symphonie musicale. Une section spéciale est consacrée au Discours de Lysias (est-ce une authentique composition de ce rhéteur ? Est-ce un pastiche de Platon ? On ne saurait se prononcer, p. LXIV) et au premier discours de Socrate sur l'amour et ses effets. Le second discours de Socrate nous met au cœur même du problème philosophique : celui de l'âme, de sa destinée, qui se joue finalement dans un décor eschatologique, et des rapports de l'amour avec la philosophie. Il soulève l'examen de trois questions particulières, mais capitales pour l'intelligence du *Phèdre* et du Platonisme tout entier : celles du mythe (pp. CVIII-CXVII) — de l'âme (pp. CXVII-CXXXIV), — de l'amour (CXXXV-CXLII). Ce sont là les maîtresses-pages de cette introduction. Enfin, les développements, volontairement écourtés, de la sixième section portent sur la critique faite par Platon de la rhétorique existante et de ceux qui l'enseignent, notamment d'Isocrate, et retrace le plan de ce que Platon conçoit comme une rhétorique nouvelle, fondée sur le dialectique : c'est l'occasion (pp. CLII-CLX) d'un exposé, à quoi il faudra souvent se référer, sur les Idées, les procédés dialectiques, surtout la « division ». L'arrière-fond historique de la discussion, l'opposition que met Platon entre rhéteur et philosophe, l'éloge ironique d'Isocrate à la fin du *Phèdre* fournissent leurs objets aux dernières pages de cette Notice. Il y aura autant de profit à méditer cette Introduction que de charme profond à lire le texte du dialogue et la traduction de son éditeur.

2. PLATON. *Œuvres complètes*. Tome VII, 1<sup>re</sup> partie. *La République*, livres IV-VII, texte établi et traduit par Émile CHAMBRY. Paris, les Belles-Lettres, 1933, 186 p. (doubles).

Suite de l'édition et de la traduction de la *République* dont nous avons ici même rendu compte du premier tome (*R. Phil.*, II, 1932-1933, pp. 520-521). Nous n'avons donc pas à revenir sur l'établissement du texte fondé sur deux manuscrits principaux, sur quatre papyrus d'Oxyrhynchus et, occasionnellement, sur quatre autres *codices*. La traduction

de M. C. demeure excellente avec, parfois, une tendance peut-être excessive à la transposition, mais elle se lit avec facilité et plaisir. Les livres IV, V, VI et VII ici publiés et traduits correspondent à ce que M. Diès dans la préface générale de l'ouvrage définissait comme la deuxième partie du dialogue. Aucun hiatus, cependant, avec les livres précédents. Après avoir défini la justice, Platon examine à quelles conditions se réalisera cette justice idéale : il aborde successivement le problème des « femmes-gardiens » de la Cité, — celui du gouvernement des philosophes et de l'éducation des gouvernants par la science du Bien. D'où les pages capitales et fameuses de la fin du VI<sup>e</sup> livre et du VII<sup>e</sup> sur la conversion, le mythe de la caverne, le rôle des mathématiques, la méthode dialectique et le programme encyclopédique de la pédagogie platonicienne. Ces pages sont si importantes, si difficiles, surtout, dans leur interprétation et par leurs relations avec l'état des sciences contemporaines de Platon, que l'on pourrait regretter la parcimonie avec quoi M. C. a semé de notes le bas des pages. Mais le reproche serait injuste, puisque M. Diès s'est chargé de débrouiller au préalable la plupart de ces problèmes. En fait, il faut lire et étudier le présent volume en ayant constamment devant soi les pp. XLIII-LXXXVIII de l'Introduction qui ouvre le premier tome.

3. PLATO. *The Symposium*, edited with introduction, critical notes and commentary by R.-G. BURY. Second edition. Cambridge, W. Heffer, 1932, LXXVIII + 179 pp.

#### B) Études d'ensemble et généralités :

1. Paul SHOREY. *What Plato said*. Chicago, University of Chicago Press, Cambridge, University Press, 1933, VII + 686 pp.

Somme de toute une vie de travail consacrée à Platon. Le corps en est formé par une analyse exhaustive de toutes les œuvres attribuées à Platon. Des commentaires critiques précisent à chaque fois la conception que l'auteur se fait de cette philosophie et tendent à souligner l'unité de la pensée platonicienne : les idées de Platon sont des idées qui vivent, mais demeurent au fond identiques à travers tous les dialogues ; le système est impliqué dès les premières démarches de la réflexion platonicienne. Le premier chapitre a pour objets la vie de Platon et les relations de Platon avec ses prédécesseurs et ses contemporains. S. y discute également de l'authenticité des *Lettres*, dont il n'accepte que la septième et la huitième. Le reste est entièrement consacré à résumer pas à pas et, par ordre chronologique, un à un les dialogues authentiques de Platon. Une place spéciale est accordée à la *République*, au *Gorgias* et au *Phédon*. Les risques que pourrait faire courir ce rythme lent et méticuleux sont écartés par le ton vivant des analyses et, surtout, par le soin qu'a pris l'auteur de marquer par de nombreuses références marginales l'enchaînement organique des idées au travers de tout

l'œuvre de Platon. Ces renvois d'un chapitre à l'autre permettent au lecteur de reconstituer aisément cette texture systématique et de retrouver ainsi sous le détail de l'analyse l'unité de la pensée platonicienne. La fin du volume traite des dialogues douteux.

2. P. ROTA. A proposito della questione platonica. *Rivista di filosofia neo-scolastica*, mars 1933, pp. 149-158.

Nécessité, pour résoudre la question platonicienne, de tenir compte de la place qu'y occupe et du rôle qu'y joue le mythe.

3. H. Kelsen. La justice platonicienne. *Revue Philosophique*, novembre 1932, pp. 364-396.

Il est difficile de définir conceptuellement ce que Platon entend par la Justice : centre de la *République*, ce n'est cependant pas une idée qui y est définie. On ne peut la comprendre qu'en rapport avec l'idée de Bien, mais cette idée représente elle-même quelque chose d'ineffable. Ce qui revient à fonder la justice sur une expérience mystique du Bien. C'est bien là le sens de la doctrine platonicienne, au fond inspirée du pythagorisme et elle-même théorie de salut universel. Ce caractère religieux de la justice n'est pas incompatible avec les vues de Platon sur la politique : c'est sa nature mystique qui assure de droit au philosophe son rôle de chef d'État.

4. H. Kelsen. Die platonische Gerechtigkeit. *Kant-Studien*, 1933, 1-2, pp. 31-117.

La mystique de Platon n'est point par essence quelque chose d'antisocial : elle est, au contraire, la justification de sa politique aristocratique et antidémocratique.

5. R.-G. STEVEN. Plato and the Art of his Time. *The Classical Quarterly*, XXVII, 3/4, juillet-octobre 1933, pp. 149-155.

Illustre les idées de Platon sur la peinture par ce que nous connaissons des artistes et des styles contemporains du philosophe. St. insiste plus particulièrement sur la condamnation portée par Platon contre l'art athénien de la fin du V<sup>e</sup> siècle et sur l'éloge qu'il fait de l'art du Péloponèse du début du IV<sup>e</sup> siècle. Il passe en revue les théories de Platon et de ses contemporains sur la perspective, la *σκιagraphία*, l'art réaliste et l'art idéaliste. Platon préfère la forme, qu'il oppose à la couleur.

#### C) Études particulières :

##### PROTAGORAS :

G.-M.-A. GRUBE. The structural unity of the Protagoras. *The Classical Quarterly*, XXVII, 3/4, juillet-octobre 1933, pp. 203-207.

L'analyse fait ressortir le plan et l'unité de structure du dialogue.

## EUTYPHRON :

1. J. TATE. Socrates and the Myths. *The Classical Quarterly*, XXVII, 2, avril 1933, pp. 74-80.

Étudie l'attitude de Socrate dans l'*Eutyphton*. Contre Burnet et Taylor, tâche d'établir que cette attitude et toute la fin du dialogue ne concordent pas avec les idées de « l'Athénien moyen » du temps. La critique faite par Socrate d'Homère et d'Hésiode explique en partie l'impopularité du philosophe : elle l'a fait passer pour un citoyen dangereux.

2. A.-E. TAYLOR. Socrates and the Myths. *The Classical Quarterly*, XXVII, 3/4, juillet-octobre 1933, pp. 158-159.

Réplique à l'article précédent. Réponse de T. dans le même numéro pp. 159-161.

## RÉPUBLIQUE :

B.-M. LAING. The Problem of Justice in Plato's Republic. *Philosophy*, VIII, 32, octobre 1933, pp. 412-421.

Examine l'analogie établie par Platon entre les arts au I<sup>er</sup> et, en partie, au II<sup>e</sup> livre de la *République* : que vaut cet argument pour ce qui est de la définition de la justice ? L'argumentation de Platon part de la justice conçue comme un art, montre que cette conception est insoutenable et repose sur un contre-sens, soutient enfin que la justice est le principe qui coordonne les différents arts.

## BANQUET :

J. HIRSCHBERGER. Wert und Wissen im platonischen Symposion. *Philosophisches Jahrbuch*, 1933, 2, pp. 201-227.

Le *Banquet* affirme l'existence d'une valeur et d'une réalité transcendantes et absolues qui sont nécessaires à la morale comme à la théorie de la connaissance.

## PHÈDRE :

1. R. FLACELIÈRE. L'éloge d'Isocrate à la fin du *Phèdre*. *Revue des Études grecques*, XLVI, 215-216, avril-juin 1933, pp. 224-232.

Contrairement à ce que pense M. Robin, de l'*Euthydème* au *Phèdre* le jugement de Platon sur Isocrate s'est adouci : il est passé d'une condamnation absolue à un éloge — tempéré d'ironie — du mérite et de l'élévation de pensée du rhéteur. Cette interprétation serait en accord à la fois avec la chronologie actuellement admise de l'œuvre d'Isocrate et avec la pensée même de Platon.

2. Paul SHOREY. The *Eroticos* of Lysias in Plato's *Phædrus*. *Classical Philology*, XXVIII, 2, avril 1933.

La formule καὶ μὲν δὴ est fréquente chez Lysias, mais relativement rare chez Platon. Or, l'*Eroticos* en donne cinq exemples dans le court passage de *Phèdre* 231 D-233 E. C'est une parodie de Lysias écrite par Platon lui-même.

## ARISTOTE

## A) Éditions et Traductions :

ARISTOTE. *De la Génération et de la Corruption* [*De Generatione et Corruptione*]. Traduction nouvelle et notes par J. TRICOT, XVIII + 169 p. « Bibliothèque de textes philosophiques », dirigée par H. Gouhier. Paris, Vrin, 1934.

Cette traduction répond au même besoin et au même dessein que celle de la *Métaphysique* que M. T. avait donnée l'an dernier dans la même collection et dont nous avons rendu compte ici même (II, pp. 529-530). Nous ne possédions en français de ce traité que la traduction incroyablement inexacte de Barthélemy Saint-Hilaire : c'est dire le vide que comble le présent travail. Faite, pour des raisons de commodité, sur le texte de Prantl (Leipzig, 1881), mais adoptant souvent les leçons du *Vindobonensis*, ignoré de Prantl, et les lectures proposées par Harold H. Joachim dans son édition (Oxford, 1922), cette traduction sait être à la fois fidèle et directement accessible au lecteur. Une version littérale eût, en effet, été à peu près inintelligible : force était donc d'interpréter la pensée d'Aristote en la dégagant parfois plus nettement, parfois en ajoutant quelques mots explicatifs. Ce travail infiniment délicat et difficile a été fait avec sobriété et intelligence et, grâce aux conseils de M. Diès, mené à bien. On admirera surtout la justesse et la discrétion des notes qui fournissent l'essentiel des indications ou de ce qui est nécessaire pour éclaircir l'établissement et le sens du texte. Une courte introduction situe le *De Generatione et Corruptione* dans l'œuvre d'Aristote : les sciences sont classées par Aristote en science *pratique*, science *poétique*, science *théorique*. Cette ἐπιστήμη θεωρητική se divise elle-même en *Mathématique*, science de la forme immobile et non séparée du sensible, — en *Physique*, science de la forme mobile et non séparée, — enfin, en *Métaphysique*, science de la forme qui est tout ensemble immobile et séparée. A l'intérieur des écrits physiques, le *De Generatione* apparaît comme le complément des livres III et IV du *De Caelo* : il est l'étude des corps sublunaires, dont la γένεσις et la φθορά sont les propriétés essentielles. Le livre I est consacré aux φυσικά σώματα, en fait, aux seuls *homéomères* ; le livre II aux quatre éléments et aux causes de la génération et de son mouvement circulaire. Les éclaircissements complémentaires —

inspirés surtout des commentaires de Jean Philippon, de saint Thomas, de Pacius et de Joachim — ont été confiés à l'annotation. Une bibliographie sommaire est donnée pp. xv-xviii. L'*Index* (pp. 155-169) constitue un lexique des principaux termes employés par le traité et facilitera la lecture et l'étude du texte. Remercions et félicitons encore une fois de son entreprise M. T., dont, au surplus, une traduction du *De Anima* est sous presse.

### B) Exposés généraux :

Léon ROBIN. Aristote. La vie, l'œuvre et la doctrine. *Revue de Synthèse*, octobre 1932, pp. 65-92.

Projet d'article pour le « Dictionnaire historique des sciences ». Nous en avons ici la partie historique et critique, M. Mieli se réservant la partie scientifique. On montre dans la philosophie d'Aristote un compromis entre le platonisme et le sens commun et une réaction contre le « mathématisme » des platoniciens.

### C) Études particulières :

1. E. BIGNONE. Nuove ricerche e testimonianze sulla prima dottrina e sullo opere perdute di Aristotele gli scritti degli Epicurei. *Rivista di Filologia*, LXI, 1, mars 1933.

2. W.-K.-C. GUTHRIE. The Development of Aristotele's Theology I. *The Classical Quarterly*, XXVII, 3/4, juillet-octobre 1933, pp. 162-171.

Reprend, mais en les interprétant et en les modifiant, les vues de Jæger et de von Arnim.

3. R. MONDOLFO. Il passaggio dal finalismo al determinismo nella teoria peripatetica dell' eternità del mondo. *Rivista di filosofia*, avril 1933, pp. 97-109.

En se développant, la pensée d'Aristote a pris de plus en plus un caractère naturaliste. Peu à peu se sont séparées et éloignées l'une de l'autre les deux conceptions de l'éternité extra-temporelle du Dieu transcendant et de l'éternité du monde fondée sur une preuve téléologique.

4. R. MONDOLFO. Eternità e infinità del tempo in Aristotele. *Giornale critico della filosofia italiana*, janvier 1933, pp. 30-43.

Là même où Aristote fait sa part à l'infini, il n'accorde qu'au limité une triple suprématie : naturelle, — rationnelle, — chronologique.

5. R. MONDOLFO. L'infinità della potenza divina in Aristotele. *Ricerche Religiose*, IX, 1933, 4.

6. Jeanne CROISSANT. *Aristote et les Mystères* (« Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège », fasc. LI). Liège, Faculté de Philosophie et Lettres, et Paris, E. Droz, 1932, ix + 218 pp.

Elève de M. Delatte, Mlle Croissant a eu son attention attirée par son maître sur un texte inédit de Psellos, publié en 1928 par M. Bidez au VI<sup>e</sup> tome du *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, p. 171. Psellos y rappelle que, selon Aristote, l'initié aux mystères éleusiniens « recevait du spectacle des impressions, mais non un enseignement ». Ces quelques lignes confirmaient et précisaient le court fragment d'Aristote que seul jusqu'ici nous avait conservé le *Dion* de Synésius : « Ceux que l'on initie ne doivent pas apprendre quelque chose, mais éprouver certaines émotions et être mis dans certaines dispositions. » Une comparaison s'imposait entre les deux textes en vue d'une reconstitution du modèle aristotélicien. De plus, cette étude de l'initié sous l'angle de la passion et du sentiment appelait un nouvel examen du fameux passage du livre VIII de la *Politique*, 7, 1342 a 4-16, et de la théorie de la *καθαρσις*. D'où ce livre, le plus complet que l'on puisse trouver sur l'attitude d'Aristote en face des mystères, et qui envisage tous les aspects du problème. D'où aussi les deux parties qui le composent. Dans la première — dont le texte de la *Politique* forme le pivot — on montre que déjà dans les mystères dionysiaques l'enthousiasme joue un rôle purificateur et guérisseur. Mais, surtout avec Platon, le problème se pose de savoir si ce délire vient d'une inspiration divine. Platon hésite entre une interprétation mystique et une explication rationaliste, pour se décider enfin au VII<sup>e</sup> livre des *Lois* en faveur d'une explication purement psychologique. Aristote, qui partage d'abord les vues de son maître, tend cependant de plus en plus à insister sur le rôle du tempérament « mélancolique » dans les phénomènes d'exaltation ou de divination. La purification mystique s'expliquera par un mécanisme physiologique décelé à la base de tous les phénomènes religieux. La purification esthétique également. Dans les deux cas il y a purgation analogue à la purgation médicale, ce qui suffirait à séparer la théorie d'Aristote des conceptions pythagoriciennes à quoi Howald et Rostagni veulent la ramener. Une part très large est ainsi faite aux interprétations de Bernays, de Döring et de Susemihl. Toute la deuxième partie du chapitre IV est une recherche fouillée, d'après quelques-uns des *Problèmes* les plus obscurs, sur les fondements physiologiques de la cure purgative que constitue la *καθαρσις* musicale. Trois textes : de Théophraste, d'Aristide Quintilien et du *De Mysteriis*, permettent enfin de suivre dans la littérature postérieure la fortune de la théorie aristotélicienne. Le fragment du *περί φιλοσοφίας*, reconstitué après une patiente analyse et dégagé des éléments néoplatoniciens qui l'enserrent chez Synésius et chez Psellos, fournit son objet à la deuxième partie. La portée en est confirmée par le *De Iside et Osiride* 77 de Plutarque. Nous sommes ici beaucoup plus

près du platonisme et de l'enthousiasme mystique et philosophique de l'épopée décrit par le *Banquet*, le *Phèdre*, le *Phédon* et les livres VI et VII de la *République* : l'extase y est rapprochée de l'intuition, l'intuition de l'initiation. Connaissance immédiate comme l'intuition, l'extase a, comme celle-ci, des analogies avec la sensation, notamment par son caractère réceptif. La comparaison du νοῦς-agent avec la lumière assure, au reste, ce rapprochement qui rend compte dans le fragment étudié de l'opposition de παθεῖν et de μαθεῖν. L'extase, enfin, est elle-même lourde d'éléments émotifs. Et c'est, justement, la présence de ces éléments qui établit la liaison entre les deux morceaux examinés et permet l'unité de l'attitude prise par Aristote à l'égard du sentiment religieux. Aristote est le créateur de la psychologie religieuse. Il a le premier mis l'accent sur le caractère émotif des rites, sur le rôle « sympathique » joué par ceux-ci, sur l'apaisement, l'impression de certitude ressentis par les initiés qu'une émotion portée à son comble par l'annonce et la présence du « sacré », et, par là, réalisée, soulage, allège, délivre. La religion est pour Aristote un instrument de μετριοπάθεια, une sorte de mode pratique de « philosopher avec les passions ».

7. Marcel DE CORTE. Études sur les manuscrits du *Traité de l'Âme* d'Aristote. *Revue de Philologie*, 59, 2, avril 1933, pp. 141-160 et 59, 3, juillet 1933, pp. 261-281.

En vue d'une édition, analyse séparément chaque manuscrit, apporte des compléments ou des amendements à l'édition d'Aurelius Förster (Budapest, 1912). Décrit le *Parisinus Coislinianus* 386, le *Parisinus Biblioth. Nat.* 1853, le *Laurentianus*, LXXXI, 1, le *Vaticanus* 253 et le *Vaticanus graecus* 1339. A suivre.

8. J.-L. STOCKS. The Composition of Aristotele's Logical Works. *The Classical Quarterly*, XXVII, 2, avril 1933, pp. 115-124.

S'occupe des relations entre les *Topiques* (en y joignant les *Sophistici Elenchi*) et les deux *Analytiques*. Étudie les renvois de ces œuvres l'une à l'autre et les indices internes afin d'apprécier la thèse de Solmsen. Pour St., l'« apodictique » appartiendrait en substance à la période académique de la pensée d'Aristote ; l'« analytique », au contraire, à la dernière période, celle où Aristote assume la direction du Lycée. Cette hypothèse ne s'offre pas comme entièrement prouvée : elle est simplement proposée.

9. G. GRASELLI. Osservazione sul « De Interpretazione ». *Rivista di filosofia*, avril 1933, pp. 110-120.

Sur la logique aristotélicienne.

10. Albrecht BECKER. Die aristotelische Theorie der Möglichkeits-schlüsse. Ein logisch-philologische Untersuchung der Kapitel 13-22 von

*Aristoteles' Analytica Priora*. Berlin, Junker und Dünhaupt, 1933, 98 p.

Formule à nouveau en symboles logistiques les résultats de la théorie aristotélicienne des syllogismes modaux, où interviennent les propositions contingentes.

#### D) Pseudo-Aristote :

1. B. EIMARSON. A supposed Pseudo Aristotelian Treatise on the Souls. *Classical Philology*, XXVIII, 2, avril 1933.

Le traité du *British Museum* 14658, qui doit être une traduction d'un original grec en syriaque due à Sergius de Reschaina, est identique au manuscrit syriaque du Sinaï traduit par Ryssel dans le *Rheinisches Museum*, 51, et assimilé par celui-ci à une œuvre de Grégoire le Thaumaturge. Les mêmes développements nous ont été transmis sous le nom de Maxime le Confesseur dans la *P. G.*, 91, col. 353 et suiv.

2. ARISTOTELIS qui fertur libellus *De Mundo* edidit W.-E. LORIMER. Accedit capitulum V, VI, VII, interpretatio syriaca ab Eduardo KONIG germanice versa (« Nouvelle Collection de textes et documents »). Paris, les Belles-Lettres, 1933, 121 p.

Le texte a été établi par W.-E. Lorimer, professeur à l'Université de Saint-Andrews, d'après les leçons de 12 manuscrits en signalant les variantes données par les 75 manuscrits connus. L'éditeur a également tiré parti de la tradition ancienne (extraits de Stobée ; traduction d'Apulée ; traductions arméniennes et syriaques ; deux traductions latines). Il s'était admirablement préparé à cette tâche par deux publications antérieures : l'une, en 1922, sur la traduction manuscrite du *De Mundo* ; l'autre, en 1925, sur le texte même du traité. Une introduction en latin traite successivement de tous les points soulevés par l'histoire et le contenu de cet apocryphe. Le professeur E. König, de Bonn, a, en outre, traduit en allemand d'après une vieille version syriaque les chapitres V, VI et VII.

#### PHILOSOPHIES POSTARISTOTÉLICIENNES

##### A) Péripatétisme :

Wilhelm KNÖGEL. *Der Peripatetiker Ariston von Keos bei Philodem* (« Klassisch-Philologische Studien » herausgegeben von Ernst Bickel und Christian Jensen, Heft 5). Leipzig, Otto Harrasowitz, 1933, 95 p.

D'après Christian Jensen (*Hermes* 46 [1911], p. 393 sq.), Philodème aurait reproduit dans le 2<sup>me</sup> livre de son *περὶ κακῶν* un écrit d'Ariston de Céos, le *περὶ τοῦ κορυφῆσαι ὑπερηφανίας*, qui n'est pas sans rapport avec l'œuvre de Théophraste et d'autres péripatéticiens. L'hypothèse a été

contestée par Gallavotti (*Rivista di filologia*, N. S., V, 1927, p. 468 sq.), qui voit, au contraire, dans le morceau un écrit du stoïcien Ariston de Chio. K. combat cette nouvelle assertion, en reprenant de fond en comble l'examen du passage. Dans une première partie, il publie, traduit et commente le texte, puis, dans une deuxième partie, analyse le contenu de l'épitomé et montre les rapports de l'œuvre d'Ariston avec l'éthique péripatéticienne (notamment, à propos de l'ὑπερηφανία ou de la μεγαλοψυχία). Quelques pages sont consacrées aux analogies avec le Stoïcisme que Gallavotti a pu invoquer. L'étude du style et de la langue de l'épitomé d'après le jugement porté sur Ariston de Céos par Cicéron (*De Fin.*, V, 13) forme l'objet de la troisième partie : on relève l'influence du style de la diatribe, les néologismes, les particularités syntaxiques, le souci d'élégance qui porte à éviter les hiatus. La conclusion est favorable à l'hypothèse de Jensen : Ariston de Céos est bien l'auteur du passage reproduit par Philodème. Les fragments des autres écrits d'Ariston sont publiés p. 79 et suiv.

### B) Épicurisme :

Philipp MERLAN. Zwei Fragen der Epikureischen Theologie. *Hermes*, 68, 2, 1933, pp. 196-217.

Tout exposé de la théologie épicurienne rencontre dès l'abord une difficulté fondamentale : n'y a-t-il pas contradiction apparente entre la thèse des Κύρια Δόξα (Usener, p. 71), qui distingue deux sortes de dieux, les uns se laissant supposer κατ' ἀριθμόν, les autres κατὰ ὁμοειδεῖν, et le texte de Cicéron (*De Natura Deorum*, I, 19, 49 ; Usener, p. 234 sq.) où la catégorie *ad numerum* est rejetée et où est seule conservée la classe des dieux constitués par les *imagines* ? M. expose et discute l'interprétation proposée par Philippson. Il établit d'après Philodème, Aëtius et, peut-être, Cicéron lui-même (I, 27, 75) que la distinction des deux sortes de dieux appartient bien à Épicure. Pourquoi l'épicurien Velleius ne considère-t-il qu'une espèce de dieux ? C'est que Cicéron a seulement en vue les dieux dignes de vénération, capables d'être évoqués et invoqués. — La deuxième question soulevée par la théologie épicurienne (p. 204 sq.) peut se formuler ainsi : comment l'immortalité des dieux peut-elle se concilier avec l'affirmation que les dieux sont composés d'atomes ? La solution doit être cherchée dans la théorie épicurienne de la connaissance : les dieux ont une connaissance sur quoi la mort n'a pas de prise. La connaissance est un effort vers l'immortalité, c'est-à-dire vers une durée indéfinie de la vie.

### C) Stoïcisme :

1. Heinz GOMOLL. *Der stoische Philosoph Hekaton. Seine Begriffswelt und Nachwirkung unter Beigabe seiner Fragmente*. Bonn, Friedrich Cohen, 1933, XII + 114 pp.

Hécaton, le troisième chef d'école du Stoïcisme moyen, fait aux côtés de Panétius et de Posidonius figure de grand moraliste et a exercé une certaine action sur la pensée romaine. On essaiera d'abord — selon la méthode appliquée par Reinhardt dans ses travaux sur Posidonius — de se former d'après les fragments qui ont pu nous être restés d'Hécaton une image de la nature intérieure de l'homme et du philosophe. Cette image pourra ensuite servir de critère dans la recherche des sources. On étudiera, en outre, l'influence des œuvres morales de notre stoïcien sur le *De Officiis* de Cicéron et le *De Beneficiis* de Sénèque. Plus que Panétius, en effet, Hécaton a été l'intermédiaire entre la spéculation grecque et la philosophie romaine : il a approfondi les théories éthiques de la Grèce par l'esprit moralisateur de Rome. Le premier chapitre est consacré à l'εὐπάθεια et aux εὐπάθειαι dans le *περί παθῶν* d'Hécaton, notions que Cicéron traduit par *constantia* et *constantiae*. Elles sont en étroit rapport avec les concepts de συμμετρία et d'ὁμολογία caractéristiques de l'esprit d'Hécaton. Le *περί καθήκοντος* — étudié dans le deuxième chapitre — permet de dégager une des idées essentielles de l'œuvre d'Hécaton : celle du *ζωνών* (*formula*), fondement de la doctrine des devoirs et de la théorie des quatre vertus cardinales. Le contenu du livre est reconstitué grâce au *De Officiis* de Cicéron et à la *Formula vitae honestae* de Martin de Bracara, et l'importance de la *formula* est démontrée d'après le *De Officiis* (I, 31-32 et III, 63 et 89-95) de Cicéron et les *Lettres* de Sénèque. La doctrine du *περί Χρητίων* (chapitre III) est passée dans le *De Beneficiis* de Sénèque où Hécaton est souvent cité. L'œuvre d'Hécaton s'inspirait elle-même du *περί Χρητίων* de Chrysippe. La fin du volume (pp. 87-113) offre des fragments d'Hécaton un recueil plus complet que celui de H.-N. Fowler, *Panetii et Hecatonis librorum fragmenta* (Dissertation de Bonn, 1885). Non seulement, l'apparat critique est plus complet, mais, à côté des *testimonia* relatifs à la vie d'Hécaton, on a groupé et classé les fragments d'après les œuvres à quoi ceux-ci appartiennent : le *περί τέλους*, le *περί ἀγαθῶν*, le *περί ἀρετῶν*, le *περί παθῶν*, le *περί καθήκοντος* et le *περί Χρητίων* (fragments les plus nombreux), le *περί παραδόξων* et les *Χρεῖαι*. A chaque fois les textes sont divisés en fragments dont l'attribution à Hécaton est expressément attestée et en *fragmenta incerta* que seule la recherche des sources telle que l'a entendue et menée G. fait revenir à notre stoïcien.

2. Otto RIETH. *Grundbegriffe der stoischen Ethik. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung* (« Problemata », Heft 9). Berlin, Weidmann, 1933, x + 209 pp.

Pour reconstituer et exposer la morale stoïcienne on se réfère d'ordinaire aux débris des manuels doxographiques d'Arius Didyme et d'Aétius, aux exposés d'auteurs qui, comme Cicéron, Sénèque ou Diogène Laërce, sont des dilettantes, et non des philosophes, ou aux renseignements fournis par Sextus Empiricus, Plutarque, des historiens, des méde-

cins, des Pères de l'Eglise. On néglige, au contraire, une source à quoi R. accorde ici la préférence : la tradition péripatéticienne. Or, en prenant pour point de départ le *Commentaire* de Simplicius sur les *Catégories* d'Aristote, on peut saisir plus profondément les relations étroites qui unissent dans le Stoïcisme logique et éthique, rejoindre par là les autres données et retrouver le fondement logico-métaphysique de la morale stoïcienne. C'est ainsi (ch. I) que la définition du *ποῖόν* commande la conception que les stoïciens se font de l'*ἀγαθόν* et les diverses significations qu'ils attachent à ce mot, c'est-à-dire la division des *ἀγαθὰ* en trois classes. La théorie de la définition (ch. II), liée aux problèmes de l'étymologie et des différentes sortes de *διαιρέσεις*, permet de déterminer les concepts d'*ἴδιον* et (ch. III) de *ποιότης*. La division de l'Être en quatre genres, la doctrine des catégories — contre quoi polémiquera Plotin (pp. 80-82) — feront saisir (ch. IV) la portée de la polémique de Chrysippe contre Ariston de Chio et son livre *περί τοῦ ποῖός ἐστιν τὰς ἀρετὰς* : les vertus ne sont pas des *πρός τί πως ἔχοντα*. Les concepts de *διάθεσις* et de *ἐξίς* sont à la base des doctrines stoïciennes des valeurs, des devoirs et du sage, d'une façon plus générale, de « la vie selon la nature » (ch. V). De même (ch. VI), *ἐξίς*, *σχέσις* et, par là, *φύσις* sont des notions qui rendent compte de la théorie des « parties de la Divinité » et de la division stoïcienne du mouvement. Enfin, le ch. VII part de la définition de la cause pour traiter de la liberté de la volonté, de l'*ἐφ' ἡμῖν*, du Destin et du sage. Il est difficile ici d'entrer dans le détail de ces analyses minutieuses que complètent douze appendices. La valeur et l'intérêt du livre se révèlent dès la première lecture : ils apparaîtront sans doute plus grands encore à l'usage. Signalons également la préface à qui voudra s'informer de toute l'histoire de la *Quellenforschung* qui s'est faite autour des noms d'Antiochus et de Posidonius depuis la dissertation de P. Corssen.

#### D) Cicéron et ses sources :

Henri JEANMAIRE. Introduction à l'étude du livre II du *De Natura Deorum*. *Revue d'histoire de la Philosophie et d'histoire générale de la Civilisation*, Nouvelle Série, I, 1, janvier 1933, pp. 5-57.

1<sup>o</sup> Composition et plan du *De Natura Deorum* ; — 2<sup>o</sup> Le problème de la nature des dieux dans la philosophie grecque avant Cicéron (théologie présocratique ; platonisme ; épicurisme ; stoïcisme) ; — 3<sup>o</sup> Sources du II<sup>e</sup> livre du *De Natura Deorum* : c'est avant tout le *περί θεῶν* de Posidonius, mais on ne peut reconstruire le traité à partir du discours de Balbus. J. expose à ce propos l'histoire de la « recherche des sources » suscitée par Posidonius. Il voit l'unité de la pensée posidonienne dans une tentative pour faire converger en un seul corps de spéculations la cosmologie, l'histoire naturelle et la théologie.

#### E) Scepticisme :

W. HEINTZ. *Studien zu Sextus Empiricus* (« *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft* », Sonderreihe, Bd 2). Halle, 1932, 299 p.  
Nombreuses corrections au texte édité par Bekker et par Mutschmann.

#### F) Platonisme moyen :

A.-M. DESROUSSEAUX. Plutarque *Mor.* 382 CD. *Revue des Études grecques*, XLVI, nos 215-216, avril-juin 1933, pp. 210-213.  
Rétablit, ponctue et traduit ce texte fameux, insuffisamment édité par Bernardakis et important par l'assimilation qu'il prête à Platon et à Aristote de la fin de la *φιλοσοφία* à l'époptie.

### JUDÉO-HELLÉNISME

1. Isaak HEINEMANN. *Philons griechische und jüdische Bildung. Kulturelle Darstellung der jüdischen Gesetze*. Breslau, M. und H. Marcus, 1932, 528 p.

De la culture juive ou de la culture hellénistique quelle est celle qui a exercé l'influence prédominante sur Philon ? Les critiques ont répondu en des sens opposés. H. croit, pour sa part, que la pensée philonienne résulte d'une synthèse de ces deux cultures. Le problème est posé ici en fonction du droit profane et du droit sacré. Une première partie s'attache aux représentations que se fait Philon du Temple, des sacrifices, du serment, des vœux, des lois relatives aux jours de fête. Dans la seconde, l'auteur passe en revue les conceptions morales de l'alexandrin sur la famille, les mœurs familiales, l'éthique sexuelle, la justice, la piété, etc. On s'efforce de montrer que sur toutes ces questions la piété juive s'allie à la culture grecque.

2. E.-R. GOODENOUGH. Philo's exposition of the law and his *De Vita Mosi*. *Harvard Theological Review*, XXVI, 2, 1933.

3. Henri-Charles PUECH. ΜΟΡΦΩΤΟΣ. A propos de Lycophron, de Rab et de Philon d'Alexandrie. *Revue des Études grecques*, XLVI, n<sup>o</sup> 217, juillet-septembre 1933, pp. 311-333.

A propos de l'adjectif *μορφωτός* (= terrible, effrayant) que l'on rencontre chez Lycophron (v. 342) et que l'on retrouve sous la transcription hébraïque : *marmôta*, dans le *Midrach Beréchith Rabba* (ch. XVII et ch. XLIV). Ce mot d'origine hellénique intervient dans le texte hébreu à l'occasion d'une distinction faite par Rab (160 environ-



247 après J.-C.) et d'autres rabbins entre les quatre sortes de « sommeil » (*tardema*) dont il peut être question dans l'Écriture. Un remarquable parallèle de cette division est offert par Philon, *Quis rerum divinarum heres sit*, §§ 249-266, où des quatre catégories d'ἔκστασις distinguées par le philosophe alexandrin, la seconde est précisément constituée par l'« extase » de la peur. Hans Leisegang (*Der Heilige Geist*, p. 166) dérive le passage du *Phèdre* (244 a, 245 b, etc) où la *οὐκίς μανία* est divisée par Platon en quatre genres également. A l'examen l'hypothèse paraît insoutenable. L'analogie avec le texte du *midrach*, les traces dans ce texte d'une influence judéo-hellénistique inclinent au contraire à penser que Philon a emprunté le cadre de son développement au rabbinisme alexandrin.

### PLOTIN ET LE NÉOPLATONISME

#### A) Plotin :

1. Erik PETERSON. Herkunft und Bedeutung der ΜΟΝΟΣ ΙΠΟΣ ΜΟΝΟΝ — Formel bei Plotin. *Philologus*, LXXXVIII, 1, 1933, pp. 30-41.

La formule se rencontre dans *Enn.*, I, 6, 6 ; V, 1, 6 ; VI, 7, 34 et VI, 9, 11. Mais on la retrouve dans une scène de magie (ζωτοφία théurgique) décrite par la lettre de Thessalus de Thalles (*Cat. Cod. astrol.*, XIII, 3, p. 136), chez Numénius d'Apamée (fragment X = *Pr. Évang.*, XI, 22, 1) et dans le langage religieux du judaïsme (Philon, *Vit. Mosis*, II, 163) et du christianisme (Eusèbe, *Vit. Constant.*, IV, 22 ; Nicétas Stéthatos, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, ch. XXXV). Contre Fr. Cumont (*Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin*, Monuments Piot, XXV, 1921-1922), P. s'efforce d'établir que l'expression ne vient ni du stoïcisme, ni du néopythagorisme, ni du culte égyptien. C'est pour lui une vieille formule grecque fort répandue (Sophocle, Euripide, Platon [*Banquet* 217 B], Xénophon, Aristote, Démosthène, Lysis) que l'on retrouve en latin (Plaute, Térrence, saint Jérôme) et qui, indiquant le caractère intime d'une relation, peut très bien ne pas avoir un sens spécifiquement mystique.

2. Paul HENRY. Pour un lexique de Plotin. Recherches de style et de vocabulaire sur *Enn.*, IV, 7, 6, 3-11. *Revue de Philologie*, 59, janvier 1933, pp. 73-91.

Étude serrée des variantes, des corrections, de la ponctuation, du vocabulaire et du style de ce passage des *Ennéades*, suivie (p. 90) d'une traduction : c'est un échantillon d'un travail préparatoire à la constitution d'un *Index Plotinianus*. Les deux premières pages (pp. 73-74) offre une précieuse bibliographie des traductions complètes des *Ennéades* qui ont pu être données en latin, en français, en allemand et en anglais.

247 après J.-C.) et d'autres rabbins entre les quatre sortes de « sommeil » (*tardema*) dont il peut être question dans l'Écriture. Un remarquable parallèle de cette division est offert par Philon, *Quis rerum divinarum heres sit*, §§ 249-266, où des quatre catégories d'ἐκστασις distinguées par le philosophe alexandrin, la seconde est précisément constituée par l'« extase » de la peur. Hans Leisegang (*Der Heilige Geist*, p. 166) dérive le passage du *Phèdre* (244 a, 245 b, etc) où la *θεία μανία* est divisée par Platon en quatre genres également. A l'examen l'hypothèse paraît insoutenable. L'analogie avec le texte du *midrach*, les traces dans ce texte d'une influence judéo-hellénistique inclinent au contraire à penser que Philon a emprunté le cadre de son développement au rabbinisme alexandrin.

### PLOTIN ET LE NÉOPLATONISME

#### A) Plotin :

1. Erik PETERSON. Herkunft und Bedeutung der MONOS IPOΣ MONON — Formel bei Plotin. *Philologus*, LXXXVIII, 1, 1933, pp. 30-41.

La formule se rencontre dans *Enn.*, I, 6, 6 ; V, 1, 6 ; VI, 7, 34 et VI, 9, 11. Mais on la retrouve dans une scène de magie (αὐτοψία théurgique) décrite par la lettre de Thessalus de Thalles (*Cat. Cod. astrol.*, XIII, 3, p. 136), chez Numénios d'Apamée (fragment X = *Pr. Evang.*, XI, 22, 1) et dans le langage religieux du judaïsme (Philon, *Vit. Mosis*, II, 163) et du christianisme (Eusèbe, *Vit. Constant.*, IV, 22 ; Nicéas Stéthatos, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, ch. XXXV). Contre Fr. Cumont (*Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin*, Monuments Piot, XXV, 1921-1922), P. s'efforce d'établir que l'expression ne vient ni du stoïcisme, ni du néopythagorisme, ni du culte égyptien. C'est pour lui une vieille formule grecque fort répandue (Sophocle, Euripide, Platon [*Banquet* 217 B], Xénophon, Aristote, Démosthène, Lysis) que l'on retrouve en latin (Plaute, Térrence, saint Jérôme) et qui, indiquant le caractère intime d'une relation, peut très bien ne pas avoir un sens spécifiquement mystique.

2. Paul HENRY. Pour un lexique de Plotin. Recherches de style et de vocabulaire sur *Enn.*, IV, 7, 6, 3-11. *Revue de Philologie*, 59, janvier 1933, pp. 73-91.

Étude serrée des variantes, des corrections, de la ponctuation, du vocabulaire et du style de ce passage des *Ennéades*, suivie (p. 90) d'une traduction : c'est un échantillon d'un travail préparatoire à la constitution d'un *Index Plotinianus*. Les deux premières pages (pp. 73-74) offre une précieuse bibliographie des traductions complètes des *Ennéades* qui ont pu être données en latin, en français, en allemand et en anglais.

#### B) Porphyre :

Karl MRAS. Macrobius' Kommentar zu Ciceros *Somnium Scipionis*. *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, VI, 1933, pp. 232-286.

Malgré les déclarations de Macrobe (II, 15, 2 et 26) sur la variété des sources qu'il aurait colligées en vue de son commentaire sur le *Songe de Scipion*, il semble bien que Porphyre ait été l'unique modèle de cette compilation : Macrobe a suivi en général le *Commentaire du Timée* de Porphyre — que l'on peut par là reconstituer — et, pour le ch. XII du livre I, l'*Antre des Nymphes*. Ce qui paraîtrait provenir de Numénios et de Cronius serait indirectement connu par Porphyre (pp. 255-256). Ces importantes recherches de M. laissent loin derrière elles les travaux de Linke, Betsch, Schedler et Wessner sur le même sujet.

(Sur Porphyre, v. également plus bas D, 3.)

#### C) Proclus :

Πρόκλου διαδόχου στοιχειώσις θεολογική. PROCLUS. *The Elements of Theology*, a revised text with translation, introduction and commentary by E.-R. DODDS. Oxford, Clarendon Press, 1933, XLVIII + 340 pp.

Admirable édition dont on ne saurait trop louer l'idée et l'exécution, la présentation et le contenu. Le texte constitue un immense progrès sur celui de F. Creuzer (1822 et 1855) et, bien entendu, d'Æm. Portus (1618). Il a été établi sur six manuscrits, les 39 autres — dont on trouvera le décompte pp. XXXIII-XLI — ayant été mis incidemment à contribution. On a également fait usage de la traduction latine de Guillaume de Moerbeke et de versions géorgiennes et arméniennes. Aussi le grec de ces 211 théorèmes théologiques apparaît-il d'une solidité et d'une limpidité étonnantes. En regard de chaque page se lit une traduction excellente et précise. L'Introduction détermine le caractère et l'objet des *Éléments de Théologie* : c'est une œuvre purement académique et théorique, un exposé complet et systématique de la métaphysique néoplatonicienne fait selon une méthode de déduction *a priori* qui s'inspire de la théorie platonicienne de l'ὑπόθεσις. La place des *Éléments* dans l'œuvre de Proclus est établie surtout par rapport à la *Théologie Platonicienne* et aux *Éléments de Physique*. Cependant D. se refuse à préciser la date de leur composition, à faire — avec Freudenthal — du traité une œuvre de jeunesse de Proclus. L'influence de Plotin et de Porphyre n'est pas négligeable, mais les inspirateurs principaux de notre philosophe sont Syrianus et, surtout, Jamblique. Pleine justice est rendue au rôle joué par Proclus dans l'histoire de la pensée à l'époque byzantine, au Moyen Âge, à la Renaissance (pp. XXVI-XXXIII). Un copieux commentaire (pp. 187-310) suit le texte et la traduction : les explications

qu'il propose et les rapprochements historiques qu'il renferme sont du plus haut intérêt. Deux appendices sont consacrés, l'un au « Dieu Inconnu dans le Néoplatonisme » (rapprochements intéressants entre la Gnose, Numénios et les *Ennéades*) ; l'autre, au « corps astral dans le Néoplatonisme » (origine de la théorie, — forme qu'elle prend chez Plotin et chez Porphyre — élaboration postérieure de la conception). D. a fourni là un instrument de travail désormais indispensable à qui s'occupera de recherches néoplatoniciennes, un abondant *Index Verborum* permettant d'exploiter facilement les richesses du commentaire.

#### D) Néoplatonisme et Augustinisme :

1. Jean GUITTON. *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*. Paris, Boivin, 1933, XXIV + 397 pp.

En s'attaquant au problème des rapports du temps et de l'éternité chez Plotin et chez saint Augustin, G. a entendu faire plus qu'une étude strictement historique (la bibliographie est indigente et les renseignements chronologiques donnés, par exemple, p. 367, sont erronés), plus même qu'une simple comparaison de deux pensées. Non seulement nous sommes avec la question abordée au cœur de la métaphysique, de la psychologie et de l'histoire religieuse (puisque le problème de la « conversion » est lié à celui de l'immanence de l'éternité au temps), mais encore, si l'on dégage par delà les analogies du langage et de la « mentalité », « l'esprit » de chaque système, on retrouvera au delà de l'histoire et des influences extérieures la valeur unique, à la fois originale et éternelle, de chacun de ces deux messages dont l'opposition est irréductible. De là, l'élargissement final de l'objet du présent livre : on montrera qu'hellénisme et christianisme se distinguent foncièrement par leur attitude à l'égard du temps, que, seul, le Christianisme a fait des réalités de l'histoire et de la durée de l'âme humaine dans l'histoire, que, seul, il a posé les problèmes en fonction d'un temps concret qui, dans la philosophie grecque, ne jouait aucun rôle ou tendait à s'évanouir en temps cyclique ou en temps mythique, c'est-à-dire en des temps dont l'un se nie lui-même en se refermant sur soi et en se répétant, dont l'autre n'est qu'une sorte d'articulation imaginative de l'intemporel. Par là sont mises en relief l'originalité et les conditions d'une philosophie chrétienne, plus exactement, de l'influence qu'a eue et que peut exercer le Christianisme sur la philosophie. Le lecteur ne doit donc pas attendre de G. un exposé des conditions historiques et matérielles du problème, j'entends des recherches sur les questions suivantes : qu'est-ce que saint Augustin connaissait de Plotin au moment de sa conversion, et sous quelle forme le connaissait-il ? A-t-il même jamais connu quelque chose des *Ennéades* ? Tout au plus, l'examen de la conception plotinienne est-il précédé du rappel de ce qu'était le temps aux yeux de Platon et d'Aristote. Il suffit de saisir l'esprit propre et profond des méditations

de Plotin et d'Augustin sur le temps, l'éternité du monde ou sa création, la destinée, l'histoire individuelle, dilatée chez saint Augustin jusqu'aux proportions de l'histoire intégrale de l'humanité, l'immortalité, la conversion, pour que les différences radicales de ces deux pensées se dégagent d'elles-mêmes. Livre qui est lui-même une méditation personnelle et où l'histoire de la philosophie ne sert que de point de départ. Livre qui force à la réflexion et à la discussion par ses thèses, par la façon dont il a posé le problème, par sa conception même de l'augustinisme où la théorie de la prédestination semble avoir été estompée. Par là, livre riche, de plus, admirablement écrit, et dont on aura toujours profit à lire les fins et profonds développements sur tous les aspects et toutes les ramifications que peut présenter chez saint Augustin la notion centrale de temps.

2. Willy THEILER. *Porphyrios und Augustin* (« Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft », 10. Jahr, Geisteswissenschaftliche Klasse, Heft 1). Halle, Max Niemeyer, 1933, 74 p.

Cherche à démontrer que chez saint Augustin la doctrine néoplatonicienne a la forme que lui avait donnée Porphyre. Saint Augustin n'aurait pas lu, même en traduction, les *Ennéades*, mais les citations de Plotin que l'on peut trouver chez lui (listes dans Bouillet, *Ennéades*, II, 561 ; III, 661, et dans Alfarié, *Évolution Intellectuelle de saint Augustin*, 376) viennent des écrits de Porphyre, comme c'est le cas pour beaucoup d'auteurs anciens qui ne se réfèrent qu'à cette interprétation porphyrienne de Plotin. Par là s'expliquerait (selon une suggestion de R. Harder et de K. Præchter) la rareté des citations plotiniennes dans la littérature néoplatonicienne postérieure. Marius Victorinus n'aurait pas traduit Plotin, mais Porphyre. Pour retrouver les éléments de ce commentaire des *Ennéades* par Porphyre, on confrontera avec saint Augustin les données fournies par les auteurs qui ont cité ou utilisé Porphyre : Macrobie, Proclus, Olympiodore, Hiéroclès, Énée de Gaza, Zacharias de Mytilène, Simplicius, Salluste et, incidemment, Némésios d'Émèse, Marius Victorinus, Arnobe (au II<sup>e</sup> livre de son *Adv. Nationes*) et Boèce. Enquête précieuse qui dégage des fragments nouveaux de Porphyre et, de plus, s'efforce de restituer le texte grec primitif de la source de saint Augustin. Pour marquer cette influence de Porphyre sur saint Augustin, qui, pour T., s'est exercée jusque dans les derniers écrits (cf. p. 57), l'auteur s'en tiendra, à titre d'exemples, aux deux points suivants : dans une première partie, il étudie le *De Vera Religione*, qui est de 391 et où l'influence néoplatonicienne est encore sensible. Deux appendices sont consacrés l'un à l'interprétation du ch. XL des *Ἀπομυθεύματα* grâce à quoi l'on peut retrouver les morceaux d'un écrit de Porphyre dans le *De Trinitate*, l'autre à la doctrine que professent Porphyre et saint Augustin (surtout, d'après le livre XIX du *De Civitate*) sur la société. Une deuxième partie, plus courte, s'occupe des *Confessions* et jette un coup d'œil sur

le *De Civitate Dei*, qui reprend certains problèmes déjà traités par le *De Vera Religione*, et permet d'apprécier le jugement porté sur les néoplatoniciens par saint Augustin. Signalons p. 52 d'intéressantes remarques qui tendraient à faire remonter à Porphyre la doctrine psychologique de saint Augustin sur la Trinité.

3. Walter VERWIEBE. *Welt und Zeit bei Augustin* (« Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik », V. Band, Heft 3). Leipzig, Felix Meiner, 1933, iv + 88 pp.

La recherche ne s'attache ici qu'à l'un des multiples aspects que présente le problème du temps dans la pensée augustinienne : elle s'efforce de déterminer quelles sont chez saint Augustin les relations réciproques du temps et du présent univers, considéré d'abord comme *universus mundus*, ensuite comme *creatura Dei*. Elle montre que le temps de cet univers a sa racine dans l'éternité de Dieu et comment, par là, sa conception du temps rend à saint Augustin les plus grands services pour le développement de sa théorie de la création. Les idées augustinienes dépendent sur ce point en partie des conceptions traditionnelles de la philosophie grecque. Les analogies avec les positions de Plotin, notamment, sont brièvement indiquées, et généralement dans les notes, p. 20, p. 22, p. 25, p. 45, p. 50 et p. 84. Comme les philosophes grecs, saint Augustin tend à confondre le problème de l'essence du temps avec celui de l'être qui est ou n'est pas dans le temps. Mais l'originalité de l'augustinisme apparaît également, non seulement en ce qu'il résout plus décidément la question en fonction du temps de la conscience humaine, mais encore en ce qu'il tient compte des données bibliques sur la création et l'histoire du monde. Le problème est celui de l'opposition et du rapport entre Dieu, éternel et créateur, et le monde, créature temporelle dont la *mutabilitas* indique assez qu'elle a été tirée du néant. De là, l'influence énorme de cette théorie au Moyen Age. La troisième et dernière section élargit la recherche et traite sommairement des relations soutenues par le temps avec l'histoire, d'une part, de l'autre, avec l'anthropologie. C'est une analyse de la conscience humaine du temps qui donnera la clef de tout le système augustinien du temps. Quatre brefs appendices se rapportent au mouvement des astres d'après le *De Musica*, VI, n° 29 et d'autres passages, — au caractère du monde comme créature, — à l'interprétation du premier verset du ch. I de la *Genèse*, — au concept de la *Materia informis*.

#### E) Généralités :

1. A. BREMOND. Notes et documents sur la religion néoplatonicienne. *Recherches de science religieuse*, XXIII, 1933, 2.

Traduit et commenté rapidement : 1° la lettre à Marcella de Porphyre ; — 2° le *περὶ ἱερατικῆς τέχνης* de Proclus publié par M. Bidez au tome VI du *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*.

2. Max MEYERHOF. La fin de l'École d'Alexandrie d'après les auteurs arabes. *Archion*, XV, 1, janvier-mars 1933, pp. 1-15.

Reprend d'abord, pour l'histoire du néoplatonisme après la fermeture de l'École d'Athènes par Justinien en 529, les données papyrologiques déjà utilisées par U. Wilcken et surtout Jean Maspéro. D'autre part, et contrairement à ce que l'on admet généralement, montre que l'activité de l'école alexandrine n'a pas cessé en 642 au moment de l'occupation de l'Égypte par Omar et par suite de l'incendie de l'École et de la Bibliothèque : cet incendie est légendaire. En fait, nous possédons un certain nombre de notices sur l'École au VI<sup>e</sup> et au VII<sup>e</sup> siècle, dues à Abou Nasr Mohammad Al Fârâbi († 950), à Ali Al-Mas'oudî, à Ali Ibn Ridwan († 1067) et à Ibn Abi Osaïb'a. En 718, l'École a été transportée d'Alexandrie à Antioche, sans doute à cause de la ruine d'Alexandrie comme ville commerciale. En 850, l'École a quitté Antioche à son tour pour s'établir à Harrân. Enfin, sous le califat d'Al-Mota'did, Bagdad a remplacé Harrân.

#### PHILOSOPHIE BYZANTINE

E.-A. LEEMANS. Michel Psellos et les *Δόξαι περὶ ψυχῆς*. *L'Antiquité Classique*, I, 1/2, décembre 1932, pp. 202-211.

Après enquête sur la tradition manuscrite, dénie toute attribution de ces extraits à Psellos : ils proviennent d'un commentaire de Jean Philopon sur le *περὶ ψυχῆς* d'Aristote, l'« excerpteur » leur ajoutant parfois quelques remarques de son cru. L. signale, en outre, dans le *Vaticanus gr.* 268 un recueil encore plus important d'extraits. Ces florilèges témoignent de l'existence dans le monde byzantin au IX<sup>e</sup> et au X<sup>e</sup> siècle d'un centre d'études philosophiques à tendances assez fortement platoniciennes.

#### PHILOSOPHIE PATRISTIQUE

##### GÉNÉRALITÉS ET ÉTUDES D'ENSEMBLE

##### A) Histoire des Dogmes :

Joseph TURMEL. *Histoire des Dogmes*. III. *La Papauté*. Paris, Rieder, 1933, 510 p.

La Papauté est un de ces dogmes dont la nature ni la formation ni le développement ne touchent à l'histoire de la philosophie. Cependant, comme ce tome est la suite d'une *Histoire des Dogmes* dont nous avons déjà recensé les deux premiers volumes (*R. Ph.*, I, pp. 454-455 et II, pp. 550-552), nous en résumons brièvement le contenu. L'institution de la papauté, l'élaboration et l'évolution du dogme sont passées par trois

étapes distinctes : d'abord, une étape de préparation — qui correspond à ce que T. appelle la « Préhistoire de la Papauté » — où la papauté est ignorée. Jusqu'aux dernières années du IV<sup>e</sup> siècle personne n'a l'idée d'attribuer à l'évêque de Rome un pouvoir de juridiction sur les autres évêques. Cependant, certains faits achèment déjà les esprits vers la papauté : ce sont la constitution épiscopale de l'Eglise romaine et l'épiscopat monarchique, la légende de la venue de Pierre à Rome, l'insertion du *Tu es Petrus* dans l'évangile dit de Matthieu. Il ne faut pas, enfin, négliger la situation politique de Rome, maîtresse du monde civilisé (pp. 13-116). Les « origines » proprement dites de la papauté, sa fondation datent de 378 et sont l'œuvre de l'empereur Gratien, agissant sous l'impulsion de Damase (édit de Gratien). On essaie de donner à l'institution des fondements qui ne sont, en fait, que des fictions (prétendus canons des conciles de Nicée et de Sardique). Les débuts de la papauté en Occident et en Orient sont suivis jusqu'au pontificat de saint Léon (pp. 117-224). Une troisième étape est, enfin, constituée par l'« essor de la papauté » : essor religieux (en Orient et en Occident), — essor politique (en dehors du Saint-Empire et dans l'Empire), — essor administratif (élection pontificale et élections épiscopales ; finances pontificales), — essor doctrinal (acquisition et exercice de l'autorité doctrinale suprême ; lutte contre les infidèles, les hérétiques et la pensée moderne) (pp. 225-490). Ce nouveau tome de l'*Histoire des Dogmes* de T. a les qualités et les défauts des autres : l'exposé est net ; les citations nombreuses, mais la discussion des textes paraît bien rapide et tout ce que l'on en tire bien unilatéral (cf., par exemple, les courtes pages 20-24 consacrées au fameux texte d'Irénée, *Adv. Hær.*, III, 3, 2). Un appendice (pp. 491-498) discute pas à pas l'étude sur le péché originel donnée par M. Gaudel au *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Une table analytique des trois premiers volumes (pp. 498-508) rendra certainement service.

### B) Spiritualité chrétienne :

1. J. STELSENBERGER. *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*. München, Hueber, 1933, xx + 525 pp.

Bonne étude sur une question qui a provoqué une abondante littérature : les rapports entre la morale du Nouveau Testament et du Christianisme primitif et l'éthique stoïcienne.

2. Anders NYGREN. *Agape and Eros. A study of the christian Idea of Love*. Part I. Authorized translation by A.-G. HEBERT. London, S. P. C. K., 1932.

A ranger à côté des livres ou des articles de Heinrich SCHOLZ, *Eros und Caritas, Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums*, Halle, 1929 ; de L. GRUNHUT, *Eros und Agape, Eine metaphy-*

*sichreligionsphilosophische Untersuchung*, Leipzig, 1931, et de E. RAITZ VON FRENTZ, *Drei Typen der Liebe, Eine psychologische Analyse, dans Scholastik*, 1931, 1, pp. 1-41.

3. Hugo KOCH. *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche* (« Sammlung ausgewählter kirchen-und dogmengeschichtlicher Quellenschriften », N. F., 6). Tübingen, J.-C.-B. Mohr (Paul Siebeck), 1933, xii + 196 pp.

L'« introduction » rassemble un certain nombre de documents qui aideront à l'étude comparative du problème philosophique et religieux de l'ascèse : des textes de philosophes grecs et latins, surtout stoïciens, néopythagoriciens et néoplatoniciens, trois échantillons de lettres relatives aux fameux Κάτοχοι de Sarapis, deux extraits de Josèphe et de Philon sur les Esséniens et les Thérapeutes permettront de saisir les tendances et la nature de l'ascétisme et du mysticisme non-chrétiens à l'époque hellénistique. Une première partie est consacrée à l'ascétisme chrétien en Orient et en Occident avant l'institution monastique : on le voit préparant le monachisme, puis subsistant à côté de celui-ci. D'innombrables témoignages fort bien choisis et de provenance très diverse mettent à même de suivre le mouvement et les théories sous leurs formes orthodoxes ou hérétiques. Une place particulière est accordée aux problèmes soulevés par la virginité et par la cohabitation des ascètes des deux sexes. Ces textes vont, pour l'Orient, de la Διδασκαλία à saint Jean Chrysostome, pour l'Occident, de saint Clément à saint Jérôme. Le monachisme ancien est l'objet du florilège offert par la deuxième partie. Ici encore une abondante documentation nous met en contact avec le monachisme d'Orient et d'Occident, en Egypte, en Palestine, en Syrie, en Asie Mineure, à Constantinople, en Italie, en Espagne, en Gaule, jusqu'à saint Benoît. On y trouve les plus anciennes règles monastiques reproduites, soit en totalité, comme la *Règle* de saint Pachôme, soit fragmentairement. Solitaires et moines cloîtrés, hérétiques et orthodoxes revivent ici grâce à tel aphorisme ou à tel récit rapporté en bonne place. Tout a été mis en œuvre pour rendre fructueux et facile l'usage de ce recueil : choix des meilleures éditions ; bibliographie générale en tête du volume et bibliographies particulières se rapportant à chaque fois au morceau publié ; indications, lorsqu'il y a lieu, d'une traduction sérieuse. Des tables détaillées ne donnent pas seulement les listes de passages scripturaux ou des noms propres grecs et latins cités dans le corps de l'ouvrage : un index des mots grecs et latins constitue déjà une sorte de vocabulaire ascétique et mystique fort utile à la recherche. On ne peut que remercier K. et son éditeur de nous avoir fourni un instrument de travail si excellent et si nécessaire.

4. M. LOT-BORODINE. La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle. *Revue de l'Histoire des Religions*, CVI,

nos 2-3, septembre-décembre 1933, pp. 525-574 et CVII, n° 1, janvier-février 1933, pp. 8-55.

Suite de l'article dont on trouvera le compte-rendu dans *R. Phil.*, II, pp. 553-554. Elle a pour objet et pour titre : les voies de la contemplation-union et la *θέωσις*. Elle traite successivement de l'*ἀπάθεια* et de la théorie des passions, surtout chez Clément d'Alexandrie, Évagre du Pont, Macaire d'Égypte et saint Maxime, puis de la Nature et de la Grâce, de la liberté humaine telle qu'elle a été conçue dans l'Orient chrétien, du « synergisme des Pères vécu par les moines ». La méthode et le caractère de l'ascèse orientale sont ensuite mis en lumière : on y insiste sur la théorie des péchés et de la purification par les vertus, surtout par la *φρόνησις* qui prépare la route à la *σοφία*. On passe aux conceptions et aux méthodes de la prière depuis Origène jusqu'aux hésychastes. L'oraison mène par degrés à la connaissance pneumatique et culmine dans l'expérience de l'amour charismatique et de « l'amour-intellection », illumination qui est béatitude. L'ascension de l'esprit s'achève par la déification, c'est-à-dire une participation par grâce, une façon de connaître et d'être. Cette déification participée dans la *θεωρία* accomplie soulève un certain nombre de questions qu'examine la dernière section : la théologie mystique trinitaire, la lumière et la ténèbre mystiques, la connaissance angélique, le rétablissement de la similitude divine ternie par la chute d'Adam.

5. E. BLOCHET. La pensée grecque dans le mysticisme oriental. *Revue de l'Orient chrétien*, 1931-1932, 3 et 4, pp. 225-288.

Étudie les mystiques de Plotin, du manichéisme, du gnosticisme, de l'Islam. Tâche de faire leur part aux influences platoniciennes ou chrétiennes qui ont pu agir sur la formation de ces diverses doctrines, notamment de la théorie du monde intelligible.

6. M. Th. DISDIER. Bulletin bibliographique de la spiritualité byzantine et néo-grecque (1918-1931). *Échos d'Orient*, 36<sup>e</sup> année, n° 170, avril-juin 1933, pp. 218-232.

Indication des publications générales sur la spiritualité byzantine et des travaux particuliers consacrés aux philosophes ou aux mystiques byzantins, classés ici par ordre alphabétique d'Anastase du Sinaï à Théodore Studite.

## MONOGRAPHIES ET ÉTUDES PARTICULIÈRES

### A) Gnosticisme :

1. F.-C. BURKITT. *Church and Gnosis. A Study of christian Thought and Speculation in the second century*. Cambridge, University Press, 1932, XII + 154 pp.

Invité par la direction des conférences Morse à traiter des relations du quatrième Évangile avec le mandéisme, l'auteur a préféré donner à son auditoire une synthèse de ses idées sur les rapports de l'Église chrétienne et du Gnosticisme. La thèse centrale soutenue au long de ces cinq chapitres marque un retour offensif à la conception « classique » de la Gnose qu'avaient soutenue Harnack et ses « épigones » et qu'avait battue en brèche l'école comparatiste, avec R. Reitzenstein et W. Bousset notamment. Pour B., le gnosticisme est un problème propre et intérieur au Christianisme (cf. p. VIII, p. 7 sq., p. 47, pp. 57-58, pp. 87-91). Sa formation est due à l'effervescence eschatologique qui a marqué les environs de l'ère chrétienne. Il apparaît, d'autre part, comme une tentative pour résoudre les difficultés que posait le problème de l'Ancien Testament au Christianisme naissant. C'est une hérésie chrétienne née de la contamination de l'Évangile et de la philosophie hellénique. « Les formes diverses du gnosticisme », écrit B. (p. 58), « sont des essais pour formuler à nouveau (*reformulate*) et exprimer le Christianisme ordinaire dans les termes et selon les catégories de la science et de la philosophie du temps ». Ou encore : « La Gnose est une " reformulation " du Christianisme en termes de science " moderne " et de philosophie. » Elle est une sorte de « modernisme » chrétien. Cette influence grecque expliquerait le rejet fait par le gnosticisme des perspectives apocalyptiques du judaïsme et sa condamnation de l'Ancien Testament. Pour B., également, le gnosticisme original serait une gnose philosophique où tous les termes seraient grecs. Le gnosticisme « mythologique » aux termes pseudo-hébreux, où le « mythe » remplace le « concept » et qui a des affinités avec la magie, ne représenterait qu'une gnose dérivée, née de la dégénérescence de la première. Par là, les vues de l'auteur se rapprochent singulièrement de celles de de Faye. Je recommande tout particulièrement la lecture du quatrième chapitre de ce petit livre suggestif : c'est un des plus clairs exposés que je connaisse de l'obscur question mandéenne, en même temps qu'une réfutation originale et pénétrante des hypothèses révolutionnaires à quoi le mandéisme a donné lieu au cours de ces dernières années.

2. Charlotte A. BAYNES. *A coptic gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus [Bruce MS. 96. Bod. Lib. Oxford]*. A translation from the coptic transcript and Commentary. Cambridge, University Press, 1933, xxv + 229 pp. + 117 reproductions photographiques du texte accompagnées de leur transcription.

Je reviendrai dans la *Revue de l'histoire des Religions* sur cette importante publication qui touche de très près au problème de l'identité historique des gnostiques combattus par Plotin, puisque le nom d'un des prophètes mentionnés par Porphyre au § 16 de sa *Vie de Plotin* comme étant une des autorités apocalyptiques de la secte se retrouve ici fol. 104v, également lié à une révélation du monde transcendant. Le

manuscrit copte dit de Bruce, qui est depuis 1848 à la Bodléienne, est un des rares documents directs et de quelque longueur que nous ayons sur le gnosticisme : il est sans doute le plus ancien de ces textes coptes et doit, selon les hypothèses de C. Schmidt, remonter à la fin du II<sup>e</sup> ou au début du III<sup>e</sup> siècle. Il représente vraisemblablement, pense après Schmidt M<sup>me</sup> B. (p. VIII), la traduction d'un original grec. Ce texte avait déjà fait l'objet de plusieurs publications : l'une — médiocre — due à Amelineau en 1891, les deux autres, en 1892 et en 1905, faites par C. Schmidt. L'édition de M<sup>me</sup> B. n'était pourtant pas superflue : le texte est par endroits mutilé ; les feuillets ont été intervertis et le contenu semble, par ses descriptions du monde des éons et ses divagations, défier toute analyse. Non seulement le présent travail apporte d'utiles corrections et propose un ordre nouveau des feuillets, mais encore, par sa présentation photographique impeccable, il permet de faire soi-même les vérifications nécessaires. En outre, si l'on peut regretter que la Préface et les Notes d'introduction soient trop brèves et trop générales — ne faisant au fond que reprendre l'essentiel des conclusions de Schmidt, — le copieux commentaire à quoi donne lieu à chaque fois la traduction de chaque feuillet représente une tentative d'autant plus méritoire qu'elle s'attaquait à une pensée qui est un vrai casse-tête. Nous pouvons espérer que la somme de ces recherches nous permettra de situer plus exactement l'écrit copte anonyme dans l'ensemble des écoles gnostiques et, par là, de résoudre le problème à quoi je faisais allusion en commençant. De toute façon, l'étudiant en gnosticisme aura tout profit à faire usage de ce commentaire à quoi se réfèrent cinq *indices* relatifs aux formes coptes des noms grecs, aux mots contractés, aux noms propres, aux mots de dérivation incertaine et, surtout, aux différentes matières abordées en cours de route.

#### B) Origène :

R. CADIOU. Le développement d'une théologie. Pression et Aspiration. *Recherches de science religieuse*, 1933, pp. 411-429.

Y a-t-il eu évolution dans la pensée d'Origène ? La plupart des critiques se refusent à l'admettre. Seuls, Möhler, Prat et Monceaux ont soutenu qu'il y aurait intérêt à étudier et à exposer le système origéniste en tenant compte de l'ordre chronologique. C. montre par une série d'exemples la légitimité et, pour mieux dire, la nécessité de cette dernière méthode. Il étudie les changements apportés par Origène aux positions — plus tard scandaleuses — prises d'abord par le *De Principiis* à l'égard du péché originel individuel, de la transmigration et de la restauration des âmes, enfin, du salut universel, les modifications successives de ses conceptions de la prière, du mystère de la Passion, du mythe de l'âme. Origène a de plus en plus approfondi sa théologie dans le sens chrétien.

#### C) Evagre du Pont :

1. O. SPIES. Die äthiopische Ueberlieferung der Abhandlung des Evagrius *peri tôn októ logismôn*. *Oriens christianus*, 1932, 7, pp. 203-228.

2. K. RABNER. Die geistliche Lehre des Evagrius Ponticus. *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 8, pp. 21-38.

3. J. MUYLDERMANS. *A travers la traduction manuscrite d'Evagre le Pontique*. Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris (« Collection de la Bibliothèque du Muséon », n° 3). Louvain, Bureaux du Muséon, 1932, 96 p.

Recherches relatives à dix manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale qui portent le nom d'Evagre. Un appendice publie des extraits du *Paris*, 2748. Cette enquête n'est qu'un point de départ : elle souligne les défauts de nos éditions d'Evagre ; elle soulève une foule de problèmes délicats d'attribution.

#### D) Diodore de Tarse :

L. MARIÈS. *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes* (« Collection d'études anciennes »). Paris, Les Belles-Lettres, 1933, 184 p.

En 1905, le P. J. Lebreton identifiait le commentaire anonyme des 68 premiers *Psaumes* conservés dans le *Paris*, gr. 168 avec le commentaire plus complet que le *Coislin*, gr. 275 attribuait à Anastase de Nicée. En une série de mémoires publiés en 1910 et en 1924, le P. M. avait exposé sa conviction que Diodore de Tarse était l'auteur de cette exégèse d'allure si nettement antiochienne. Contestés par R. Devreesse, les résultats de l'enquête sont ici confirmés et élargis dans un travail définitif sur la tradition manuscrite, préface à une édition du *Commentaire* dont nous souhaitons vivement l'imminence. Outre les trois manuscrits (*Coislin*, gr. 275 ; *Paris*, gr. 168 ; *Athos Laura* 70) déjà étudiés dans le mémoire de 1924, deux pièces nouvelles sont versées au dossier : le *Messanensis græcus* 38 et le *Vindobonensis* 8, dont la valeur est bien supérieure. Leur description et leur étude sont suivies d'une comparaison des manuscrits entre eux — aboutissant à un classement — et avec les fragments conservés par les *Chânes* sous le nom de Diodore ou d'Anastase. Celui-ci a simplement dicté et annoté le commentaire de Diodore, pour lui anonyme. L'histoire de la transmission du texte est esquissée. L'attribution du commentaire à Diodore est plus directement prouvée par des arguments d'ordre interne dans la seconde partie : la façon de classer les thèmes développés par les *Psaumes*, de concevoir l'adaptation de ces thèmes aux « inscriptions » ou « titres » des psaumes, le mode d'interprétation, l'application à cette exégèse de la distinction entre *θεωπία*



et *ιστορία* accusent une origine antiochienne et, surtout, spécifiquement diodorienne. Un développement, malheureusement trop bref, sur les psaumes messianiques est donné pp. 137-144. Les noms des hérétiques combattus dans le *Commentaire*, les exégèses juives, une allusion à la psalmodie antiphonique, le recouplement sur des points typiques entre le *Commentaire sur les Psaumes* et d'autres commentaires de Diodore sont autant de traits positifs qui confirment l'attribution. Nous possédons ainsi en son entier une œuvre capitale que l'on croyait perdue. En attendant l'édition intégrale du texte, un *Index* détaillé permettra de retrouver facilement, sur chacun des 150 psaumes, les larges citations qui ont été faites de ce commentaire inédit au cours de l'importante et lumineuse démonstration du P. M.

#### E) Saint Jean Chrysostome :

L. MEYER. Liberté et moralisme chrétien dans la doctrine spirituelle de saint Jean Chrysostome. *Recherches de science religieuse*, XXIII, 3, juin 1933.

#### F) Pseudo Denys l'Aréopagite :

1. J. STIGLMAYR. *Des hl. Dionysius Areopagita angebliche Schriften über göttliche Namen* (« Bibliothek der Kirchenväter », 2<sup>e</sup> s., t. II). München, Kössel und Pustet, 1933, VIII + 206 pp.

2. E. STEPHANOU. Les derniers essais d'identification du pseudo-Denys l'Aréopagite. *Échos d'Orient*, 35<sup>e</sup> année, n° 168, octobre-décembre 1932, pp. 446-469.

Résume l'hypothèse de Stiglmayr (« le pseudo-Denys est identique à Sévère d'Antioche »), les critiques opposées là-contre par Lebon et Devreesse, les objections faites à leur tour à Devreesse par Bardy et moi-même. Analyse l'ouvrage de Mgr Athénagoras, ex-métropolitaine de Paramythia, en Épire (‘Ο γνήσιος συγγραφεὺς τῶν εἰς Διονύσιον τὸν Ἀρεοπαγίτην ἀποδιδόμενων συγγραμμάτων, Athènes, 1932, 107 p.), aux termes duquel le mystérieux Denys ne serait autre que Denys d'Alexandrie. La thèse de Mgr Athénagoras ne paraît pas prouvée. Tableau bibliographique des études dionysiennes parues depuis la guerre pp. 466-468.

3. Métropolitaine ATHÉNAGORAS. ‘Εν λειτουργικὸν πρόβλημα σχετικὸν πρὸς τὸ μέγα πρόβλημα τῶν Διονυσιακῶν ἔργων. Alexandrie, Imprimerie du Patriarcat, 1933, 47 p.

A propos du fameux texte de *H. E.*, III, 2 et 3, 7, où, depuis Lequien, on voit une allusion au chant du *Credo* par l'assemblée des fidèles. Pour A., la καθολικὴ ὕμνος ne serait autre que l'hymne des anges ou le *Gloria in excelsis Deo*. Le trait confirmerait l'hypothèse générale de l'auteur résumée dans le compte-rendu précédent.

#### G) Philoxène de Mabboug :

Irénée HAUSHERR. Contemplation et sainteté : une remarquable mise au point de Philoxène de Mabboug († 523). *Revue d'ascétique et de mystique*, XIV, n° 54, avril 1932, pp. 171-195.

Cette consultation théologique sur les rapports de la contemplation et de la sainteté, réponse au moine Patricius d'Édesse, est parfois attribuée à Isaac de Ninive, mais l'unanimité des manuscrits syriaques est en faveur de Philoxène. H. l'étudie d'après le texte syriaque et une vieille version grecque. Les développements sont intéressants par la critique qu'ils font de la mystique messalienne et leur condamnation des visions corporelles.

Henri-Charles PUECH.

#### PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Pseudo-MAĞRĪTĪ. *Das Ziel des Weisen*. 1. *Arabischer Text*, herausgegeben von Hellmut RITTER (Studien der Bibliothek Warburg, XII. Picatrix, 1). Leipzig und Berlin, B.-G. Teubner, 1933, gr. in-8°, vi + xiv + 416 pp.

Ce n'est point prodiguer l'épithète que de déclarer monumental le travail entrepris par Hellmut Ritter, en collaboration avec M. Plessner. Il n'y a pas moins de dix ans que sans soupçonner encore les difficultés qui l'attendaient, il se mit à l'œuvre sur la suggestion d'Aby Warburg, dont l'initiative se retrouve à la base de toutes ces recherches et leur a donné leur physionomie propre. Nous sommes ici en présence d'un ouvrage arabe, traduit en latin au XIII<sup>e</sup> siècle, sur l'ordre du roi Alphonse, et dont l'importance peut se mesurer à ce fait qu'il était réputé aussi bien en Occident qu'en terre d'Islam, pour être le Manuel par excellence, la Somme parfaite de la magie. Son titre arabe complet est le suivant : « Le but du sage et celle des deux applications pratiques [à savoir de l'alchimie et de la magie] qui mérite la préséance ». Certaines sources arabes, Ibn Khaldūn par exemple, l'attribuent à un certain Abū'l Qāsim Maslama ibn Ahmad al Mağrītī (c'est-à-dire de Madrid), qui était un mathématicien réputé du IV<sup>e</sup> siècle de l'Hégire. Pour de solides motifs, Ritter prend position contre cette attribution : on peut simplement affirmer que l'auteur était un arabe d'Espagne, et qu'il écrivit deux autres ouvrages d'alchimie et de philosophie. Cela n'explique pas encore ce nom bizarre de Picatrix, auteur supposé, qui est ignoré de l'arabe, et dont rien ne permet d'identifier l'existence. Or, en confrontant le texte arabe et la traduction latine, on s'est aperçu que là où l'arabe mentionne

un certain *Bukratis*, le latin traduit *Picatrix* ; cette forme n'est donc qu'une altération de *Bukratis*, forme qui, à son tour, n'est qu'une altération arabe du nom d'Hippocrate.

Le présent volume qui contient uniquement le texte arabe sera suivi de deux autres, qui en fourniront une traduction allemande, d'abondants commentaires, et enfin l'édition critique de la traduction latine médiévale. Dès les premières pages, l'auteur indique son plan et permet de se faire une idée du livre. « Je divise cet ouvrage en quatre traités (*maqālāt*).... Le premier traité a sept chapitres, et cela intentionnellement, car les astres à marche rapide sont au nombre de sept. Le premier de ces chapitres traite de l'excellence de la philosophie ; je parle ensuite... des constellations du ciel et de l'image que doivent présenter respectivement ces constellations dans la confection des talismans ; ensuite de la façon dont les étoiles fixes émettent leurs rayons sur les astres errants. En outre, j'éclaircis certaines significations cachées, que les philosophes ont maintenues secrètes, comme des détenteurs avarés et jaloux. — Le second traité est consacré à l'image du ciel et à ses influences ; il en fait comprendre les influences secrètes que les philosophes ont rendues obscures ; il donne quelques exemples de la façon dont, en ce monde de la génération et de la corruption, la magie peut faire des emprunts au monde de l'éther, et explique pour quelle raison Platon a été poussé à affirmer l'unité des formes. — Le troisième traité indique la part qui revient aux astres dans les trois règnes, puisque dans ce monde de la génération et de la corruption il n'y a que ceux-ci qui puissent recevoir des influences sidérales, car les éléments sont trop changeants, fuyants, passifs.... Je mentionne ensuite leurs mélanges, afin que l'on puisse se proposer par eux les effets magiques désirés, que ce soit par l'effet de la chaleur élémentaire ou de la chaleur naturelle.... — Le quatrième traité s'occupe de la magie chez les Kurdes, les Nabatéens et les Abyssins, et donne des exemples multiples de l'art de la magie.... »

Naturellement ce ne sont pas tant les « recettes pratiques » que la vision générale du monde développée ou impliquée par ce vaste traité, qui retiennent l'attention du philosophe. On est en présence d'une pensée qui divise et ordonne l'univers selon des considérations morphologiques, dont les fondements sont le principe de l'action du semblable sur le semblable et l'idée de l'homme comme microcosme. La signification historique en serait difficilement surestimée, car en Orient le traité se rattache à la tendance initiatique et expérimentale stimulée par le mouvement bâtinien et imāmīte, et exposée dans l'Encyclopédie des « Frères de la Pureté » ; dans la chrétienté, c'est non seulement le Moyen Age, mais des hommes comme Pietro d'Abano, Agrippa de Nettesheim et les milieux paracelsistes qui en ont fait une lecture assidue. Mais il faut attendre que le beau labeur de son savant éditeur ait mené à son terme la publication entreprise, pour lui consacrer l'étude qu'elle mérite.

H. CORBIN.

Juda HALLÉVI. *Le livre du Kuzari*. Traduit de l'arabe avec un avant-propos par M. VENTURA. Collection « Judaïsme ». Paris, Rieder, 1932, 234 p.

Il faut être reconnaissant à M. Ventura de nous avoir rendu accessible en partie — l'essentiel seul a été ici traduit — le traité du célèbre poète et penseur juif Juda Hallévi (1085-1140 environ), traité intitulé en arabe *Kitāb al-hudjāt w'al-dalīl fī naḥr al-dīn al-dhalīl* (Livre de la preuve et de l'argumentation pour défendre la religion dépréciée), mais plus connu sous le nom de *Sēfer hakuzari* (Le livre du Kuzari) que lui a donné son traducteur hébreu Juda ibn Tibbon. Le livre a une certaine importance historique : il marque l'effort fait par la théologie juive pour réagir contre l'intellectualisme excessif des philosophes antérieurs, notamment, de Saadia, David ben Mervan al-Mukammas, Gabirol et Bahya. Il représente en ce sens à l'intérieur du judaïsme une entreprise analogue à celle que, pour l'Islam, avait menée Algazel, dont Juda Hallévi a sans doute subi l'influence. Presque immédiatement traduits en hébreu, ces dialogues ont été beaucoup lus et ont trouvé des commentateurs nombreux. Ils ont, en outre, exercé une influence considérable sur la pensée des théologiens postérieurs et, surtout, sur celle des Kabbalistes du Moyen Age. Mais leur intérêt réside aussi dans les idées qu'ils développent. C'est une apologie du judaïsme sous forme d'entretiens fictifs entre le roi des Khazares, Boulān, qui veut se convertir à la vraie religion, un philosophe, un théologien chrétien, un théologien musulman et un rabbin. L'auteur y expose la supériorité de la religion révélée sur la religion naturelle, démontre les limites de la spéculation philosophique, dont l'Écriture doit être le complément et l'appui, défend la Création *ex nihilo* contre la théorie péripatéticienne de l'éternité du monde, exalte successivement le Dieu d'Israël, objet de l'expérience prophétique, le Peuple, la Tradition et la Terre d'Israël. Une partie du ch. III (ici, pp. 145-155) renferme une réfutation des Karaïtes, secte juive née au VIII<sup>e</sup> siècle et dont les partisans s'efforçaient de revenir à une interprétation littérale de la Bible. Tout cela est clair, vivant, ardent. En appendice, M. Ventura a traduit deux extraits de la correspondance entre Joseph, roi des Khazares, et Hasdaï ibn Chaprout, ministre d'Abd-al-Rahman.

Henri-Charles PUECH.

Henrici TOTTING DE OYTA. *Quæstio de veritatibus catholicis ad fidem manuscriptorum edidit Dr Albertus LANG*. (Opuscula et textus historiam ecclesiæ eiusque vitam atque doctrinam illustrantia.) Series scholastica edita curantibus M. Grabmann et Fr. Pelster S. J. Fasc. XVI, 1933, Münster, Aschendorff, 28 p. RM. 0 fr. 80.

Nouvelle publication du Dr Lang, auteur d'une remarquable étude sur les fondements de la Foi dans la scolastique du XIV<sup>e</sup> siècle. Ce texte d'Henri Totting de Oyta, théologien nominaliste du XIV<sup>e</sup> siècle finissant, est l'article 3 d'une question sur les Sentences dont les articles 1 et 2

ont été publiés au fascicule XII de la même collection, sous le titre *Quæstio de sacra scriptura*. Il s'agit ici du problème de la Tradition : faut-il croire d'autres vérités que celles expressément contenues dans les Livres Saints, ou qui se déduisent de celles-là en toute nécessité ? Quelle autorité accorder aux définitions des conciles et des papes, aux *sententiæ sanctorum* ? L'ampleur, alors nouvelle, de la discussion conduit l'éditeur à voir dans ces pages le premier traité *de locis theologicis* : c'est un des caractères de l'œuvre d'Henri de Oyta d'avoir ainsi distingué et éprouvé les sources de la théologie.

P. VIGNAUX.

### PHILOSOPHIE MODERNE

Joseph MARÉCHAL. *Précis d'histoire de la Philosophie moderne*. Tome I. *De la Renaissance à Kant*. Louvain, Museum lessianum, 1 vol. in-8°, 308 p. [dépôt à Paris : Desclée, de Brouwer et Cie].

Ce *Précis* est conçu comme un instrument de travail destiné aux étudiants. Le P. Maréchal offre aux étudiants : 1° des cadres intellectuels, l'histoire de la philosophie n'étant pas une simple juxtaposition d'individualités ; 2° sur chaque milieu et chaque philosophe, une bibliographie assez large pour permettre au jeune travailleur de pousser ses recherches dans les directions les plus variées ; 3° sur chaque système, une vue synthétique situant les problèmes, signalant ou citant les « textes justificatifs » dont la connaissance est indispensable. Table alphabétique des matières commode.

Ces « notes rédigées » ont été conçues devant les œuvres elles-mêmes. Pour orienter et exciter la réflexion, l'auteur les présente « sous l'angle qui en assurait le mieux une vue exacte », sans cacher ce qu'il y a de subjectif dans ce choix. Mais, avec l'auteur du *Point de départ de la métaphysique*, il n'y a pas à craindre un manque de sympathie intellectuelle. Signalons tout particulièrement le chapitre sur Leibniz.

Le second tome, annoncé sous le titre *L'ère de l'idéalisme critique*, contiendra l'étude du XVIII<sup>e</sup> siècle français, qui ne se trouve pas dans le premier, comme on pourrait le croire d'après le titre. Le troisième sera réservé à la *Philosophie contemporaine*. Cet ensemble est destiné à rendre les plus grands services.

Henri GOUHIER.

Henri BUSSON. *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*. Paris, J. Vrin, 1933, 1 vol. in-8°, 666 p.

M. Henri Busson, professeur à la Faculté des Lettres d'Alger, publie la suite de la thèse qu'il présentait en 1922 sur *Les sources et le développe-*

*ment du rationalisme*. Histoire littéraire du rationalisme parallèle à l'histoire littéraire du sentiment religieux : l'une éclaire l'autre et c'est pourquoi l'œuvre de M. Henri Busson déborde le rationalisme athée, libertin et déiste, s'étendant jusqu'au rationalisme chrétien et surtout à l'histoire de l'apologétique. Son nouveau livre est une mine de renseignements. On y trouvera trois types de chapitres : 1° Études sur des aspects de l'opinion publique au XVII<sup>e</sup> siècle [Ch. sur la croyance à la sorcellerie, aux explications merveilleuses, etc... et sur la résistance à ces croyances] ; 2° Études de courants philosophiques plus ou moins diffus : libertinage, athéisme, déisme, stoïcisme, influence de Montaigne et de Charron, recherches des problèmes d'actualité, l'âme des bêtes par exemple ; 3° Études monographiques, Descartes, toute une galerie de Libertins, et de brefs mais vivants portraits des apologistes qui ont précédé Pascal.

En gros, on peut discerner quelques thèses fondamentales sur l'esprit du XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'aux environs de 1650 : le rationalisme libre-penseur et antichrétien de la Renaissance continue mais sans se renouveler et sans tirer immédiatement parti des progrès scientifiques, — le Christianisme semble à la recherche d'une philosophie ; son intelligence absorbe tous les systèmes, depuis le stoïcisme jusqu'à l'épicurisme ; preuve d'une vitalité incontestable, certes, mais l'auteur se demande si l'opération ne va pas l'intoxiquer [le problème de la religion de Descartes est situé dans cette intéressante perspective], — l'apologétique vise le grand public, abandonne la démonstration au profit de l'appel au cœur.

Henri GOUHIER.

Francesco OLGIATI. *Cartesio*. 1 vol. in-8°, XII + 330 p. Pubblicazioni della università cattolica del Sacro Cuore. Milan, 1934.

Ce *Descartes* est une introduction à l'étude de la philosophie cartésienne où l'auteur cherche l'idée centrale et unificatrice du système ; un tel projet est d'autant plus difficile que les textes de Descartes paraissent plus simples ; mais M. Francesco Olgiati connaît parfaitement et les œuvres du philosophe et l'abondante littérature qu'elles ont provoquée ; son livre est une étude psychologique et métaphysique du cartésianisme à travers un bilan des travaux historiques qui en ont exploré les multiples aspects. Cinq parties : I. *Descartes et la religion* ; II. *Descartes et la science* ; III. *Descartes et l'idéalisme* ; IV. *Étude critique* ; V. *L'âme de Descartes*. Dans la conclusion, M. Olgiati définit le cartésianisme comme un phénoménisme rationaliste très différent et des spéculations qui l'ont précédé et de l'idéalisme moderne commandé par la critique de Kant. La scolastique est une métaphysique de l'être ; l'idéalisme post-kantien est une métaphysique du sujet ; le phénoménisme cartésien est une métaphysique de l'objet ; ici, en effet, la réalité n'est considérée ni en tant qu'être, ni en tant que pure représentation du sujet ; elle est phénomène, relevant d'une conception mécaniste et

puissamment déductive du monde. Le *sum* du *Cogito* ne renvoie pas à l'être de la métaphysique ancienne ; c'est une donnée immédiate de la conscience qui nous maintient sur le plan de ce qui apparaît à l'expérience. Ainsi la question centrale de cette doctrine est celle de la substance principe d'unité plutôt que d'être.

Henri GOUHIER.

Adolfo LEVI. Il problema dell' errore nella filosofia dell' immanenza. *Archivio di filosofia*, 1932, fasc. III, p. 17-27.

Adolfo LEVI. Il problema dell' errore nella filosofia del Locke. *Ibid.*, 1933, fasc. I, p. 100-108.

Adolfo LEVI. Il problema dell' errore nella filosofia di B. Spinoza. *Sophia*, avril-juin 1933.

Un groupe de brèves et exactes études de quelques aspects du problème de l'erreur, par l'auteur de *Sceptica* (Turin, 1921) et d'*Il pensiero di F. Bacone* (Turin, 1925). M. A. Levi expose, dans des atmosphères philosophiques pertinemment diverses, les embarras où ce problème essentiel met des esprits aussi hétérogènes que ceux de Spinoza, de Locke, et de Schuppe ou de Schubert-Soldern. S'il n'aboutit pas, sur Spinoza, à une conclusion différente de celle de Brochard (*De l'erreur*, 1879), malgré une méthode minutieuse qui fait un large emploi du *De emendatione*, ni, sur Locke et sur Schubert-Soldern, à la solution de contradictions gênantes, c'est peut-être avec l'arrière-pensée de montrer que le problème est insoluble ; ou, s'il ne l'est pas, qu'une certaine façon de l'aborder le rend insoluble. Mais au second cas, cette façon de l'aborder reste énigmatique, étant donné la profonde diversité des trois doctrines étudiées.

Michel SOURIAU.

Pierre HUMBERT. *Un amateur : Peiresc, 1580-1637*. 1 vol. in-8°, 336 p. Paris, Desclée, de Brouwer, 1933, collection « Temps et visages ».

M. Pierre Humbert, professeur à la Faculté des sciences de Montpellier, a écrit un livre tel qu'il faut en souhaiter beaucoup : clair, vivant, documenté avec soin. Si Gassendi a écrit la biographie de cet amateur — archéologue, astronome, physicien, numismate, naturaliste, — c'est que le personnage en valait la peine. Signalons ici les p. 92 sq., où M. Humbert lui attribue la découverte de la grande nébuleuse d'Orion ; les p. 100 sq. sur l'Académie putéane ; p. 199 sq. sur l'effet produit par les idées de Galilée ; p. 221 sur la fameuse éclipse du 28 août 1635 qui alerta tous les bons astronomes du temps. En général, la psychologie de ce « Pic de la Mirandole » français nous aide à comprendre ces grands curieux que furent Descartes, Gassendi, Mersenne, Pascal père et fils, et tant de leurs correspondants ou de leurs lecteurs.

Henri GOUHIER.

Hans LEISEGANG. *Lessings Weltanschauung. — Goethes Denken.* — Leipzig, F. Meiner, 1931 et 1932, 2 vol. in-8° de XII + 201 p. et de XII + 182 p., chacun br. RM. 6 fr. 75, rel. RM. 8 fr. 50.

Jamais Lessing ne s'est entièrement expliqué sur la doctrine positive qu'impliquaient plusieurs de ses œuvres ou opuscules ainsi que son attitude à la fois si décidée et si nuancée dans l'*Aufklärung* (où il voulait sauver la religion en la débarrassant de la simple foi et ne s'en prenait pas moins à la théologie nouvelle qu'à l'orthodoxie luthérienne). Cette réserve tenait à plusieurs raisons. En premier lieu, elle se rattachait tant au caractère secret et foncièrement indépendant de ce polémiste qui poursuivait l'erreur dans tous les camps, sans esprit de parti, qu'à sa supériorité intellectuelle sur la plupart de ses intimes ou de ses interlocuteurs (qui n'auraient pu bien le comprendre). Ensuite la philosophie de Lessing ne se constitua que progressivement et ne parvint pas à prendre la forme d'un système entièrement élaboré, ce qui en rendait difficile une exposition complète. Enfin, la doctrine même de Lessing, nous le verrons dans un instant, le persuadait que les hommes ne doivent pas recevoir la vérité toute faite, mais être incités à la découvrir d'eux-mêmes. De là des réticences et des obscurités que la postérité se devait de lever. Il était naturel qu'on instituât à cet effet pour 1931 (150<sup>e</sup> anniversaire de la mort de Lessing) un prix qui fut décerné au présent ouvrage, écrit par un professeur de philosophie à l'Université de Iéna.

Pour résoudre son difficile problème, M. Leisegang a procédé à d'ingénieux rapprochements de textes épars et d'indications disséminées, que nous n'avons pas le loisir d'énumérer. Pour le dire en peu de mots, Lessing était un mystique qui sentait la divinité penser et agir en lui. Mais il ne se satisfaisait pas d'une exaltation affective et réprouvait toute *Schwärmerei*. Son mysticisme était aussi essentiellement chrétien qu'hostile à toute séparation de la religion et de la raison ; c'était le mysticisme d'un rationaliste formé à l'école de Wolff. Le point de départ en est une justification déductive du mystère de la Trinité. De toute éternité, Dieu a présente à l'esprit sa propre perfection. En cette pensée éternelle consiste la création du Fils identique à Dieu, de Dieu le Fils. Non pas temporellement sans doute, mais du moins en tant que représentation, celui-ci vient après ce qu'il représente. D'autre part, toute identité est harmonie, et comme l'identité est parfaite ici, l'harmonie est achevée : l'Écriture l'appelle le Saint-Esprit. Telle est la Trinité dans l'unité. Or, la pensée divine ne fait qu'un avec la volonté et l'action divines. Comme donc la pensée divine est créatrice, la création ne saurait être extérieure au créateur ; le monde et Dieu ne font qu'un.

On ne saura sans doute jamais si Lessing a tiré cette conception des anciennes spéculations sur la Trinité et le Logos, de la mystique chrétienne ou de ses méditations sur le système de Wolff. On peut seulement dire avec certitude qu'il y vint avant d'avoir vraiment pris connaissance de Spinoza. Il est clair aussi que le Dieu de Lessing n'est pas l'imper-

sonnelle « nature naturante » ou « substance » spinoziste. Mystique en ce qu'il unissait le monde à Dieu et sentait Dieu en son esprit, Lessing n'alla cependant pas jusqu'au panthéisme, car son Dieu demeure une personne. Nous avons donc affaire à un « monisme personnaliste ». L'univers naît de Dieu parce que Dieu ne se pense pas seulement en son unité, mais que sa pensée divise aussi cette unité en une série infinie de degrés simples, en la multiplicité des êtres simples. Ceux-ci sont des esprits nécessairement *limités*, imparfaits. En quoi ils sont *sensibles*, partant *matériels* et *lents*, ne pouvant parvenir à la vérité que progressivement, donc sujets à l'erreur. Il n'en reste pas moins que, procédant de Dieu, existant en Dieu, chaque être simple a par nature une perfection individuelle qui est sa loi. Agir « conformément à sa perfection individuelle » est donc l'impératif moral, impératif émanant de notre propre nature et, en cela, très différent de l'impératif kantien, qui oppose la raison à la nature, le caractère intelligible au caractère empirique. La théodicée de Lessing consiste à dire que, par une nécessité inhérente à notre être, sans aucune part de liberté, nous aspirons à la vérité et nous acheminons vers elle à travers nos erreurs et nos fautes. Mais cet acheminement au vrai est aussi un retour graduel à la perfection ; la dispersion redevient unité, comme l'unité avait donné naissance à la dispersion. Et le cycle ne peut que recommencer indéfiniment. Voilà la forme sous laquelle Lessing reprend pour son compte l'antique thème du Retour Éternel. Chaque pas vers l'unification est une « éducation du genre humain », non au sens que l'humanité recevrait du dehors un enseignement, mais au sens qu'elle mûrit d'elle-même, à travers ses errements, sous l'impulsion de quelques grands esprits. Ainsi se réalisera le Troisième Âge, l'âge de l'Évangile Éternel, que Lessing annonçait et qu'il se croyait destiné à préparer. C'est de ce point de vue seulement que s'éclaire tout à fait l'attitude de Lessing dans l'*Aufklärung* et que ses remarques sur Spinoza ou que ses divers fragments prennent toute leur signification. M. Leisegang nous livre ainsi excellemment le secret de Lessing qui, par sa profonde spiritualité et l'ampleur de ses vues, se place au rang des vrais penseurs. Le volume — parfois trop soucieux de préserver l'originalité de Lessing et de placer cet auteur au-dessus des philosophes dont ses idées se rapprochent le plus — contient quantité de développements extrêmement intéressants, entre autres, un bien remarquable commentaire de *Nathan le Sage*.

Le centenaire de la mort de Goethe (1932) a été pour M. Leisegang l'occasion d'un autre livre, illustration non moins heureuse de la méthode antérieurement définie dans *Denkformen* : expliquer la pensée d'un grand homme, non par ce qu'il apprit et fit sien, mais par l'orientation originelle qui la préforma.

L'ouvrage se divise en quatre chapitres, dont les titres (*Daimon*, *Tyche*, *Eros*, *Anangke*) sont les maîtres mots de l'orphisme, propres,

d'après M. Leisegang, à désigner les facteurs de tout développement humain. Selon la définition de Goethe même, le « démon » d'un chacun est l'individualité avec laquelle il vient au monde, et dont les caractères, comme les limites, le distinguent de toute autre personnalité (1). Or, la conviction qui sous-tend toutes les méditations goethéennes et manifeste ainsi un tour inhérent à son esprit est ce que M. Leisegang appelle un « vitalisme mystique et panthéiste » (passim et 39, 85, 86, 88). Une sorte de « révélation » intuitive montre à Goethe en toutes choses les organes animés d'un univers vivant. Le penseur s'intègre naturellement à cet univers, participe à sa perfection et peut par suite avoir pleine confiance en son génie. Il ne saurait commettre d'erreur fondamentale dans la découverte progressive de la vérité inscrite en lui et que dégagent peu à peu ses réflexions éveillées par l'expérience. Ce que produit un génie inspiré est, à l'encontre de ce que pensait Kant sur ce point, *vrai* — car la loi même de la nature s'y inscrit, — *beau* — comme seul peut l'être ce qui est conforme à la nature, — enfin *moral* — puisqu'une telle œuvre est l'expression, non d'un égoïsme tout arbitraire, mais de la loi de l'univers, qui est aussi celle de Dieu.

Toutefois, Goethe n'est pas absolument prisonnier de cette manière de voir. Il peut s'en libérer de temps à autre pour scruter le monde d'un regard plus critique. Comme son Faust, Goethe porte deux âmes dans son sein. L'enthousiaste contemplation des splendeurs naturelles ne lui cache pas que le monde est aussi un monstre éternellement dévorant. A l'insatiable ardeur faustienne s'oppose le méphistophélique et froid ricanement de l'esprit de négation (39). Et la vue se complique encore. Sur le tard, Goethe dit un jour qu'à chaque âge convient une attitude différente. Au réalisme naïf de l'enfance succède l'idéalisme de la jeunesse qui sent dans ses passions le souffle puissant de l'esprit ; à l'homme fait, ses échecs apprennent le scepticisme ; et finalement le vieillard s'aperçoit que les oppositions se compensent, que le mal et le bien s'équilibrent, ce qui l'amène toujours à communier mystiquement avec ce qui fut, qui est et qui sera (86). Tout obéit à la *loi de polarité* et, non moins, à la *conciliation cyclique des contraires*, au nécessaire Retour Éternel (passim et 86). Le « démon » intérieur fait la rencontre du « hasard » extérieur, apprend à se fondre en un parfait « amour » avec l'inéluctable. Recommençement et découvre en fin de compte que toute notre liberté n'est qu'une apparence illusoire de l'inéluctable « nécessité ».

Telle est dans ses grands traits la vision personnelle de Goethe. Elle le guida fort utilement dans ses recherches biologiques et lui permit d'y faire quelques profondes découvertes ; mais, convenant mal à la matière inanimée, elle donna lieu à la fausse *Théorie des couleurs* obstinément maintenue contre Newton. Vision qui donne aussi un caractère très philosophique à la poésie goethéenne, mais qui ne s'acheva jamais en un système bien construit.

Chemin faisant, M. Leisegang expose avec clarté comment, et jusqu'à quel point, Goethe fut conduit à prendre contact avec les doctrines de Spinoza, de Kant, de Hegel, dont il n'assimila jamais — il en eut conscience — que ce qui lui était congénial.

A. SPATER.

CONDORCET. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Texte revu et présenté par O.-H. PRIOR, professeur à l'Université de Cambridge. 1 vol. in-8°, XXIV + 142 p. Paris, Boivin, 1933.

Une édition pratique de cette œuvre manquait. Il est malheureusement impossible de donner actuellement une édition critique véritable. L'Institut possède, comme nous le rappelle M. O.-H. Prior, le manuscrit d'un brouillon ; d'autre part, nous avons le texte publié par Arago, que l'on peut supposer établi d'après un manuscrit meilleur, mais jusqu'alors introuvable. M. Prior a donc repris ce dernier texte, en prenant la précaution de mettre entre crochets les passages qui ne se trouvent pas dans la rédaction conservée à la Bibliothèque de l'Institut.

Henri GOUHIER.

Élie HALÉVY. *Sismondi*. 1 vol. in-12, 148 p. Paris, Alcan, 1933, collection « Les réformateurs sociaux ».

Dans une substantielle préface, M. Élie Halévy montre que Sismondi a pour la première fois posé le problème de la surproduction ; parti de l'économie politique libérale, il constate que l'engorgement est la conséquence naturelle du régime de la grande industrie. L'ensemble des remèdes que Sismondi propose ne nous semble pas former un système ; du moins est-il inspiré par la notion philosophique du bien commun supérieur à tous les individualismes. La formule des « pages choisies » est faite pour des œuvres comme celles de Sismondi.

*Lettres de Montalembert à La Mennais*, publiées par Georges GOYAU et P. DE LALLEMAND. Introduction de Georges GOYAU. Paris, Desclée, de Brouwer et C<sup>ie</sup>, 1933, 1 vol. gr. in-8°, XXVIII + 322 p.

Les lettres de La Mennais à Montalembert ont été jadis publiées par Eugène Forgues. Celles de Montalembert à La Mennais étaient inédites, sauf quelques fragments publiés par le P. Lecanuet au tome I de son *Montalembert* et par M. V. Bucaille dans ses *Pages choisies* de Montalembert. Inutile de souligner l'importance d'une telle publication. Comme le dit M. Goyau dans sa préface, elle n'intéresse pas seulement les historiens mais « tous ceux qu'attirent les drames de la pensée ou qu'émeuvent les drames du cœur ». La première lettre est du 26 octobre 1830, la dernière du 2 mai 1836. Nombreuses notes historiques. Index des noms cités. Table chronologique des lettres de Montalembert et des réponses de La Mennais. Le rêve du jeune Montalembert est de maintenir son

« bien-aimé père » dans « la communauté des fidèles » où sa place est marquée parmi les Pères de l'Église ; il doit être l'image parfaite du Prêtre. Signalons tout particulièrement les lettres du 8 décembre 1833, 4 avril, 31 mai et 19 juillet 1834. Curieuses impressions de voyage sur l'Allemagne et la Bohême.

Henri GOUHIER.

Ernest SEVRIN. *Dom Guéranger et La Mennais. Essai de critique historique sur la jeunesse de Dom Guéranger*. 1 vol. in-12, 354 p., deux portraits. Paris, J. Vrin, 1933.

*La vie de Dom Guéranger*, la célèbre biographie de Dom Delattre, est l'œuvre d'un panégyriste. M. Ernest Sevrin commence une histoire de la vie du fondateur de Solesmes ; ou plus exactement, après un bref résumé de sa jeunesse, il s'attache aux années 1829-1833 où Dom Guéranger est en relations avec La Mennais. Quelques lettres inédites. L'auteur met en lumière le prestige intellectuel qu'exerça La Mennais sur le jeune prêtre au moment même où il songe à rétablir la vie bénédictine dans l'ancien prieuré de Solesmes. Contribution très intéressante à l'histoire des rapports de la philosophie avec le catholicisme au XIX<sup>e</sup> siècle.

Henri GOUHIER.

Joseph DOPP. *Félix Ravaisson, La formation de sa pensée d'après des documents inédits*. 1 vol. grand in-8°, 394 p. Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1933.

On trouvera dans cet ouvrage : 1<sup>o</sup> une bibliographie des travaux de Ravaisson, [la première, croyons-nous, qui ait été établie] ; 2<sup>o</sup> une bibliographie des études concernant Ravaisson ; 3<sup>o</sup> des textes inédits, soit cités à l'intérieur des chapitres, soit recueillis à l'appendice III [signalons tout particulièrement des séries de notes sur la Philosophie et la Méthode qui rapprochent de l'art la recherche de la vérité, sur Aristote, l'idéalisme et, enfin, la religion] ; 4<sup>o</sup> une excellente étude historique sur Ravaisson jusqu'en 1843 environ [c'est-à-dire autour de la trentième année] au cours de laquelle M. Dopp donne d'utiles renseignements sur le cousinisme, l'entrée de Schelling en France, les premières influences exercées par Maine de Biran, et, enfin, sur le véritable maître de Ravaisson, Hector Poret ; esprit fort intéressant que Ravaisson rencontre au collège Rollin, qui devient son ami, puis son beau-père, Hector Poret oppose la philosophie scientifique des Allemands à la tendance logicienne, discursive et oratoire du cousinisme et il affirme la légitimité d'une certaine expérience intime en étudiant les théologies alexandrines.

La philosophie de Ravaisson serait un chapitre original du romantisme libéral, original, car Ravaisson est un artiste épris de vie intérieure qui n'aurait jamais pu adhérer à une école ou à un groupement. Au point de départ, il y aurait Michelet, Victor Cousin, celui du moins qui



exaltait la pensée spontanée ; H. Poret aurait, en quelque sorte, filtré ce romantisme philosophique, d'une part, en le préservant de la contamination dialectique et oratoire, d'autre part, en l'orientant vers l'empirisme supérieur des Allemands « qui tente d'intuitionner d'une vue concrète l'activité créatrice elle-même à l'œuvre dans les choses au plus intime de leur essence ». M. J. Dopp retrace ainsi la genèse de l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote*, de *L'Habitude* et de l'article sur *Hamilton* en érudit et en psychologue.

Henri GOUHIER.

Félix RAVAISSON. *Testament philosophique et fragments*. Texte revu et présenté par Charles DEVIVAISE. 1 vol. in-8°, VIII, + 200 p. Paris, Boivin, 1933, Bibliothèque de philosophie.

M. Xavier Léon avait publié en 1901 dans la *Revue de Métaphysique* une série de notes de Ravaisson sous le titre *Testament philosophique*. M. Charles Devivaise a conservé la structure de cet article, mais en incorporant au texte de nouveaux développements et en ajoutant de nombreuses notes inédites. Il publie aussi quatre fragments sur la philosophie, le matérialisme et le spiritualisme, le stoïcisme et le Christianisme, les mystères. En tête de l'ouvrage est reproduite l'admirable notice de Bergson sur Ravaisson lue en 1904 à l'Académie des Sciences morales [dont nous rappelons tout particulièrement les pages sur Aristote]. Cet ensemble constitue un document de premier ordre sur la pensée et la personne de celui qui est peut-être l'intermédiaire historique entre la générosité philosophique du début du XIX<sup>e</sup> siècle et les philosophies contemporaines du concret.

Henri GOUHIER.

Gotthard GÜNTHER. *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*. 1 vol. in-8 de 226 + x p., Meiner, Leipzig, 1933.

Le passage le plus intéressant de cette étude est sans doute celui où M. Günther, après avoir montré l'identité du subjectif et de l'objectif chez Hegel, fait cette remarque que pour Hegel le sujet ne se perd jamais complètement dans l'objet et que l'objet ne peut jamais être réduit complètement au sujet (p. 196). — Notons aussi la façon dont M. Günther oppose la logique hégélienne, logique de la circularité et de l'écoulement de la pensée, à la logique traditionnelle, logique du fini, de l'extériorité et de la conscience malheureuse (p. 46, 48, 106, 108). Il insiste avec raison sur l'importance des écrits théologiques de jeunesse pour comprendre la formation de la logique hégélienne. On peut se demander s'il est juste de faire dépendre le système de la méthode logique, comme le fait M. Günther, et de dire avec lui que les catégories n'ont pas dans le hégélianisme de valeur constitutive pour le réel. En tout cas de telles formules risquent d'égarer le lecteur.

Jean WAHL.

*La vie de Frédéric Nietzsche d'après sa correspondance*. Lettres choisies, traduites et munies d'une préface biographique par Georges WALZ. Paris, Rieder, 1932, 1 vol. in-8° de 565 p., 40 frs.

Ernst BERTRAM. *Nietzsche. Essai de Mythologie*. Tr. Robert PITROU. Paris, Rieder, 1932, 1 vol. in-8° de 468 p., 40 frs.

Lou ANDREAS-SALOME. *Nietzsche*. Traduction et introduction de Jacques BENOIST-MÉCHIN. Paris, Bernard Grasset, s. d., 1 vol. in-8° de xxviii + 302 p., 20 frs.

Depuis longtemps, le public français était à même de bien connaître Nietzsche. Nous avons la traduction des œuvres par Henri Albert (Mercure de France) et diverses études de valeur sur l'homme et le doctrinaire, notamment le monumental et admirable *Nietzsche, sa Vie et sa Pensée* du regretté Charles Andler (6 vol., Bossard). Les trois nouvelles publications que nous allons passer en revue permettront à nos lettrés de se faire rapidement une idée d'ensemble sur le sujet, aux spécialistes de saisir bien des traits complémentaires et de mieux comprendre nombre de passages chargés d'énigmatiques allusions. On pénétrera plus avant dans l'âme tourmentée du grand solitaire : du malade ardemment épris de vie, de son humeur instable, dans laquelle alternaient la détresse et la joie exaltée, le besoin de tendresse et les silences ou les reproches affreusement blessants, de l'homme assoiffé de gloire qui ne pardonnait pas la moindre réserve, du disciple enthousiaste et reconnaissant, mais ombrageux et vite enclin à la haine méprisante, du critique luciférien qu'acharnaient d'inextinguibles ressentiments, et qui, se reconnaissant en ses adversaires, se condamnait lui-même en les mettant au pilori, de l'artiste aux cent symboles et masques, éclatant, chatoyant, brûlant et glacé, du prophète égaré, émouvant et sibyllin, réticent et sardonique, en qui l'amour d'un passé plus mythologique que réel visait à un avenir nébuleux, à une illusoire humanité surhumaine, à une chimérique transvaluation des valeurs par delà le bien et le mal, enfin du sublime poète, aux thèmes restreints, mais d'une puissante et nouvelle musique, qui transposait en un lyrisme déchirant la perspicacité diabolique de la rancune et sublimait en une impossible morale une schizothymie tragiquement entraînée vers la folie.

— M<sup>me</sup> Lou ANDREAS-SALOME, celle-là même qui traversa la vie de Nietzsche, décrit avec une élégante concision la personnalité, les métamorphoses et ce qu'elle croit devoir appeler le « système » de l'auteur. Son exposé, loin d'être négligeable, souligne par exemple le fait, omis par d'autres, que Nietzsche, qui crut parfois être le premier philosophe de notre temps, n'en savait pas moins qu'il était plutôt un tempérament et un artiste qu'un penseur. Le livre a aussi le mérite de ne pas se borner à mentionner — à simple titre d'aberration momentanée, à peine digne de remarque — la phase positiviste de Nietzsche, mais de l'expliquer



par la loi profonde de cette nature à métamorphoses, qui ne pouvait vivre qu'en dépouillant ses formes antérieures. A cette occasion est mise en lumière, juste autant qu'il convient, mais sans glisser dédaigneusement sur elle, l'influence de Paul Rée, qui fut passagère sans doute, mais réelle.

— L'excellent choix de lettres et de fragments autobiographiques que nous offre M. WALZ vient à point. En un volume maniable et commode on suit bien l'*Étudiant*, le *Professeur*, le *Philosophe errant* ; on assiste à la tâtonnante genèse de cette vocation ; on apprend à connaître les engouements, les lassitudes, les doutes, l'ambition effrénée, les exigences sans fin, les déceptions inévitables et l'amère rancœur généralisée, dont est tissée cette existence pathétique. Retenons-en ici seulement ce qui définit le caractère de Nietzsche. Appliquons-lui résolument la très adéquate notion de schizothymie. Il en est la typique illustration. Aussi mal accordé au monde que divisé en soi-même, il était privé du don de communion, il était solitaire par constitution, incapable de se livrer autrement que dans de hargneuses récriminations, avide d'être compris et aimé (mais sans retour), aspirant de toutes ses forces à la domination et cependant dépourvu de cette « maîtrise personnelle qui s'exerce d'homme à homme » selon l'expression de M. Bertram, timide et outre-cuidant, doux et d'une méchanceté terrible, sensible et porté aux esto-cades, compatissant et implacable, souffrant de tout et amoureux de son tourment, bref, irrémédiablement voué au drame intérieur. Comment, avec des inclinations aussi violentes et opposées, eût-il joui de la sereine et ample lucidité qui est une indispensable précondition de la philosophie proprement dite ? Comment n'en serait-il pas resté à concevoir le monde en fonction de ses idiosyncrasies, arrêté au stade de la *Weltanschauung*, au lieu de parvenir aux perspectives impersonnelles qui, seules, peuvent être conformes à la nature des choses ? Violent, cassant, foncièrement frénétique, il ne pouvait que passer de l'illumination à la sécheresse et du découragement à l'emporté Rien-que-soi. Constamment penché sur lui-même, Nietzsche en était au surplus parfaitement conscient ; il connaissait ce défaut d'équilibre, il savait et avouait que sa discorde intérieure allait jusqu'à la déraison. Certaines lettres d'avant l'effondrement démentiel ne dissimulent pas que la schizothymie était déjà devenue schizophrénie. On est terrifié et saisi d'une poignante compassion en constatant que de sa manie d'évasion perpétuelle, de son absence de mesure, de son délire des grandeurs, il en avait le sentiment et l'épouvante.

— La version française de M. PITROU reproduit la 7<sup>e</sup> édition allemande du livre que nous devons à M. BERTRAM. Il y a plusieurs manières d'être fidèle au texte. Certains traducteurs inclinent à l'adaptation : ils écrivent véritablement une seconde fois l'œuvre en une nouvelle langue dont les

ressources et les qualités propres, scrupuleusement respectées, sont d'autant mieux mises au service d'une pensée étrangère qu'elles l'*assimilent*, en fournissant, non pas la copie, mais l'équivalent. D'autres virtuoses de la traduction — et M. Pitrou est de ces derniers — s'attachent au contraire à « donner la sensation du texte », en imitant jusqu'au style de l'original.

Venons-en au livre même. Il est très bon. Supérieur à ce qu'il pourrait nous sembler tout d'abord. C'est l'ouvrage d'un humaniste qui sait à la perfection ne pas séparer les œuvres des civilisations dont elles sont issues et rester équitable pour chacune de ces civilisations, antiques ou modernes, nationales ou étrangères. C'est en même temps l'œuvre d'un artiste qui compose sa matière en beaux tableaux de vitrail, mais d'un artiste doublé d'un très probe savant et doué de cette justesse d'esprit qui sait éviter l'apologie à tout prix et ne se fait pas d'illusions sur la portée de ce qu'il commente. Les titres symboliques des divers chapitres constituent de remarquables « légendes » : « le Chevalier, la mort et le diable » (l'âme noble qui poursuit inflexiblement sa route, bien que, pour employer une récente et très suggestive formule, elle sache qu'il s'agit d'un « voyage au bout de la nuit »), — « Claude Lorrain » (le peintre d'un irréel Midi classique), — « Eleusis » (le culte du Mystère), etc.

Ainsi — subissant l'influence de Stefan George — M. Bertram donne corps au « mythe » de Nietzsche, à son « image » telle qu'elle apparaît aux hommes de chaque époque, non à son *histoire*. Il s'agit avant tout de parler aux âmes en magnifiant dignement un héros. Et les dons de l'écrivain justifient l'entreprise. Toutefois il se peut qu'elle procède encore d'autres mobiles moins apparents et, en somme, fort nietzschéens : d'abord faire d'un goût un principe, d'un talent personnel un enseignement ; puis, l'emporter sur un grand rival, car, quand M. Bertram écrivait son ouvrage, Andler avait déjà publié quelques volumes du sien, qui en montraient les grandioses proportions et la maîtrise insurpassable en son genre. Il fallait donc faire autre chose et proclamer son absolue indépendance. De là, sans doute, cette Introduction (sur la nature de la légende en tant qu'essentiellement différente de l'histoire) qui est bien la partie la plus boursoufflée et la plus vainement doctrinale de ce *Nietzsche*. Et le fait que M. Bertram n'a jamais réussi à nommer Andler dans son livre, pas même en note dans les éditions suivantes, nous paraît symptomatique. Andler, lui, ne manqua pas de louer son émule.

A. SPAIER.

Charles ANDLER. *Vie de Lucien Herr*. Paris, Rieder, 1932, 340 p. — Lucien HERR. *Choix d'écrits*. I : *Politique*, 290 p. ; II : *Philosophie-Histoire-Philologie*, 304 p. Paris, Rieder, 1932.

La biographie consacrée par Ch. Andler à Lucien Herr (1864-1926) est plus qu'un émouvant monument d'amitié lucide : c'est l'histoire de

toute une génération intellectuelle dont Herr a été longtemps, et pour une grande part, la conscience. Histoire secrète, intérieure, aussi, qui, sous le déroulement des événements politiques et sociaux à quoi Herr a été intimement mêlé, retrace la courbe d'une vie spirituelle formée dans l'enthousiasme fiévreux des vastes projets et achevée dans la résignation. De l'œuvre rêvée par Herr et dont Andler rappelle les ébauches successives, de la masse des articles ou des comptes-rendus donnés par Herr aux journaux d'opinion ou à des revues scientifiques, ses amis ont détaché l'essentiel et l'ont réparti selon deux petits volumes, consacrés, l'un aux écrits politiques, l'autre aux travaux de philosophie, d'histoire et de philologie. Le lecteur trouvera dans ce dernier, notamment : quelques notes prises au cours d'un voyage en Allemagne fait en 1886 et 1887 et qui contiennent des réflexions sur la philosophie allemande, — des fragments du livre conçu par Herr en 1888 sur « le progrès intellectuel et l'affranchissement » (sur quoi, v. Andler, pp. 66-76), — des comptes-rendus parus dans la *Revue Critique* et relatifs à différents ouvrages de philosophie ou d'histoire de la philosophie, — l'article sur Hegel de la *Grande Encyclopédie* et des fragments du vaste travail projeté sur Hegel (cf. Andler, pp. 57-65) — enfin, deux articles du *Journal de Psychologie*, dont l'un est une analyse développée du livre de Thorndike sur la Magie et la Science Expérimentale, l'autre une introduction à un écrit d'une délirante mystique et érotique du XVIII<sup>e</sup> siècle, écrit retrouvé dans une bibliothèque privée aux marges d'un gros ouvrage de 1730.

C. P.

Jules LEBRETON. *Le Père Léonce de Grandmaison*. Paris, Gabriel Beauchesne, 1932, IX + 428 p. — R. P. LÉONCE DE GRANDMAISON. *Écrits spirituels*. I : *Conférences*. Paris, G. Beauchesne, 1933, XI + 317 p.

Le premier de ces ouvrages est une biographie émue et consciencieuse du P. de Grandmaison (1868-1927), rédigée d'après les notes et les cahiers laissés par le disparu, ses lettres, des ébauches de conférences et les souvenirs personnels de l'auteur. On y assiste à la formation, au développement, à l'épanouissement d'une vie spirituelle consacrée à l'histoire des religions, à la mystique, à la direction des âmes. On y puisera d'intéressants renseignements sur les études philosophiques et théologiques dans les établissements catholiques entre 1890 et 1900, sur le néo-christianisme et la lutte contre le modernisme, sur la direction des *Études* et la fondation des *Recherches de Science Religieuse*. Le ch. IX fera assister à la naissance du mouvement de contre-offensive catholique à l'égard de la science des Religions, mouvement marqué par la publication de *Christus* et les premières Semaines d'Ethnologie religieuse. Des différentes conférences données entre 1912 et 1927 à l'Association Saint François-Xavier dont M. L. retrace l'histoire pp. 300-325, M. M. Daniélou a extrait la matière d'un court et dense volume, premier tome d'une publication consacrée aux écrits spirituels du P. de Grandmaison : les

notes ici réunies traitent successivement de « la docilité à Dieu, condition de la vie apostolique », du « travail apostolique », de « l'oraison, source de la vie apostolique », de « la purification de l'apôtre », enfin, de « la joie apostolique ». Une brève préface de l'éditeur dégage les principaux traits de la physionomie spirituelle du Père.

C. P.

## DIVERS

Joseph HUBY. *Le Discours de Jésus après la Cène* (Collection « Verbum Salutis »). Paris, Gabriel Beauchesne, 1932, 191 p.

Commentaire, du point de vue catholique, des ch. XIII à XVII de l'évangile johannique, suivi d'un mémoire sur la connaissance de foi dans saint Jean : cet exposé synthétique (pp. 146-191) traite successivement de l'objet de la foi, de sa nature et de ses éléments constitutifs, de la foi comme connaissance par témoignage et des signes de la Révélation.

C. P.

*Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. Publié sous la direction de Marcel VILLER, assisté de F. CAVALLERA et J. DE GUIBERT. Fascicule premier : *Aa-Allemande (Spiritualité)*, 320 colonnes ; fascicule II : *Allemande (Spiritualité)-Anglaise (Spiritualité)*, col. 321-col. 640. Paris, Gabriel Beauchesne, 1932 et 1933.

Il est toujours délicat de rendre compte d'une Encyclopédie ou d'un Dictionnaire : la multiplicité et la disparate des matières, des collaborateurs, des articles, échappent au résumé ou risquent de retenir la critique au seul menu détail. Plus grande encore est la difficulté lorsqu'il s'agit, comme ici, d'une œuvre monumentale qui en est à peine au début de sa publication. On peut, cependant, reconnaître dès maintenant que la présente entreprise répond à un besoin réel et que — bien que les articles capitaux sur l'ascèse, l'extase, les visions, ou encore sur le pseudo-Denys, Syméon le Nouveau Théologien, saint Jean de la Croix ou sainte Thérèse, ne fassent point encore partie de ces premiers fascicules — elle satisfait à ce que l'on est en droit d'attendre d'elle. Il ne suffit pas, en effet, d'invoquer pour la justifier l'intérêt porté par le monde contemporain aux diverses formes du mysticisme : il faut souligner que les recherches en ce domaine à la fois si spécial et si vague ne disposaient point d'un instrument scientifique de travail ou d'un répertoire historique comparable — pour nous en tenir à la France et aux publications catholiques — au *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie* de Leclercq-Cabrol ou au *Dictionnaire de Théologie* de Vacant-Mangenot. Mais n'y a-t-il pas à craindre que la répartition des matières soit ici moins rigoureuse, moins ordonnée, que dans ces encyclopédies ? La spiritualité n'offre pas ces nettes divisions que permettent les dogmes ou les rites

aux exposés théologiques ou liturgiques. Les articles courent ici le risque de chevaucher l'un sur l'autre, par là de prêter, pris chacun séparément, au reproche d'être incomplets. Les présents articles sur l'« Ame » l'« Anéantissement » ou les « Angés », par exemple, impliquent au fond le problème tout entier de l'extase en son expression plénrière, de sa possibilité et de ses limites ou celui de la vision angélique, dont le lecteur — trop impatient, sans doute — désirerait entendre parler davantage. La partie biographique, elle, permet une répartition moins arbitraire. Mais n'a-t-on pas — du moins dans ces deux fascicules — trop sacrifié à ces notices historiques les articles de doctrine ? Autre danger : un développement spécial étant ainsi réservé à chacun des mystiques, des articles généraux, comme, ici, « Spiritualité allemande » et « Spiritualité anglaise », sont moins des exposés synthétiques qu'une sèche énumération de noms accompagnés de dates et des titres des œuvres principales. J'entends bien aussi que l'éditeur et les directeurs de l'édition « tiennent par dessus tout à faire de cette publication une œuvre de sens pleinement et rigoureusement catholique », mais d'autres pourront regretter que l'on n'ait point fait la place plus large à la « mystique comparée » ou même à l'exposé des mystiques hérétiques, non catholiques ou non chrétiennes. Ce qui est dit ici des « Albigeois », des « Amauriciens », des « Amis de Dieu » paraît insuffisant. Il est vrai que l'article « Faux Abandon » contient d'assez longs développements sur les Frères du Libre Esprit, les Alumbrados et le Quétisme. N'aurait-il pas convenu, également, d'insister davantage sur les pratiques non-chrétiennes de l'« abstinence » et de l'« adoration » (la chose sera reprise, nous l'espérons, aux articles « ascèse » et « prière ») et de faire leur part aux emplois païens ou juifs de l'allégorèse, si importante pour l'étude du langage et des images mystiques ? Quelques critiques de détail : par comparaison, un développement excessif semble avoir été donné aux articles « d'Alzon » et « Américanisme », alors que trop peu est accordé à « saint Ambroise », « Anastase le Sinaïte », « Amphiloque » et, surtout, « Angèle de Foligno » (une colonne et demie !). L'article sur la « structure de l'âme » n'est guère qu'une synthèse des idées de MM. Maréchal et Gardeil et de celles de Ruusbroec. Légères erreurs de références (ou d'impression), par ex. art. *Anges*, col. 586, n. 1.

Ces quelques remarques n'enlèvent rien à la valeur d'ensemble d'une publication qui contient déjà plusieurs articles excellents, notamment, sur l'« Abandon », l'« Accroissement des vertus », l'« Amitié » et, surtout, « saint Alphonse de Liguori ». Nous devons attendre avec confiance l'apparition des dix-huit fascicules qui suivront et souhaiter le prompt achèvement d'une entreprise si ardue et si nécessaire.

C. P.

## LIVRES REÇUS

SPINOZA. Band II : *Aus den Tagen Spinozas*. Geschnisse, Gestalten, Gedankenwelt. I. Teil : Das Entscheidungsjahr 1657. Von Stanislas V. DUNIN BORTROWSKI, S. J. Münster, Aschendorff, 495 p.

SPINOZA. Nel terzo centenario della sua nascita. Numero spécial de la *Revue de Philosophie néo-scholastique*, publication de l'Université catholique du Sacré-Cœur. Un vol. in-8°, 210 p. Milan. Societa editrice *Vita e Pensiero*, 1934.

G.-E. BARIÉ. *La spiritualità Dell' Essere e Leibniz*. Un vol. in-8°, 553 p. Padoue, Cédane, 1933.

J. BENRUBI. *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*. Deux vol., in-8°, 1058 p., Paris, Félix Alcan, 1933.

E. SCHRÖDINGER. *Mécanique ondulatoire*, Paris, Alcan.

JUNET. *La structure des théories physiques*, Paris, Alcan.

L. LAVELLE. *La connaissance de Soi*, Paris, Grasset.

LUDWIG FISCHER. *Die Grundlagen der Philosophie und der Mathematik*, Leipzig, Meiner.

Maurice CAULLERY. *La science française*, Paris, A. Colin.

Edgar WIND. *Das Experiment und der Metaphysik*.

PADOVANI. *Arturo Schopenhauer*.

*Œuvres de J. LACHELIER*, Paris, Alcan.

## 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. Édouard 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.

**REGULÆ AD DIRECTIONEM INGENII**

par René DESCARTES

Texte présenté, revu, traduit et annoté par Georges LE ROY, professeur agrégé de Philosophie ..... 20 fr.

**ESQUISSE D'UN TABLEAU HISTORIQUE DES PROGRÈS DE L'ESPRIT HUMAIN**

par CONDORCET

Texte présenté et revu par O. H. PRIOR, professeur à L'Université de Cambridge ..... 20 fr.

**TESTAMENT PHILOSOPHIQUE ET FRAGMENTS**

par Félix HAYATISSON

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.

**CONSIDÉRATIONS SUR LA MARCHE DES IDÉES ET DES ÉVÉNEMENTS DANS LES TEMPS MODERNES**

par A. CURNOT

Texte présenté et revu par F. MENTRIÉ.  
Deux forts volumes de 380 pages chacun, vendus ensemble.... 60 fr.

En préparation :

**LETTRES SUR LA MORALE**

Correspondance avec la Princesse Élisabeth, Chanut et la Reine Christine.  
par René DESCARTES

Texte présenté revu et annoté par Jacques CHEVALIER, Doyen de la Faculté des Lettres de Grenoble.

**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. KOVRÉ, 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 Édouard 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. Édouard 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 GOUGHIER (*Les Nouvelles Littéraires*).

**LES ORIGINES HUMAINES ET L'ÉVOLUTION DE L'INTELLIGENCE**

par Édouard 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 Édouard 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*).

**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*).

BOIVIN ET C<sup>ie</sup>, Éditeurs, 5, rue Palatine, PARIS

# L'HABITUDE, Essai de métaphysique scientifique

par Jacques CHEVALIER, Doyen de la Faculté des Lettres de Grenoble 18 fr.

Également 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*).

# LES RYTHMES COMME INTRODUCTION PHYSIQUE A L'ESTHÉTIQUE

par Pius SERVIEN 12 fr.

C'est la tentative la plus intéressante et la plus hardie que l'on ait faite à ma connaissance pour capturer l'Hydre poétique. Paul VALÉRY.

# LYRISME ET STRUCTURE SONORE

par Pius SERVIEN 15 fr.

Il est indéniable que M. Pius SERVIEN a renouvelé la métrique française. P. COUISSIN (*L'Agrégation*).

# 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 COUISSIN (*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 fruit. 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*).

# LES ORIGINES DU CARACTÈRE CHEZ L'ENFANT

Les préludes du sentiment de personnalité par le Dr Henri WALLON, Professeur à la Sorbonne. 24 fr.

Par son analyse rigoureuse des réactions observables chez le petit enfant l'auteur procède à une analyse de la vie psychique. Il en explique ainsi non seulement les progrès mais les désordres possibles dans l'âge adulte. R. G. NOBÉCOURT (*Journal de Rouen*).

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. Späier, *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. Späier, *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, *Idee 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. Verlaïne. — Hollande, J.-A. Bierens de Haan. — Roumanie, I. Brucar. — Suisse, A. Reymond.

#### IV. COMPTES RENDUS ET ÉTUDES CRITIQUES

339 ouvrages et articles analysés.

Un très fort volume in-8° raisin..... 60 francs

II

1932-1933

## SOMMAIRE

### NOTE PRÉLIMINAIRE

#### SYMPOSIUM SUR LES TRANSCENDANCES

M. Janet, *La finalité en mathématiques et en physique*. — H.-J. Jordan, *L'indéterminisme vital et le dynamisme des structures causales*. — L. Verlaïne, *L'instinct n'est rien*. — A. Späier, *Mouvements simples et transcendances biologiques*. — M. Souriau, *La matière et le concret*. — O. Becker, *La transcendance de la vie et l'irruption de l'existence*. — R. Ruyer, *La mort et l'existence absolue*. — H. Conrad-Martius, *L'existence, la substantialité et l'âme*.

#### II. PHILOSOPHIE LINGUISTIQUE, PSYCHOLOGIE ET PÉDAGOGIE

P. Masson-Oursel, *Sémantique et métaphysique*. — H.-J. Pos, *Contribution à une théorie générale des synonymes*. — J. Bourjado, *Mécanismes psychologiques et éducation*. — E. Minkowski, *Le problème du temps en psychopathologie*.

#### III. LOGIQUE ET PHILOSOPHIE DES SCIENCES

Cl. Chevalley, *Rigueur et méthode axiomatique*. — H. Lipps, *Les modalités du jugement*.

#### IV. DOCUMENTS ET ÉTUDES CRITIQUES

Jean Baruzi, *Le point de rencontre de Bergson et de la mystique*. — Gabriel Marcel, *Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers*. — J. Wahl, *Heidegger et Kierkegaard*. — H. Corbin, *Pour l'anthropologie philosophique : Un traité persan inédit de Suhrawardî d'Alep*.

#### V. LA PHILOSOPHIE A L'ÉTRANGER

Grande-Bretagne, J. Laird. — Belgique, L. Verlaïne. — Pologne, Th. Goscicki. — Roumanie, I. Brucar.

#### VI. ANALYSES ET COMPTES RENDUS

247 ouvrages et articles analysés.

Un très fort volume in-8° raisin..... 75 francs