

E 1937. 310

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

publiées par

A. KOYRÉ H.-CH. PUECH A. SPAIER

I

1931-1932

✓ BOIVIN & C^{ie}, ÉDITEURS, RUE PALATINE, PARIS, VI^e

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

PÉRIODIQUE PARAISSANT TOUS LES ANS
AU MOIS D'AVRIL

COMITÉ DE PATRONAGE

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

COMITÉ DE RÉDACTION

A. KOYRÉ, H.-CH. PUECH, A. SPAIER

Secrétaire de la Rédaction : A. SPAIER

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

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

publiées par

A. KOYRÉ H.-CH. PUECH A. SPAIER

I

1931-1932

BOIVIN & C^e, ÉDITEURS, RUE PALATINE, PARIS, VI^e

SOMMAIRE

AVERTISSEMENT

I

TENDANCES ACTUELLES DE LA MÉTAPHYSIQUE

A. J. Wahl. Vers le concret	1
A. Spaier. Pensée et étendue.	21
G. Bachelard. Noumène et microphysique.	55
J. Baruzi. Introduction à des recherches sur le langage mystique	66
M. Heidegger. De la nature de la cause.	83
B. SYMPOSIUM SUR L'IRRATIONNEL	
R. Müller-Freienfels. Rationalisme et irrationalisme.	125
R. Johan. La raison et l'irrationnel chez M. E. Meyerson.	138
A. Spaier. Sur la notion d'irrationnel.	166

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.	179
H.-J. Pos. L'unité de la syntaxe.	206
P. Masson-Oursel. Une méthode métaphysique : l'inversion.	229
J. Laird. Les moralistes contemporains à Oxford et la renaissance de l'intuitionnisme	235
E. Leroux. Idée d'une méthode nouvelle en Éthique.	253
J. Bayet. Réflexions sur la méthodologie de la plus ancienne histoire classique	262

III

L'ORIENTATION DE LA RECHERCHE PHILOSOPHIQUE A L'ÉTRANGER

W. Dubislav. Les recherches sur la philosophie des mathématiques en Allemagne.	299
R. Müller-Freienfels. Les tendances principales de la psychologie allemande d'aujourd'hui.	312
L. Verlaire. La psychologie animale en Belgique.	322
J.-A. Bierens de Haan. La psychologie animale en Hollande de 1928 à 1930.	334
I. Brucar. La philosophie roumaine	345
A. Reymond. Les préoccupations philosophiques actuelles en Suisse romande.	353

IV

COMPTES RENDUS ET ÉTUDES CRITIQUES

PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

E. LE ROY. <i>La pensée intuitive. I. Au-delà du discours. II. Invention et vérification</i> (A. Spaier).	363
E. CASSIRER. <i>Philosophie der symbolischen Formen. I. Die Sprache. II. Das mythische Denken. III. Phänomenologie der Erkenntnis</i> (A. Spaier).	364

É. MEYERSON. <i>Du cheminement de la pensée</i> (A. Spaier).	365
G. BACHELARD. <i>La valeur inductive de la Relativité</i> (A. Spaier).	368
R. RUYER. <i>Esquisse d'une philosophie de la structure</i> (A. Spaier).	373
LORD RALEYGH. <i>Lord Balfour in his Relation to Science</i> (A. Spaier).	376

LOGIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIE

H. REICHENBACH. <i>Atom und Kosmos. Das physikalische Weltbild der Gegenwart</i> (G. Bachelard).	377
A. FAVRE. <i>Les Origines du système métrique</i> (G. Bachelard).	378
G.-H. LUQUET. <i>Logique, Morale, Métaphysique</i> (R. Blanché).	379

MORALE ET PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

É. LE ROY. <i>Le problème de Dieu</i> (M. Souriau).	381
K. PLACHT. <i>Symbol und Idol. Ueber die Bedeutung der symbolischen Form im Sinnvollung der religiösen Erfahrung</i> (M. Souriau).	383
A. PAUL. <i>L'unité chrétienne. Schismes et rapprochements</i> (H. Gouhier).	385
H.-E. EISENHUTH. <i>Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem</i> (E. Levinas).	385

PSYCHOLOGIE ET PÉDAGOGIE

G. DUMAS. <i>Nouveau Traité de Psychologie. I. Notions préliminaires, introduction, méthodologie</i> (A. Spaier).	386
H. DELACROIX. <i>Le Langage et la Pensée</i> (A. Spaier).	387
E. SEILLIÈRE. <i>Marcel Proust</i> (A. Spaier).	388
F. KRUEGER. <i>Der Strukturbegriff in der Psychologie</i> (A. Spaier).	389
F.-A. CAVENAGH. <i>James and John Stuart Mill on Education</i> (A. Spaier).	390
P. GUILLAUME. <i>Psychologie</i> (R. Blanché).	391
YARDLEY. <i>Newman's Idea of a University</i> (J. Anselme).	392

SOCIOLOGIE

L. LÉVY-BRUHL. <i>Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive</i> (M. Bonnaïfous).	394
L. STURZO. <i>La Communauté internationale et le Droit de guerre</i> (M. Bonnaïfous).	403
L. HOYACK. <i>Où va le machinisme ?</i> (M. Bonnaïfous).	403
B. GROTHUYSEN. <i>Dialektik der Demokratie</i> (B. Parain).	403

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

REVUES GÉNÉRALES

Philosophie ancienne et patristique (H.-Ch. Puech).	406
Philosophie du moyen âge (A. Koyré et H. Gouhier).	466
SCHINZ. <i>La pensée de J.-J. Rousseau. Essai d'interprétation nouvelle</i> (E. Carcassonne).	501
V. JANKÉLÉVITCH. <i>Bergson</i> (H. Gouhier).	509
É. SÉNART. <i>Chândogya-Upanisad</i> (E. Carcassonne).	511
C. FORMICHI. <i>La pensée religieuse de l'Inde avant Bouddha</i> (E. Carcassonne).	513
L. DE LA VALLÉE-POUSSIN. <i>Le dogme et la philosophie du Bouddhisme</i> (E. Carcassonne).	515
R. GROUSSET. <i>Les philosophies indiennes. Les systèmes</i> (P. Masson-Oursel).	518

TENDANCES ACTUELLES
DE LA MÉTAPHYSIQUEVERS LE CONCRET¹

Hegel, au début de la *Phénoménologie*, nous dit que ce qui passe pour être le particulier et le concret est en réalité le plus abstrait et le plus général, que ce à quoi l'empiriste et le réaliste attribuent la plus grande richesse est en réalité ce qu'il y a au monde de plus pauvre. Il est certain qu'il a donné là sa forme la plus frappante à un des motifs profonds de la pensée idéaliste, déjà mis en lumière par Platon spécialement dans le *Timée*, et que l'idéaliste dira toujours que le prétendu concret n'est qu'une abstraction ou une fiction. En réalité, l'argumentation de Hegel, et lui-même en a eu conscience, se fonde essentiellement sur le langage : si j'écris : « Il fait nuit en ce moment », cette phrase va se trouver fausse ; car dans quelques heures, il fera jour. Faut-il en conclure avec Hegel, que le langage révèle ainsi la non-réalité du concret, que le concret n'est qu'une intention destinée à n'être jamais réalisée, et qu'ici, dans le langage, comme partout pour Hegel, l'œuvre constituée par l'homme donne un démenti à l'aspiration indéfinie, présente dans ses intentions purement subjectives ? Ne faut-il pas plutôt dire que le langage loin de révéler le réel, s'est révélé lui-même, mais comme impuissant ?²

1. Cet article est la Préface d'un volume qui paraîtra prochainement à la Librairie Vrin sous le titre *Vers le Concret, Études d'histoire de philosophie contemporaine*.

2. Cf. une argumentation semblable dans BECHER, *Einführung in die Philosophie*, 1920, et LEISEGANG, *Denkformen*, 1928, p. 250.



Cependant, dira-t-on, ce concret que le réaliste prétend saisir, si on le vide des déterminations tissées, tressées par l'intelligence, et qui sont la trame et la texture même du prétendu concret, qu'est-il ? De lui, il ne reste rien. Mais, répondra le réaliste, sans nier l'apport de l'intelligence, il faut admettre qu'il y a quelque chose à quoi elle apporte ; qu'on l'appelle chose en soi ou choc, les idéalistes sont forcés de l'admettre.

Sans doute ce choc ne remplit pour l'idéaliste critique que le rôle d'une occasion, d'une invitation à la recherche ; il y aura, nous dira-t-il, et le réaliste devra reconnaître la profondeur de cette réponse et de cette objection, une façon idéaliste et une façon réaliste de réfléchir sur le choc. Si on le prend comme simple point de départ d'une réflexion qui le relie à l'ensemble de l'univers, on sera idéaliste. Cette liaison, cette interconnexion des choses, c'est en effet une des fonctions de la science de la mettre en lumière ; et le réaliste, tout au moins le partisan du réalisme tel que nous l'entendons, l'admettra. Mais il demandera si ce choc, cette occasion ne sont pas des réalités, et si en même temps qu'ils courent, sous l'impulsion de l'esprit scientifique, rejoindre l'ensemble intellectuel, ils ne se composent pas avec d'autres occasions et d'autres chocs pour former ce tableau qu'est le monde sensible¹. La science nous montre l'envers de la tapisserie, envers qui apparaît d'abord comme une continuité ou une quasi-continuité de grains assemblés ; mais l'endroit a aussi une réalité et même c'est elle qui parfois, tout au moins en un sens, explique l'envers.

On ajoutera que la perception échoue dans son explication du monde et que c'est justement de l'échec de la perception qu'est née la science. C'est qu'en général, il ne faut pas se servir de la perception pour expliquer ; elle présente, elle n'explique pas. Et il est certain que dans le domaine de l'explication, c'est à la science qu'on recourra avant tout. Il ne s'agit donc pas de fermer les yeux aux étonnantes réussites de la science qui aujourd'hui est parvenue à préciser de si admirable façon les raisons mêmes de ses limites, mais simplement de voir qu'elle est un instrument d'analyse. Or le réel n'est pas construit par analyse ; un instrument d'analyse peut décomposer le

1. Parler de choc, c'est d'ailleurs accepter encore le langage de l'idéaliste. Plutôt que comme un choc, la sensation se présentera pour le réaliste comme contact, participation, communion.

réel ; il est peu probable qu'il puisse montrer comment il s'est fait, ou même le décrire tel qu'il est.

On nous dira encore, et c'est l'argument de Lachelier : l'espace est extériorité ; qu'est-ce que cette extériorité sans la pensée ? Ces parties en dehors les unes des autres, si elles ne sont pas soutenues par quelque chose d'autre qu'elles, s'évanouissent. Mais qui dit que l'espace *partes extra partes* soit l'espace concret, et que celui-ci ne soit pas plutôt ce sens du corps et de notre corps, dont précisément les philosophes que nous étudierons, un James, un Marcel, un Whitehead, se sont efforcés de nous donner l'idée, cette voluminosité primitive que peut-être poursuit également sans toujours s'en rendre compte l'art de certains peintres cubistes ?

Or ces mêmes philosophes dont nous avons parlé nous font voir aussi l'inanité de la critique hégélienne, en mettant l'accent sur le *mien*, sur l'*ici*, le *maintenant*, sur tous ces éléments de désignation dont la pensée ne peut s'emparer qu'en les dénaturant¹. Ils revendiquent les droits de l'immédiat.

En plaçant notre esprit parmi les choses, ils nous font voir que le choc n'est pas seulement cet X que se représente l'idéalisme, mais un contact, une parenté, nous dirions volontiers avec Claudel une « connaissance » de l'esprit et des choses. En restituant à l'immédiat sa valeur et son rôle, ils nous font mieux comprendre quel est le point de départ de la réflexion.

Déjà les observations que nous venons de présenter amènent à pressentir que ces trois philosophes prennent place dans un même courant de pensée ; c'est la tendance de ce courant que nous tâcherons de préciser, par là-même que nous les étudierons.

Ils partent d'idées très diverses ; James est originairement un physiologiste ; Whitehead un logicien et un mathématicien ; Gabriel Marcel est parti d'une réflexion métaphysique. Il y a entre eux des

1. C'est ce que Heidegger appelle l'a priori de fait, *Sein und Zeit*, p. 229. Il nous arrivera assez souvent de nous référer à Heidegger. Il a pris profondément conscience de plusieurs des aspirations de la pensée contemporaine, et la claire conscience de ce fond obscur, jointe à son art remarquable de traduire en termes abstraits ses observations propres ou celles de ses prédécesseurs, que ce soient Kierkegaard, le pragmatisme, Dilthey ou Spengler, jointe aussi à sa grande maîtrise de la langue philosophique qu'il s'est créée, font de son œuvre un signe et un point de repère précieux. Surtout, et c'est ce qui donne à son entreprise toute sa portée, il a su joindre au sentiment de l'existence individuelle tel que Kierkegaard l'avait éprouvé, le sentiment de notre existence au milieu des choses tel qu'il se fait jour dans la philosophie contemporaine.

divergences, sur quelques points peut-être, des oppositions. L'accord, plus exactement même l'identité de certaines de leurs conceptions, n'en est que plus frappante.

Nous avons parlé d'immédiat ; il faut ajouter aussitôt que cet immédiat n'est pas atomique. Réduire les choses en atomes, en éléments, l'espace en points, est forcément donner une idée inadéquate. Tout ce qui tend à détruire une valeur réelle est partiel. Non seulement ce qui tend à détruire la personne, mais aussi et peut-être surtout, ce qui tend à détruire les choses. A tous les degrés de l'échelle, les êtres tendent à se mettre en boule, à se former en totalités. Et c'est un des enseignements les plus féconds de la phénoménologie, un enseignement que déjà nous donnait un James, que celui qui nous apprend à saisir les choses avec toute leur richesse, *at their face value*, dans la façon même dont elles sont connues¹.

L'empirisme de ces philosophes n'est donc aucunement un empirisme atomique au sens habituel du mot, précisément parce qu'il est bien l'affirmation des formes atomiques, au sens primitif de configurations qu'une coupure artificielle défigurerait, comme les coupures opérées par celui qui n'est pas dialecticien déforment la réalité d'après Platon. Ce qui est le plus contraire à l'analyse, c'est moins le continu en lui-même que ce mélange de continu et de discontinu, qu'est un rythme, ou un volume, ou une personne. Et précisément ce que ces philosophes saisissent, ce sont des blocs de durée, des volumes, des événements. En ce sens on peut opposer le réalisme de Whitehead au néo-réalisme américain, dont il est parfois assez proche, mais qui a voulu être beaucoup plus « analytique ».

Chez James, chez Whitehead, chez Marcel, on trouve le même culte de la réalité dans son épaisseur, pour prendre un mot de James que Whitehead aime à citer. Aussi les relations ne sont-elles pas pour eux quelque chose de surajouté au donné primitif ; elles sont comprises en lui ; ou plus exactement peut-être encore elles traduisent quelque chose, un fond non-relationnel et pourtant unifiant (si on peut employer ce mot sans que vienne à l'esprit l'idée d'un acte de l'intelligence) qui est compris en lui. Cette idée du fond non-relationnel qui n'a pas été très clairement explicitée par James et Whitehead, nous la trouvons exprimée d'une façon profonde par

1. *As they are known as*. Cf. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 34. Laisser ce qui se montre de la façon dont cela se montre, se révéler par soi-même.

un anti-empiriste dont l'empiriste aura profit à méditer la philosophie, par Bradley¹.

Nous ne pouvons donc pas définir l'empirisme, en suivant James, comme la philosophie qui explique le tout par les parties. Car c'est précisément le contraire de ce que Whitehead veut faire dans sa philosophie de l'organisme et de ce que James fait assez souvent. De sorte que nous rencontrons ici chez James, comme si fréquemment, ce mouvement par lequel une tendance se complète à l'aide de son contraire. Il y a une explication du tout par les parties, mais il y a une inexplicabilité du tout par les parties.

Nous dirions plutôt que l'empirisme se définit par son affirmation de la non-déductibilité de l'être, par son affirmation du donné ; c'est-à-dire de quelque chose d'immédiat² qui est accueilli, reçu. On pourrait sans doute distinguer deux degrés de l'empirisme : l'empirisme qui ne se pose pas le problème, qui refuse de se le poser, et prend dès l'abord l'être comme donné ; nous pouvons admettre que tel est l'empirisme d'un J. S. Mill ou d'un Spencer. Mais il y aurait aussi l'empirisme qui aurait passé par le rationalisme, et l'aurait dépassé ; c'est celui du dernier Fichte et du dernier Schelling ; c'est aussi celui d'un Hamann — et dans certaines parties de *la Critique de la Raison pure*, c'est celui de Kant.

On trouve chez Hume qui fut pour Hamann un maître ou tout au moins un guide, et pour la réflexion de Kant une occasion décisive, à la fois l'empirisme du premier degré et celui du second. Il approfondit assez son empirisme du premier degré pour y trouver celui du second.

Cet empirisme du deuxième degré, c'est bien celui de Gabriel Marcel, influencé sans doute sur ce point par l'empirisme méta-empirique, si on peut dire, de Schelling. James et Whitehead voient les faits dans leur brutalité et leur beauté. Gabriel Marcel, et à certains moments Whitehead, veulent remonter à la racine du fait vers ce méta-empirique, dont nous parlions. En tous trois, nous

1. C'est peut-être à elle qu'il faut avoir recours pour comprendre comment les relations sont présentées par Whitehead parfois comme intérieures, parfois comme extérieures aux termes. C'est que le schème des relations n'est qu'une façon inadéquate de traduire le réel. N'est-ce pas ce que Whitehead dit expressément pour la relation de sujet à prédicat ?

2. Et de particulier, du moins le plus souvent. Mais Alexander admet une généralité, un a priori empirique ; cf. Heidegger, p. 111.

trouvons ce sentiment du donné ; et nous en trouverions peut-être l'équivalent, sous une autre forme, dans le « principe des principes » des phénoménologues.

Whitehead, comme James, insiste sur l'irréductibilité de l'être par rapport à la connaissance. Et nous verrons sur ce point les théories de Gabriel Marcel. Il ne faudrait donc pas croire que l'on puisse englober ces philosophies sous une rubrique : philosophies de l'être, où seraient mises également les philosophies thomistes ; car elles nient précisément l'intelligibilité de l'être ; l'être est pour elles un sentiment bien plutôt qu'une idée, quelque chose de rebelle à la raison et non pas du tout l'essence de la raison ; l'être qui est l'essence de la raison est tout différent de l'être tel qu'elles le conçoivent. La théorie de l'être qu'on trouve au fond de ces philosophies s'opposerait aussi bien à celle de saint Thomas qu'à celle de Descartes. Le néo-thomisme a le mérite de représenter en France certaines des tendances qui s'expriment à l'étranger dans les formes variées du réalisme contemporain ¹ ; mais il reste bien différent d'elles. Il ne semble pas que le thomisme, et son fondateur lui-même, aient pleinement profité de l'enseignement d'Aristote qui avant d'arriver à chercher la nature de l'être en étudiant l'essence, a bien montré la diversité des idées de l'être, et pour qui l'analogie de l'être ne se fonde pas sur la supériorité de cette idée, mais plutôt sur l'ambiguïté propre aux notions abstraites qui doivent être définies soigneusement dans les cas particuliers ².

1. Une des raisons du retentissement des thèses de M. Meyerson se trouve également dans son affirmation réaliste ; mais la psychologie du savant est peut-être un des domaines où cette affirmation a le moins d'intérêt ; car c'est l'œuvre qui importe, bien plutôt que la psychologie de l'ouvrier ; de plus, dans ce cas, et paradoxalement, la psychologie de l'ouvrier ne fournit que du « tout fait », tandis que l'examen de l'œuvre fournit des relations souples, et une psychologie du « se faisant ». A l'aide de schèmes parfois un peu simplistes, ce sont, comme l'a montré M. Brunschvicg, des rapports subtils qui s'élaborent ; et ce sont eux qui constituent l'essentiel, dans le domaine de la philosophie des sciences.

2. La différence entre S. Thomas et Aristote peut être appréciée d'une façon tout opposée. C'est ainsi que M. Gilson écrit au sujet de S. Thomas : « Même son interprétation générale de la philosophie d'Aristote transcende l'aristotélisme authentique ». (*Esprit de la philosophie médiévale*, p. 84, cf. *ibid* p. 86.) Mais du moins sur l'existence de cette différence, nous pouvons invoquer son autorité (cf. p. 53).

II

Dans le réalisme tel que le conçoivent ces auteurs, nous verrons qu'il y a à la fois immanence et transcendance. Idée d'un au-delà par quoi la connaissance prend un sens, vers quoi elle se dirige, dont elle tire sa nourriture, telle est cette transcendance. Idée de cette densité compacte où aucun élément n'est absolument transcendant par rapport à l'autre, telle est cette immanence.

Et nous pourrions retrouver ce double caractère dans l'espace et dans le temps tels que ce réalisme les comprend. La transcendance devient alors transcendance dans l'espace et dans le temps ; et c'est cette extériorité des parties les unes par rapport aux autres, cette distance qui paraît d'ordinaire l'unique caractère de l'espace. Son immanence, c'est cet aspect complémentaire trop souvent passé sous silence, c'est cette intériorité des parties les unes par rapport aux autres qui fait qu'elles cessent d'être des parties. C'est ce que Whitehead a mis en lumière dans sa théorie du volume, élargissement de la théorie de la voluminosité chez James. Au-dessous de l'espace qui est instrument pour l'esprit du savant, et au-dessous de l'espace qui appartient au monde de la description, il y a donc un espace qui appartient au domaine vital ¹, celui que nous saisissons par le contact avec le réel dont a parlé Bergson, par cette foi animale dont a parlé Santayana. A ce sens de l'espace comme ensemble concret est lié intimement ce sens du corps que nous verrons si vif chez James et chez Whitehead. James a eu le sens de cette troisième substance qu'est l'union de l'âme et du corps. Et ce sens, nous le retrouvons également chez Whitehead, dans la théorie de la *withness of the body* et chez Gabriel Marcel dans la théorie de « mon corps ». Ce qui chez James restait encore observation objective prend chez Whitehead et Marcel un aspect beaucoup plus subjectif.

Pour le temps, cette immanence, ce sera la durée telle que Bergson l'a décrite et que Whitehead aussi se la représente. Du bergsonisme

1. Pour Heidegger, le *Dasein*, du fait qu'il est dans le monde, a un caractère spatial (p. 56, 104, 141, 299). L'espace est autre chose qu'une simple représentation ; il est senti (p. 368). Il y a un voisinage qui n'a rien à faire avec la distance (p. 102, 119). Il est vrai que pour Heidegger comme pour Spengler, cette spatialité a son fondement dans la temporalité (p. 335, 367). Pour le sentiment de la spatialité chez Spengler, voir *Der Untergang des Abendlandes*, I, p. 108, 111, 218, 229, 395, 509.

les philosophes que nous étudions retiennent tous trois l'intuition du temps comme continuité, mais d'une façon ou d'une autre, par la théorie des gouttes de temps chez James, l'affirmation du caractère « atomique » de la durée chez Whitehead, le sens des scènes dramatiques qui remplissent cette durée chez Marcel, ils complètent ce sentiment de la continuité par un sentiment du discontinu.

En même temps, chez Whitehead et chez Marcel, la notion de temps par la négation de l'emplacement unique, suivant l'expression de Whitehead, prend une grande souplesse ; et tous deux conçoivent des séries temporelles discordantes, une relativité essentielle du temps.

Immanence et transcendance vont venir se compléter l'une l'autre dans le domaine de la description de la connaissance, comme elles se complètent dans la description des caractères de l'espace et du temps.

Ce volume, cette durée, ils sont en un sens en nous comme ils sont dans les choses. D'une façon générale, il n'y a pas de barrière entre nous et les choses. Nous communions avec elles par cette réception dont parle Whitehead, par cette médiation sympathique dont parle Gabriel Marcel, par cette saisie de l'extérieur en tant qu'extérieur dont l'idée hante la pensée, et plus que toute autre la pensée contemporaine et que nous trouvons particulièrement visible dans *l'Essai sur les Formes et l'Essence de la Sympathie* de Scheler, et dans certains passages des romans de D. H. Lawrence.

Ces philosophes, un James, un Whitehead, un Marcel, sont-ils réalistes, sont-ils idéalistes ? De façon différentes, ils brisent les cadres, réalisant le vœu formulé par N. Hartmann, constituant un idéalisme expérientiel comme James, un organicisme comme Whitehead, une philosophie de l'invocation comme Gabriel Marcel. Pour James et pour Whitehead, on peut parler aussi bien d'un panobjectivisme que d'un panpsychisme. Pour l'un comme pour l'autre on peut dire que l'objet est absolument immanent pour la pensée, (c'est la théorie du contexte chez James, la théorie de l'idée objective chez Whitehead) et qu'il lui est absolument transcendant.

Nous avons dit que ce volume et cette durée dont il nous parle, Whitehead les place aussi bien en nous que dans les choses. En nous disant que le sujet est un « superjet », Whitehead veut nous faire entendre, semble-t-il, qu'à cette vue des choses qui nous présente

l'objet et le sujet en tête-à-tête¹, il faut en substituer une autre pour laquelle l'objet, avec son caractère dense et massif, et par ce caractère même, se transforme en sujet. Pas plus que l'espace n'est une simple forme, la substance n'est un simple sujet, et peut-être le langage souvent déroutant que Whitehead emploie est-il fait pour nous donner l'idée de ces relations, si le mot peut s'employer encore, entre ces masses d'expériences se transformant les unes dans les autres par un mouvement qui reste pour l'intelligence un paradoxe. Il s'est créé ce style abstrait en partie pour mieux rendre la densité du concret.

Une autre note qui apparaît comme discordante mais qui n'en est pas moins essentielle vient se faire entendre en même temps ; l'esprit rencontre l'objet². Rencontre, présence, ces idées prennent une valeur nouvelle. L'esprit se trouve en face de l'objet ; et il peut bien se reconnaître en lui, mais il sait aussi qu'il y a quelque chose dans l'objet qui n'est pas susceptible d'être assimilé ou épuisé complètement par lui.

L'oscillation entre les deux pôles de la transcendance et de l'immanence nous fait comprendre, dans une certaine mesure, l'oscillation, si visible chez Whitehead, entre la connaissance conçue comme réception et la connaissance conçue comme préhension. Whitehead a eu le mérite d'insister sur la réceptivité, caractère que trop souvent on laisse aux empiristes sensualistes le soin de mettre en lumière. Novalis a écrit : « Il y a quelque chose à dire en faveur de la passivité »,³ et à la même époque, celui que l'on considère essentiellement comme le philosophe de l'effort, Maine de Biran, faisait voir tout ce qu'il y a dans l'homme au-dessous, au-dessus de l'activité, l'hypo-psychique si on peut dire et l'hyperorganique. C'est peut-être aussi un des caractères les plus nouveaux de la phénoménologie allemande contemporaine que d'avoir insisté avec Husserl dans la théorie de la connaissance, avec Scheler dans la théorie de la morale, sur cette réceptivité profonde de l'esprit. Peut-être pourrait-on trouver dans

1. Cf. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 59 et p. 176, une critique de cette conception.

2. Cf. HEIDEGGER, chez qui on trouve à la fois l'idée de l'immanence dans le monde et la rencontre de l'objet (par exemple, p. 137).

3. De même un Wordsworth, un Shelley sont profondément influencés par l'idée de la passivité de l'esprit qu'ils trouvent chez Godwin. Cf. GARROD, *The profession of poetry*, Oxford, 1929, p. 12, 13.

la théorie bergsonienne de la perception pure quelques analogies avec cette tendance des phénoménologues.

En même temps, Whitehead met en lumière l'élément de préhension, l'acte de l'esprit. Le poète philosophe auquel nous empruntons un texte sur la passivité, n'a-t-il pas eu plus que tout autre l'idée d'un idéalisme constructif et plus que tout autre insisté sur la magie de la pensée ?

On serait peut-être amené par là à montrer comment passivité et activité doivent toujours se compléter, et aussi à se demander s'il y a entre elles cette opposition que l'on voit généralement. Les plus hautes activités apparaissent comme quelque chose de reçu ; l'effort se voit surtout dans les étapes qui séparent le début et la fin, et Maine de Biran l'avait fait voir admirablement. L'attente est tension et la tension est attente. Mais quand vient le moment que les phénoménologues appellent le moment de la plénitude et de la réalité, l'effort laisse place à un sentiment d'accueil ¹.

III

Nous avons parlé de transcendance et d'immanence, mais il conviendrait de distinguer des immanences et des transcendances de diverses sortes. Il y a une autre transcendance que la transcendance purement spatiale, et une autre immanence que cette immanence d'indistinction massive. C'est ce que nous permettra de voir la théorie de l'esprit dans les doctrines que nous allons étudier.

Le principal ennemi pour James, pour Whitehead, pour Gabriel Marcel, c'est la sécheresse mentale. Ils ne peuvent se contenter du monde sans vie du « matérialisme classique ». Contre lui, ils revendiquent non seulement les droits du psychique, mais ceux des qualités secondes. Ce qui est réel est ce qui apparaît, et si l'expérience psychologique est notre plus profonde expérience, nous ne pouvons pas plus nier la valeur des qualités secondes que l'existence de notre pensée, et ne sont-elles pas, comme le dit Alexander, des sortes d'âmes venant s'ajouter aux choses et les transformer, leur donner une chair et une vie ² ?

1. C'est une idée que, sur le plan esthétique, D. SAURAT met en lumière dans ses études sur *le Moderne*, Marsyas, 1931, *Nouvelle Revue Française*, 1931.

2. Voir les curieuses et pénétrantes études de HEDWIG CONRAD. MARTIUS dans le

S'il y a pour James et Whitehead un domaine subjectif-objectif qui est celui des idées de Berkeley, et des phénomènes de l'empirio-criticisme, il y a aussi un domaine des valeurs profondes qui est également subjectif et objectif, mais en un autre sens que le premier. Le premier domaine est subjectif en tant qu'il entre dans le contexte de la conscience, et objectif en tant qu'il est pris dans le contexte des faits. Le second est subjectif en tant qu'il est vie du sentiment, et objectif en tant que cette vie du sentiment est réelle. James dans sa théorie de l'expérience religieuse, Whitehead quand il parle des valeurs esthétiques, et aussi des valeurs religieuses, Gabriel Marcel tout au long de son *Journal Métaphysique*, s'attachent à faire voir ce deuxième degré de fusion de l'objectif et du subjectif, où l'identité de ces deux qualificatifs opposés ne vient plus de la possibilité qu'ont certains faits de se trouver dans des contextes différents, mais de la réalité de l'esprit ¹.

Pour ces penseurs, il n'y a pas seulement une densité matérielle, il y a aussi une densité spirituelle ; l'important pour eux, c'est, comme W. James le dit, le sentiment expérimenté de l'individu. Et ils croient qu'aux exigences répondent, doivent répondre, des réalités. Leur philosophie est comme un appel à la réalité.

Tous trois sont préoccupés de la communication des âmes. Ce qu'ils entendent par religion, c'est l'idée d'une relation vivante entre l'esprit et l'univers, l'idée d'une relation de personne à personne. James comme Gabriel Marcel pense qu'il n'y a pas d'accord que l'on puisse formuler en mots au sujet de ce qu'il y a de plus intérieur, qu'il n'y a pas de contenu intellectuel, de message intellectuel, dans le sentiment religieux quand il atteint toute sa profondeur.

Ainsi apparaissent cette plus haute transcendance et cette plus haute immanence dont nous avons dit un mot ; d'une part, cet être au-delà de l'être auquel s'adressent les prières, d'autre part, cette confluence des esprits à laquelle pensait James, cette com-

Jahrbuch für Philosophie, 1916 et 1923, et voir CLAUDEL, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, Commerce, Printemps 1929.

1. C'est dans ce domaine que prendrait place, en même temps que les modalités du sentiment dont nous allons parler, le sentiment de création et de nouveauté qu'il est si difficile, qu'il est peut-être impossible de saisir, puisque notre regard ne peut se porter que sur le passé, et puisque la nouveauté échappe à la prise de la conscience, et saisie par elle, se transforme toujours en quelque chose d'ancien.

munion dont parle Marcel. Pour nous, à vrai dire, ce sont là des « idées », des appels lancés à la réalité, et nous ne savons si ce qui répond n'est pas seulement l'écho de cet appel.

IV

Les caractères que nous avons distingués dans ces philosophies ne les empêchent pas de comporter un aspect critique et analytique. C'est l'honneur de l'école empirio-criticiste souvent attaquée d'une façon si injuste par ceux qui se réclament du matérialisme dialectique, et c'est l'honneur de philosophes aussi différents qu'un James et qu'un Bergson d'une part, un Russell de l'autre, d'avoir décelé les fausses positions de certains problèmes et dénoncé les pseudo-problèmes. L'article de James intitulé : *La conscience existe-t-elle ?* aussi important, s'il fallait en croire Whitehead, que le *Discours de la Méthode*, la discussion par Bergson de cette idée de possible à laquelle la philosophie de Whitehead donne peut-être une trop grande place, sont des modèles de ces dissociations et de ces analyses nécessaires.

Insistons un peu sur l'aspect critique des doctrines que nous avons étudiées. James et Whitehead sont des anti-substantialistes. Dans les théories de James sur la conscience et sur le moi, nous voyons une critique de l'idée de substance : il n'y a pas le moi en face du non-moi, et il n'y a pas un substrat inchangeant du moi. Le moi n'est ni indépendant ni stable. Nous trouverons chez Whitehead, dans sa théorie de l'événement, l'élargissement de ces conceptions. La négation de la « bifurcation », et la négation de l'« emplacement unique » sont comme les explications et les généralisations des théories de James¹. Chez Gabriel Marcel la critique de l'idée de substance revient en quelque sorte se particulariser, en ce sens qu'elle s'applique spécialement à la substance pensante, mais en même temps elle revêt un aspect très général, puisqu'elle est la séparation de la sphère du discours et d'une autre sphère qui n'est pas moins réelle et qui est celle de l'invocation et de la prière. Ici plus de moi opposé au moi, plus d'événements qui soient proprement miens, et s'ils restent subjectifs, ils ne sont plus privés.

1. Il y a quelque arbitraire dans cette façon de rattacher Whitehead uniquement à James. Nous ne le faisons que pour mettre en lumière une parenté que Whitehead lui-même tient à souligner.

Mais si l'idée de substance perd sa valeur, le sentiment de la substance acquiert une valeur nouvelle. James par son insistance sur la volonté, par sa description de la chaleur et de l'intimité de certains états de conscience, Whitehead, par sa théorie de la chose, nous font voir qu'il n'y a pas seulement des séries et des suites, mais des conglomerats qui sont les choses et les personnes. Gabriel Marcel nie la substance qui est du domaine du *lui* ; il ne nie pas celle qui est du domaine du *toi*. Le possible a une grande place dans la philosophie de James et de Whitehead, une trop grande place, disions-nous même pour cette dernière. Il faut voir qu'à côté du possible abstrait, double projection du passé dans l'avenir et de l'avenir dans le passé, comme par un jeu de miroirs, illusion rétrospective, il y a peut-être, comme nous le montre la philosophie bergsonienne elle-même, un possible concret qui se fait en nous. De même que pour l'idée de substance, il y aurait lieu de distinguer d'une part le possible qui est du domaine du *lui*, pour employer le langage de Gabriel Marcel en un cas où il ne l'a pas employé, et d'autre part le possible qui est du domaine du moi, d'une part le possible intellectuel, qui est, comme l'a montré Bergson, un non-être, la *δύναμις* abstraite, pure construction logique comme la substance aristotélicienne, et d'autre part le dynamisme réel. Il y a donc une analyse nécessaire ; mais il y a quelque chose qui résiste à l'analyse. La science contemporaine et d'ailleurs toute science, nous habitue à cette double nécessité : toute science cerne l'inconnaissable en des limites de plus en plus étroites ; il ne disparaît pas.

En partant de la critique de l'idée de possible, nous pourrions dire qu'il n'y a qu'une modalité du jugement, celle de l'existence, et que les autres modalités, non moins réelles, mais non dans la même sphère, sont des modalités du sentiment. Ces modalités du sentiment, ce sont celles que l'on étudierait si l'on suivait la voie où s'est avancé Heidegger, quand il étudie les sentiments élémentaires comme l'angoisse, la curiosité, le souci. On serait peut-être amené à voir dans l'angoisse et l'espoir la source du possible, dans le désespoir et le regret celle du nécessaire. On verrait que le nécessaire suppose la pseudo-idée du possible¹, comme le regret suppose le plus souvent

1. Il le suppose d'ailleurs de plusieurs façons ; et les logiciens anglais, en particulier Bradley, ont bien montré le lien entre l'hypothétique et l'apodictique.

une angoisse et une indécision antérieures. On découvrirait peut-être en suivant certaines idées de Nietzsche, dans le reproche, la colère, et l'accusation, l'origine de l'idée de cause.

V

On nous dira : n'y a-t-il pas dans ces rapprochements entre les trois philosophes que vous allez étudier quelque artifice ? Il se peut qu'il paraisse y en avoir ; mais ces rapprochements ne se produisent pas seulement entre les trois philosophes que nous étudions particulièrement et nous voyons ainsi s'accroître la probabilité pour qu'ils décèlent une tendance réelle autour d'eux et en eux. Si nous prenons garde aux parentés, qui vont parfois jusqu'aux expressions employées, entre les conceptions de Hönigswald et de Bauch et celles de Whitehead, à l'affinité qu'il y a entre la préhension chez Whitehead et l'intentionnalité chez les phénoménologues, à l'importance que les phénoménologues donnent à l'observation du flux du vécu, où apparence et réalité se confondent, à leur théorie de la réceptivité, à celle de l'immédiat, à leur affirmation de l'a priori matériel qui vient coïncider avec celle des qualités secondes chez Whitehead, à tout ce qui dans la philosophie de Scheler va vers le « mode d'efficacité causale », conçu par Whitehead et vers les théories du corps et du *toi* conçues par Gabriel Marcel, à l'idée de l'immanence dans l'être telle que la formule Hartmann, de l'être dans le monde, telle qu'on la rencontre chez Heidegger¹, nous verrons qu'il ne peut y avoir là de rapprochements superficiels et contingents. Une sorte de dialectique a porté la phénoménologie d'une théorie des objets éternels proche de celle de Whitehead à une théorie de l'existence comme durée, analogue à ce que Whitehead nous montre sous le « mode de l'efficacité causale », et plus proche encore de ce que nous découvre la philosophie de Gabriel Marcel ; ainsi cette dialectique a fait de la phénoménologie, primitivement étude des essences intemporelles, une recherche de l'existence temporelle² ; et après avoir mis l'homme en contact avec les idées

1. Il y aurait lieu aussi de tenir compte de certaines tendances du mouvement pragmatiste, et Heidegger, en intégrant à sa méditation certains traits profonds de la pensée pragmatiste (*Sein und Zeit*, p. 61, 68), en a eu le sentiment.

2. Cf. HEIDEGGER, p. 117.

éternelles, ce mouvement le met en contact avec un monde pathétique. Si nous tenons compte encore de la profonde influence de Kierkegaard sur la pensée allemande contemporaine et de cette théologie dialectique qui s'inspire en grande partie de lui, et si nous notons les ressemblances parfois surprenantes entre la pensée de Kierkegaard et celles du *Journal Métaphysique*, nous sentons qu'il y a là un mouvement général. Un Alexander, dont nous aurons souvent à citer le nom, par son réalisme profond, par sa théorie de la connaissance comme « comprésence », par sa théorie des perspectives, assez analogue à la négation de l'« emplacement unique » chez Whitehead, par son affirmation des qualités secondes, par sa conception de l'émergence, assez proche des « concrescences » et des « superjets » de Whitehead, par sa théorie du corps enfin, un Hocking également, par sa théorie de l'expérience religieuse, pourraient, si différents qu'ils soient entre eux, servir aussi bien de termes de comparaison¹. Nous voyons un vaste mouvement dirigé « vers le concret ».

Nous ne voulons pas dire que le fait de ces convergences prouve le moins du monde qu'il y ait là quelque vérité ; c'est parce que nous croyons qu'il y a de ce côté une vérité que nous avons considéré ces convergences. On pourrait très bien placer l'accent sur des philosophies toutes différentes.

VI

Nous ferons remarquer que chacune de ces études que nous avons voulues tout orientées vers le réel, se termine par des questions qui impliquent la nécessité d'une dialectique. Dans chacune, nous avons été amenés à suivre des mouvements dialectiques de la pensée ; nous avons vu la philosophie de James comme un mouvement incessant ; nous avons vu la philosophie de Whitehead comme un dialogue entre l'immutabilité des objets et la mutabilité des événements, et si dans la philosophie de Gabriel Marcel, on peut croire assister à un suicide de la dialectique, ce n'est, semble-t-il, qu'une fausse disparition ; et l'intelligence reparait toujours pour interroger toujours. De même, c'est une dialectique que nous aurions pu suivre dans la

1. Peut-être pourrait-on ici parler également de la psychologie de Freud en tant qu'elle s'efforce de replacer l'individu dans l'ensemble de sa situation concrète.

pensée allemande contemporaine, allant d'une théorie des essences séparées de l'existence à une théorie de l'existence où se détruisent les essences, et « ne laissant en dehors de la parenthèse » que ce qui, au début, était mis délibérément entre parenthèses.

Mais en un autre sens encore l'interrogation dialectique réapparaît, car tous ces systèmes impliquent des éléments qu'il est bien difficile de concilier, que ce soit la transcendance et l'immanence, la réceptivité et l'intentionnalité, chez les phénoménologues, le caractère fermé de l'événement et la préhension des événements les uns par les autres chez Whitehead, cette idée même de préhension et le réalisme, la théorie de l'extériorité des relations et celle de leur intériorité, la signification ambiguë de l'idée de l'immortalité objective, le sentiment de la permanence et le sentiment de la fluidité. D'ailleurs nous aurons à nous demander comment on peut séparer les objets des événements, comment on peut séparer les événements eux-mêmes les uns des autres.

On a dit que tout philosophe est soit aristotélicien, soit platonicien. Nous voyons, vaguement chez James, mais nettement chez Whitehead, un aristotélisme et un platonisme. Le réel pour Whitehead, c'est l'organisme ; le vrai, c'est l'objet éternel, c'est l'idée.

Continuité et discontinuité, James et Whitehead insistent également sur ces deux notions : courant de la pensée, fusion des événements d'une part, d'autre part caractère atomique du temps. Nous saisissons ici les oscillations de l'esprit, cette dialectique qui s'explique par ce qui la dépasse, et qui n'est sans doute à proprement parler ni continu ni discontinu, mais qui se laisse interpréter tour à tour et chaque fois plus profondément par ces deux notions.

James nie la conscience, mais en même temps il se refuse à étudier ce qui d'une façon ou d'une autre n'est pas donné à la conscience. — Extériorité des relations et intériorité des relations, ces deux affirmations se trouvent chez James, la première dans son pluralisme métaphysique, dans sa théorie de la conscience comme fonction de connaissance, la seconde dans son temporalisme métaphysique, dans sa théorie de la conscience comme vie et courant de pensée. Elles se retrouvent toutes deux chez Whitehead, la première dans sa théorie des objets, la seconde dans sa théorie des événements. Ici encore nous avons le sentiment que cette succession d'idées en lutte s'explique par ce qui est au-dessous d'elle, par ce

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

AVERTISSEMENT

Peut-être quelques articles de ce volume éveilleront-ils des résistances. Mais si le lecteur sent sourdre en lui des objections et croit devoir soumettre à un sévère examen les théories qu'on lui propose, les *Recherches Philosophiques* n'auront pas entièrement manqué leur but. Non pas qu'elles veuillent étonner coûte que coûte. Elles font le départ entre l'originalité voulue et l'expression d'une remarque que l'on croit justifiée par la nature des choses. Ce n'est donc pas à la légère que telles ou telles opinions sont avancées dans les pages qui suivent. Aucune de ces idées ne résulte du seul besoin de se singulariser ou n'a été provoquée par nos sollicitations. Mais, si elles sont issues de réflexions sincères et méritent donc d'être prises en considération, on ne les donne cependant pas pour achevées. Et, sans doute, il n'y a là rien de bien neuf, puisqu'il n'est pas d'ouvrage philosophique qui ne demeure un essai. Mais déjà quand, à travers les débats du chercheur avec sa propre conscience puis avec ses juges, se dessine ce qui doit subsister d'une conception et apparaissent les limites d'une hypothèse de travail, l'intérêt commence à s'en retirer. Ce n'est déjà plus qu'une étape atteinte et bientôt dépassée. La troupe des prospecteurs s'en éloigne nécessairement. Telle est l'ingrate loi de la recherche. C'est pourquoi nous ouvrons cette Revue non seulement aux travaux d'allure définitive, mais encore à des recherches en cours. Les erreurs mêmes ne sont-elles pas parfois plus fécondes que les études de tout

repos ? Et qui oserait mesurer d'avance tout le pouvoir de suggestion d'une pensée ?

En nous efforçant ainsi de ne pas céder à la tyrannie de nos propres convictions, nous ne renonçons cependant pas à l'esprit critique. En principe, rien n'est placé ici sous le signe d'évidences autonomes et de critères absolus. Les vérités les plus immédiates ne manquent pas, en réalité, d'être préadaptées aux systèmes qu'on veut fonder sur elles, et qui en reçoivent, en somme, moins d'autorité qu'ils ne leur en confèrent. Si, donc, nous avons l'intention de faire bon accueil à l'initiative et d'encourager l'audace intellectuelle, nous ne prétendons soustraire aucun thème à la discussion. Les anticipations que comprendra ce périodique demandent seulement à paraître avant d'avoir perdu leur chaleur de vie.

Ce qui ne veut dire en aucune façon que les *Recherches Philosophiques* soient ennemies de la discipline et de la méthode. Elles le prouvent en réservant une large place à tous les moyens d'information : revues générales, études critiques, comptes rendus, « états » de la philosophie dans les divers pays. Ces renseignements n'ont pu encore, dans ce premier numéro, prendre leur entier développement ; mais lorsque, nous connaissant mieux, auteurs et éditeurs nous accorderont tout leur concours, ce *Recueil* annuel deviendra un instrument de travail systématique, sans faire double emploi, bien entendu, avec les *Revue*s spécialisées, telles que l'*Année Psychologique* ou l'*Année Sociologique*.

fond non-relationnel qu'elles s'efforcent d'explicitier, mais qui préservera toujours son caractère implicite.

Notre perception du point O est au point O, dit Bergson dans un passage célèbre de *Matière et Mémoire*, et qui mérite de l'être. Mais c'est lui aussi qui montre que dès qu'intervient la mémoire, la question : « où » ne se pose plus. L'esprit est comme cette voix dont parle le poète anglais, elle est partout et elle n'est nulle part. Ce mouvement qui aboutit à l'élimination de la question : « où » se marque dans la négation de la « location unique » chez Whitehead et dans bien des passages du *Journal Métaphysique* de Gabriel Marcel.

Bien plus, le réaliste sera nécessairement amené à se demander s'il n'est pas victime de deux sophismes que l'on pourrait appeler sophisme de la rétrospection et sophisme de l'hypothèse. La chose dont il affirme l'existence n'est-elle pas seulement la trace ou le produit résiduel de cette opération de l'esprit qui est avant tout un élan ? La critique que les pragmatistes adressaient à la notion de vérité ne peut-elle s'appliquer aussi à l'idée de réalité ? En outre, affirmer le réalisme, n'est-ce pas dire que les choses seraient là, si l'esprit était supprimé, et n'est-ce pas faire intervenir une hypothèse illégitime, comme toutes celles qu'on forge quand on se demande ce qui arriverait si tel fait qui s'est produit ne s'était pas produit ?

Ce qui caractérise le réalisme, c'est qu'il est l'affirmation de l'intériorité des uns dans les autres, de termes extérieurs les uns aux autres. On peut interpréter en ce sens l'idée de R. B. Perry sur l'immanence de l'indépendant, car le néo-réalisme, sur plusieurs points, s'accorde avec la phénoménologie. On comprend ainsi qu'il y ait une dialectique du réalisme. D'une doctrine de l'immanence de l'objet dans le sujet et du sujet dans l'objet (celle qui a été exposée par James dans l'article : *La conscience existe-t-elle ?*, par Bergson dans sa théorie des images, par les néo-réalistes, doctrine qui se rapproche de l'empirio-criticisme et peut apparaître comme une forme de l'idéalisme) elle le fait aller à une théorie de la transcendance de l'objet par rapport au sujet (telle qu'elle se trouve chez Reid et chez les réalistes critiques d'Amérique). Et peut-être le réalisme oscille-t-il toujours entre ces deux conceptions. On ne peut reprocher au réalisme cette oscillation où se marque la vie même de la pensée¹.

1. Sur la dialectique dans la philosophie contemporaine, on peut consulter SHELDON, *The Strife of systems and Productive Duality*, 1918 ; BOSANQUET, *The*

En prenant conscience de ces difficultés, de cette hésitation même, de ces scrupules nécessaires, et en se décidant malgré tout pour l'affirmation qu'il n'y a pas seulement une route mais aussi un point de départ, à peine entr'aperçu, de cette route, et une orientation, un tel réalisme se constituerait, non pas comme doctrine, mais comme effort ; et il prétendrait moins résoudre les problèmes que d'abord bien les voir.

C'est la présence de cette idée d'une dialectique qui explique que ces études soient placées sous le titre : *vers le concret*. Le concret ne sera jamais le donné pour le philosophe. Il sera le poursuivi. Ce n'est que dans l'absence de pensée que le concret peut se révéler à nous. C'est ce dont le jeune Hegel a eu le sentiment, de même que bien des poètes. Il y a une dialectique nécessaire précisément parce qu'il y a un réalisme. Le réel est la limite de la dialectique ; il est son origine ; il est sa fin, son explication et sa destruction.

On voit la pensée se heurter au réel dans son effort d'idéalisation, et se heurter au particulier dans son effort de généralisation. Réalité et particularité étant unies, c'est là pour la pensée un seul et unique obstacle, comme l'effort d'idéalisation et de généralisation est un effort unique. Mais c'est en se heurtant à cet obstacle que la pensée reprend ses forces ; c'est dans cette mort momentanée qu'elle se retrouve vivante.

La dialectique telle que nous serions amenés à la concevoir ne serait pas la dialectique hégélienne ; le mouvement n'est pas ici immanent à l'idée, ou s'il lui est immanent, il vient de ce qu'elle s'efforce vers quelque chose d'autre qu'elle. Des philosophes comme Dilthey, Simmel ou Troeltsch, avaient essayé de fonder une dialectique historique, assouplissant la dialectique hégélienne au contact de leur propre conception de la vie. Si profonde que soit leur vision du monde, et il faut penser surtout à celle de Simmel, l'idée de la dialectique qui se dessine dans la philosophie d'aujourd'hui est différente. La dialectique paraît naître moins de l'auto-transcendance de l'esprit que de la rencontre de l'esprit avec l'objet.

Elle se rapprocherait plutôt des idées de Fichte dans la dernière phase de sa philosophie où l'être lui apparaît comme la limite de la pensée, ou de la dialectique de Kierkegaard ; et, en effet, comme

meeting of extremes in contemporary philosophy, 1920 ; et pour l'Allemagne le récent livre de S. MARCK, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, 1929 et 1931.

cette dernière, elle ne supprime pas les oppositions mais les maintient devant soi. Elle est plutôt une oscillation qu'une dialectique, une oscillation active et tendue des idées ¹.

Elle aboutirait non pas à l'idée mais à un agnosticisme mystique, car c'est là, comme en a eu conscience Karl Barth et son école, la conséquence nécessaire de cette attitude dialectique.

Vers le réel lui-même on ne peut aller qu'au travers de la dialectique. Une pensée vivante est faite d'innombrables ratures. Le dialogue de l'âme avec elle-même est perpétuelle négation. C'est ce que Hegel disait quand il voyait dans la négation de la négation, l'essence de l'affirmation.

Au oui du réel s'oppose le non de la dialectique ; et nous retrouvons l'idée de la négativité hégélienne. Au oui de la dialectique s'oppose le non du réel, et c'est une autre négativité que nous trouvons alors, celle qui est à proprement parler le néant.

On est ainsi amené à distinguer deux négativités : le non de la dialectique et le non de la théologie négative, ou plutôt de l'ontologie négative, le non qui est relativité et le ressort même de la relativité et de la relation, et le non qui est absolu, ce non auquel on serait amené en suivant l'élan de la pensée dans la première partie du *Journal Métaphysique* de G. Marcel.

Il n'y a pas de non sans oui et de oui sans non. Mais la pensée ne peut s'arrêter là ; il doit y avoir pour elle un oui sans non qu'elle ne peut définir, et un non sans oui qu'elle ne peut définir non plus. Nous nous retrouvons toujours sur le chemin des hypothèses du *Parménide*. Ce non sans oui, cette idée que le non-être absolu existe, c'est celle que récemment Heidegger reprenait, en unissant d'une façon extrêmement ingénieuse et attirante Boehme et Kierkegaard ². C'est en effet le nom de Boehme qui s'impose ici. Dans cette région obscure, on ne peut plus parler que par mythes.

Pour Platon et Hegel, le néant apparaît surtout comme une altérité, et les idées de Bergson ne sont pas différentes sur ce point de celles de Platon et de Hegel. M. Jankélévitch a très justement parlé de cette affirmation de la plénitude du réel qui est une des présuppositions essentielles de la philosophie bergsonienne. Mais on peut

1. C'est ce dont N. Hartmann a pris conscience dans son aporétique.

2. Et il faut ajouter : Hegel, car Heidegger ne fait pas la distinction que nous avons cru devoir faire entre les deux sortes de négativité.

se demander si ces conceptions ne tendent pas à éliminer un aspect du réel, d'autant plus difficile à saisir qu'il est élément de négation absolue. Et on peut se demander également si dans l'idée d'autre, on ne peut découvrir finalement l'idée de négation, que ces penseurs tendaient à réduire à l'idée d'autre. Ici, ce sont moins les philosophes proprement dits qui nous mettraient sur la voie que les théologiens, certains philosophes proches de la théologie. Un Hocking au moins dans certains passages, un von Hügel quand il parle de l'altérité absolue, plus encore un Otto et un Barth, et chez les romanciers, un Lawrence qui met en lumière, — dans une obscure lumière, — cet élément d'autre absolu, de négation, dans l'amour humain, comme les théologiens le faisaient voir dans l'amour divin, ont le pressentiment de cette même idée.

Nous ne pourrions sortir de cette lutte entre la dialectique et le réel qu'à l'aide d'une vision mystique. Il est peu de penseurs qui aient poussé aussi loin la théorie de l'expérience religieuse que G. Marcel. La question que nous sommes posée est celle de savoir si on peut faire une théorie de cette expérience ; si du moment qu'il y a théorie, nous ne sommes pas entraînés de nouveau dans le mouvement de la dialectique, et si d'autre part la théorie qui nous est proposée ne nous force pas à donner raison pêle-mêle à toutes les formes diverses que cette expérience peut prendre, alors que son utilité devrait consister à nous permettre un discernement, et notre étude sur le *Journal Métaphysique* se termine sur une interrogation.

Nous ne voulons pas nous arrêter ici non plus sur une affirmation dogmatique. L'esprit est mouvement, tournoiement, tournoi entre des forces contraires. Rien d'assuré ne peut le satisfaire. Et la satisfaction moins que toute autre chose. Il sait les vérités des doctrines contradictoires. Le matérialisme, pourvu qu'il soit grossier, lui apporte des éléments en un sens aussi précieux que ceux de l'expérience mystique. Il sait nier tout, et parfois se nier soi-même, se ravalier, se placer comme une chose parmi les choses. Il sait aussi qu'il est puissance de dépasser tout.

Jean WAHL.

PENSÉE ET ÉTENDUE¹

L'expérience n'est pas comparable à la réflexion d'un rayon lumineux dans un miroir. Une infinité d'ébranlements se répercutent de cette manière dans le monde physique sans constituer le moindre commencement d'expérience. Quand des particules échappées d'un atome en frappent un autre qui les dévie de leur chemin ou qu'elles ionisent ou qu'elles font éclater, il n'y a là que mécanisme : aucun des termes de la rencontre n'y apprend rien et ne s'y apparaît à soi même. Seulement, en certaines régions de l'univers, l'instinct s'est incarné dans l'animalité. Or il est la force organisatrice d'un grand concours de fonctions biologiques, et il est une force d'expansion, qui pousse chaque être à se développer, à en prendre à son aise, à se multiplier, qui insinue la vie dans les abîmes, sur les hauteurs glacées, dans les déserts. Aussi est-il doublement vulnérable : dans ses ordonnances comme dans ses conquêtes ; et l'on comprend qu'il soit aussi craintif que cupide, qu'il vise autant à se conserver qu'à s'étendre. C'est pourquoi il est de son essence de susciter des consciences pour les maintenir aux aguets, promptement alertées par toute menace et constamment à l'affût de bonnes occasions. Il n'y a là nulle métaphore, mais, au contraire, une expression très fidèle de la réalité. Il serait inconcevable qu'un instinct fût absolument inconscient. Qui dit instinct dit psychisme s'affirmant dans les fins qu'il se sent poursuivre, faculté d'avertissement et de choix, entendement natif et avide de croissance. En d'autres mots, l'instinct, s'étant pourvu d'antennes, pousse des reconnaissances dans l'univers et recueille ainsi des expériences qui lui permettront de s'accommoder des circonstances et d'en tirer le meilleur parti. Là est la clef de la sensibilité, la source des sentiments, des émotions, de la volonté, de la réflexion, bref, de tous les facteurs internes de l'expérience. C'est ce caractère originellement intéressé — et dont il sub-

1. Cet article est tiré d'un ouvrage qui doit paraître prochainement sous le même titre à la librairie Boivin et C^{ie}.

siste quelque chose jusque dans le plus grand détachement dont nous soyons capables — qui rend notre pensée personnelle ou subjective et la distingue radicalement de l'impersonnelle rationalité intrinsèque que la science nous révèle dans les choses.

La pensée se caractérise encore par la durée ou intuition et mémoire fondamentales de son flux perpétuel. Car l'instinct, dès l'abord inquiétude insatisfaite et dont la convoitise renaît sans cesse, implique l'aptitude à distinguer ce qu'il vient d'obtenir de ce qu'il n'a pas encore atteint et à se rappeler quelque chose des expériences anciennes pour mieux assurer ses démarches futures. Il est de la nature du désir le plus indistinct d'être inassouvi par l'actuel et attiré vers ce qui n'est pas encore. Comment imaginer le plus rudimentaire vouloir sans rejet du présent dans le passé (dépourvu d'attrait immédiat) et sans aucune conscience d'un élan vers l'avenir ? Ce n'est donc vraisemblablement pas une simple coïncidence si la durée et la mémoire accompagnent l'instinct et ne surgissent qu'en sa compagnie : elles en sont — au moins en principe et malgré la partielle indépendance de leur développement ultérieur — des manifestations et des instruments.

Et toute conscience est jugement. Qu'est-ce qu'un appétit, sinon une source constante de perceptions, d'émois et de calculs ? Comment un besoin se ferait-il sentir, si ce n'est dans la *constatation* d'un déficit ? Et que sont les constatations dont se composent les moindres perceptions, les désirs, les émois et les apaisements les plus faibles, sinon des affirmations, c'est-à-dire des jugements ? C'est justement ce qu'il y a d'affirmatif, de judiciaire dans tous ses contenus, qui rend la pensée personnelle, à la différence de l'inconscience rationalité des choses.

Enfin, la pensée personnelle est partiellement indépendante du déterminisme physique. Elle rompt quelques-uns des liens qui l'enserrent. Déjà son adhérence à un corps vivant est un facteur d'émancipation relative, qui se manifeste dès la perception. Sans doute, la perception reste toujours sous la dépendance des processus physiques, ne se produisant que sous leur influence et se mouvant sur eux. Mais ses propriétés sont aussi des effets de la structure des sens, à tel point que, certainement, tout n'est pas objectif dans les renseignements qu'elle nous fournit et qu'il est impossible de rejeter entièrement la célèbre distinction des « qualités premières et

secondes ». Assurément, Berkeley dessilla en quelque sorte les yeux des philosophes et leur rendit la vue en montrant que dépouiller la matière de toutes ses propriétés sensibles serait la rendre inconnaissable et doubler inutilement l'expérience d'un fantôme de réalité, puisque — pour résumer la démonstration en un seul argument — l'étendue pure n'est même pas concevable et se réduit à un simple nom. Toutefois, si décidé qu'on soit à admettre que la matière est en elle-même « pittoresque », selon la forte et concise expression bergsonienne, on demeure obligé de faire le départ entre ce qu'il y a de véridique dans la perception et ce qui y est projection d'apports subjectifs sur la réalité extérieure.

En premier lieu, toute perception contient des éléments affectifs (plaisir, désagrément, vexation, satiété, répulsion, douleur, soulagement, etc.) qui ne nous livrent rien de la chose et ne nous signalent que la réussite ou l'échec de nos tendances ainsi que des lésions ou le rétablissement de notre organisme et provoquent des actions soit conquérantes et « besogneuses », selon la terminologie de M. Pradines, soit défensives. D'autre part il suffit de comparer la gamme entière des ébranlements et des radiations physiques aux zones étroites qui nous en sont directement accessibles, pour se convaincre que nous ne percevons qu'une partie de ce qui se passe autour de nous. Il suffit encore de considérer le rôle du cristallin, la structure du cornet auditif ou de l'oreille moyenne et interne, pour se rendre compte que les organes récepteurs concentrent ou amplifient les processus physiques afin de nous les rendre sensibles. De plus, quand on remarque avec Bergson qu'un seul moment de notre durée résume un nombre énorme d'instantanés physiques (de vibrations optiques, par exemple), on peut admettre encore que nos perceptions additionnent et intensifient des qualités beaucoup plus pâles, comme la superposition de légères teintes de lavis finit par donner une couleur accusée. A quoi il convient enfin d'ajouter l'action de la mémoire qui rehausse toute perception de quantité de souvenirs. Aussi faut-il corriger en esprit ces diverses modifications ou altérations quand on veut se faire une idée juste de l'univers qui est à la fois plus riche en propriétés et moins « pittoresque » qu'il n'apparaît à la perception.

Ainsi, tout en reconnaissant à travers ces différences mêmes que le perçu ne saurait être absolument dissemblable à la perception — puisque autrement il serait imperceptible — on ne saurait nier que

la sensibilité est fort capable de travestir la réalité et qu'elle lui prête même constamment des « apparences » dues à notre constitution mentale et physiologique. Déjà la vie végétative est essentiellement un « métabolisme », une transformation continue par l'organisme des substances qu'il assimile et de sa propre substance. Tissus ou sucs absorbés deviennent dans notre corps bien autre chose que ce qu'ils étaient. Et si cela est vrai de la vie organique, comment en serait-il autrement de la perception qui requiert l'aide de l'organisme ? Il n'est donc pas possible de se dissimuler que bon nombre de qualités sensibles ne sont très vraisemblablement pas « premières ». La conscience s'émancipe du déterminisme physique, ne serait-ce que dans la mesure où elle en traduit les actions en ces contenus psychiques nouveaux que sont les qualités « secondes ».

Et puisqu'il est à la base de cette émancipation, l'instinct est doué d'une puissante originalité créatrice, qui oppose tout psychisme à la matière. Sous l'action des instincts qui la portent, la conscience note des réalités objectives et leur donne un relief qui préfigure ce que nous pouvons en attendre ou ce qu'elles comportent pour nous de redoutable. Sous l'empire des instincts qu'elle cherche à satisfaire, la conscience est aussi quant-à-soi négatif : elle se ferme à la plupart des excitations et élimine encore, par le resserrement de l'attention, une bonne partie de ce qu'elle est obligée d'accueillir. Enfin, l'avidité de l'instinct suscite cet épanouissement anticipé du moi, que composent la rêverie, l'imagination prospective, les abstractions noétiques, les constructions scientifiques, par où nous devenons capables d'entrer en communication non seulement avec le passé le plus lointain, mais encore avec les parties de l'univers qui restent inaccessibles à la perception ou avec l'avenir. Voilà autant de modes de cette libération qui dégage la pensée personnelle de la rationalité implicite des choses et en fait un esprit, c'est-à-dire une réalité au moins partiellement *immatérielle*.

Dès ses premiers débuts donc, la connaissance diffère profondément de l'objet, et c'est ce qui suffirait à justifier l'inévitable et immémoriale distinction du monde et de la spiritualité. Ni la seule nature, ni le seul psychisme ne suffisent à expliquer l'expérience. D'une part, en effet, les règles mêmes de la méthode expérimentale sont significatives d'une ambivalence fondamentale du réel. Non seulement elles exigent qu'on se délivre du fardeau de l'autorité, non

seulement elles interdisent au savant toute complaisance au cher moi et recommandent la subordination de toutes les préférences individuelles à l'observation strictement objective, mais encore, dans cette observation, elles décèlent ce que les astronomes ont appelé « l'équation personnelle », cette faiblesse de notre discernement, d'où vient qu'immanquablement nos constatations avancent ou retardent sur l'événement, cette part de conjecture dans nos estimations les plus probes, qui est due à notre ardeur ou à notre placidité, à notre audace ou à nos scrupules, de telle sorte que, jusque dans l'établissement des faits en soi, interviennent tant notre constitution spécifique que les traits de notre organisation particulière et de notre caractère personnel. — D'autre part, la réduction idéaliste des faits aux créations de l'esprit se heurte inmanquablement à la nécessité d'admettre des « lois de la nature » qui ne se laissent pas ramener aux lois des idées, mais forment un système indépendant, en l'absence duquel l'apparition et le cours de nos perceptions n'auraient pas de raison d'être. Ainsi, quoi qu'on fasse, on est obligé de croire à la fois à un monde de la matière et à un monde des esprits ; on est contraint de se donner à la fois des existences objectives, des structures, des séquences, une énergie *physiques* et des tendances comme des représentations *psychiques*. La distinction des deux ordres de réalités s'impose.

Mais quand Descartes crut découvrir le principe simple et l'expression définitive du dualisme en opposant radicalement la pensée à l'étendue, il rendit inexplicable l'expérience même. Toute notre philosophie subit encore les conséquences de cette coupure. Elle subsiste jusque dans les doctrines qui s'écartent le plus du cartésianisme. C'est d'elle que provient leur commune incapacité de résoudre d'une façon tant soit peu satisfaisante le problème de la connaissance objective. C'est elle qui continue à rendre inconcevable ce que M. Lalande nomme « l'assimilation des choses à l'esprit », d'où procède pourtant tout ce que notre savoir a de solide, et qui est en définitive ce qui apparaît à M. E. Le Roy comme « l'exigence idéaliste ». C'est pourquoi nous nous demanderons ici s'il ne faut pas substituer à l'absolue hétérogénéité de la pensée et de l'étendue un ensemble de distinctions plus nuancées.

Si, par définition, la pensée est exclue de l'étendue et l'étendue

privée de tout ce qui appartient à la pensée, en un mot, si l'on décide de ne laisser à chacune de ces deux réalités que ce qu'on enlève à l'autre, comment l'âme peut-elle néanmoins être « unie au corps » et comment peut-elle être affectée par lui ? Si l'on admet que « ce que nous apercevons par l'entremise des sens » n'est qu'affection et qualité seconde, comment nos perceptions peuvent-elle néanmoins nous fournir — ainsi que Descartes le reconnaît honnêtement — des indications sur la « vraie nature » de la réalité extérieure, ne serait-ce que « rarement, par hasard et en peu de choses » ? Par quel miracle encore ces « apparences » nous signifieraient-elles — ce que Descartes n'a pas moins bien reconnu — « en quoi les corps de dehors peuvent nous profiter ou nous nuire », puisque aucun objet ne saurait nous servir ou nous léser que par ce qu'il est vraiment, et non par ce qu'il n'est pas ? Comment enfin serait-ce seulement en se détournant de la sensibilité, c'est-à-dire des impressions corporelles, pour recourir en toute indépendance à ses propres lumières, que la pensée découvrirait les mouvements spatiaux, constitutifs des données physiques, quand, d'après le système cartésien, il n'y a justement rien de plus étranger à la pensée que ce qui se produit dans l'étendue ?

Si notre tâche avait été ici celle d'un historien ayant à faire valoir la puissance de suggestion et l'originalité du cartésianisme, qui en font l'impérissable mérite, nous aurions sans doute mis en lumière les excellentes vérités dont s'inspire la doctrine. Nous aurions commencé par dire que Descartes se proposait avant tout de dégager de la physique, alors en pleine renaissance, les principes de généralisation quantitative et de déduction mathématique, sur lesquels il voulait fonder une nouvelle méthode de recherche, valable pour l'étude de toute la nature. Nous aurions rappelé qu'il voulait en finir une bonne fois avec les causes « occultes » (vertus, horreurs, propensions ou forces inconsidérément attribuées aux choses), notions chimériques qui confondaient de la façon la plus arbitraire psychisme et mécanisme, constituant ainsi autant d'explications paresseuses et d'entraves à la découverte. C'est afin d'assainir la science que Descartes eut recours à la séparation complète entre l'esprit et la matière. Après quoi il fut amené à reconstruire la métaphysique entière en fonction de cette coupure, avec des éléments empruntés en grande partie à la tradition, comme l'a magistralement montré M. E. Gilson. Il ne faut donc pas s'étonner outre mesure si, malgré

l'ingéniosité et la subtilité dont font preuve les *Réponses aux Objections* et la correspondance cartésienne, cette philosophie, toute subordonnée à la violence de son thème épistémologique, ne parvient plus à combler la solution de continuité entre la conscience et l'univers, autrement dit, si, dans cette métaphysique, l'expérience devient inexplicable et si l'élaboration de la connaissance objective s'y comprend très mal.

Mais il ne s'agit pas ici de justifier historiquement les faiblesses d'un système. Nous nous demandons, au contraire, dans quelle direction doit se poursuivre le travail de rectification déjà entrepris par Leibniz, Berkeley, Kant et Bergson. Nous voici en face de la perception. Elle est donnée de conscience et, puisqu'elle est discernement, c'est-à-dire affirmation attributive en même temps qu'existentielle, elle est jugement. Or comment serait-elle inétendue tout en étalant constamment en hauteur, largeur et profondeur les couleurs, la lumière et l'ombre, tout en localisant les contacts, les impressions thermiques, les sons, les saveurs, tout en incorporant à notre organisme les douleurs et les plaisirs physiques ? Aussi l'idéalisme a-t-il depuis longtemps fait justice de la prétendue inextension des qualités secondes. Berkeley affirme clairement que nos perceptions sont spatiales, bien que ce soient ce que nous appelons des contenus de pensée. Dès avant lui, Leibniz tenait l'espace pour une apparence fondée sur l'imperfection de notre entendement, c'est-à-dire en somme pour un défaut constitutionnel *de notre esprit*, enfin Kant, en démontrant l'universelle nécessité de l'intuition spatiale dans la perception, fait de l'étendue une forme constitutive de la sensibilité. Incontestablement donc, ces auteurs ont commencé par battre en brèche l'absolue distinction cartésienne.

D'où vient alors qu'on n'en ait pas été assez frappé pour achever leurs corrections critiques ? Le fait tient peut-être en partie à la diversité de leurs considérations fondamentales : Berkeley s'attaque en nominaliste à la réalité imperceptible de l'espace en soi et réhabilite les qualités secondes, c'est-à-dire les données singulières, aux dépens des abstraites qualités premières ; Leibniz persiste au contraire à considérer les sens comme essentiellement trompeurs et à attribuer au seul entendement la connaissance adéquate du réel ; Kant enfin se préoccupe de mettre un frein au dogmatisme ontologique, tout en opposant au scepticisme nominaliste de Hume la cer-

titude (« transcendantale ») de la science et de la philosophie appliquées à la seule expérience. Cette divergence de vues pouvait masquer la commune réintégration de l'espace à l'esprit par l'intermédiaire de la perception. La portée de l'accord s'en trouvait diminuée. Mais une autre raison encore la réduisait. Ce fut l'irréalisme de toutes ces théories relatives à la perception. Car, si dissemblables que fussent les conceptions sur lesquelles elles s'appuyaient, toutes s'accordaient à ne pas admettre d'espace indépendant de nos perceptions, ce qui revenait à laisser entendre que même celles-ci ne sont pas vraiment étendues, qu'elles nous paraîtraient seulement telles, soit parce que nous sommes inférieurs au créateur (qui, non moins pour Berkeley que pour Leibniz, dispose uniquement d'idées pures et reste exempt de toute sensibilité) — en sorte que la réalité dernière, consistant dans les idées divines, serait foncièrement inextensive — soit parce que, comme le disait Kant, nous sommes ainsi faits que nous percevons spatialement, bien que la chose en soi, que nous ignorons, soutient-il, parce que nous sommes dépourvus d'intuition *intellectuelle*, paraisse ainsi en définitive avoir été tenue par lui pour purement intellectuelle, non sensible, et donc pour inextensive. D'où l'on voit qu'en dépit de ce qu'ils dirent de la spatialité de nos impressions, ni Leibniz, ni Berkeley, ni Kant n'avaient cessé de croire avec Descartes que l'esprit est essentiellement inétendu. Les premiers paragraphes de la *Monadologie*, par exemple, ne laissent aucun doute à cet égard et, répétons-le, l'espace kantien est exclusivement une forme ou intuition *de la sensibilité* toute différente des concepts de l'entendement. Il en est de même chez Berkeley, comme il ressort du passage suivant. Philonous vient de reconnaître expressément que l'intelligence est « inétendue, sans aucun doute ». Sur quoi Hylas lui demande comment elle peut alors contenir les choses étendues, et Philonous répond : « Prenez garde, Hylas, que quand je dis des objets qu'ils existent dans l'intelligence..., vous ne devez entendre mes paroles *au sens grossier ou littéral*, comme quand on dit qu'un corps se trouve à une place... Ce que je veux dire, c'est seulement que l'intelligence *comprend ou perçoit* les objets ¹... »

De cette réponse Hylas veut bien se déclarer satisfait. Nous serons de moins bonne composition. Car de deux choses l'une : ou bien la

1. *Dialogues entre Hylas et Philonous*, III, tr. Beaulavon et Parodi, Paris, Alcan, 1925, 172-3 ; les passages soulignés le sont par nous.

« solution » de Philonous signifie que Berkeley ne croyait pas « littéralement » à la spatialité de la perception, et alors, tout comme le faisait déjà Leibniz et comme le fit plus tard Kant, Berkeley ramenait au fond l'espace à une apparence due à notre condition, ou bien la réponse veut dire que la perception est *extérieure au sujet pensant*. Mais Berkeley ne fut même pas effleuré par cette dernière hypothèse, inconciliable avec son idéalisme parce qu'elle revient à postuler, en termes particulièrement choquants, des réalités sans relation avec l'esprit et pourtant connues de lui.

Toutefois, cette dernière hypothèse (inconcevable dans les systèmes idéalistes qui se proposent d'expliquer toute l'expérience par la seule nature des esprits) n'est pas absurde dans un idéalisme réaliste, c'est-à-dire dans une métaphysique qui rend la réalité connaissable en l'assimilant partiellement au connaissant, sans absorber cependant le connu dans la connaissance. Dans une telle métaphysique il y a place pour des données à la fois idéales et indépendantes du sujet pensant : l'univers y devient un monde d'« images », au sens bergsonien, de choses semblables à l'esprit en ce qu'elles sont intrinsèquement rationnelles et pourvues en soi de qualités concrètes — donc capables de toucher l'esprit, de provoquer son expérience — mais dépourvues de caractéristiques subjectives. Allons plus loin, tant qu'un idéaliste de ce genre reste convaincu que l'esprit est inétendu, il ne dispose pas d'autre moyen de le « distinguer clairement de la matière ¹ » que d'« écarter les formes acquises par l'esprit, celles qui nous en voilent l'essence ² » et en premier lieu les perceptions « brutes » ou « pures », qui viennent du dehors et ne renferment encore rien de l'esprit.

Ainsi s'éclaire l'identification bergsonienne de la perception avec le perçu : la perception n'est pas plus dans l'esprit qu'elle n'est dans le cerveau ; elle est là où nous apparaît l'objet même qui agit sur nos sens. *C'est pour mieux faire apparaître la nature inextensive de l'esprit* que Bergson ose tirer du dilemme plus haut énoncé la deuxième conséquence — ce que ne pouvait oser Berkeley — retrancher de l'esprit la perception pour en faire un simple processus de sélection ou (ce qui est tout un) d'action physico-physiologique. La conscience même de la perception n'est plus due au sujet : l'objet

1. *Matière et Mémoire*, p. 40.

2. *Ibid.*

complet, qui reçoit de toutes parts la totalité des actions physiques et la transmet aussitôt en tous lieux, serait inconscient non par défaut, mais par excès de conscience, de même qu'un éclairage intense et venu de partout boit les contours, les couleurs, les ombres, supprime les contrastes et prive ainsi l'œil du moyen de discerner quoi que ce soit. C'est le perçu qui, selon Bergson, prendrait conscience de soi-même parce qu'il est un extrait de réalité, une « image » matériellement isolée, ou, ce qui n'est qu'un autre aspect du processus, une action provisoirement immobilisée dans le réseau de triage du système nerveux : la conscience de la perception reviendrait donc à une « sélection d'images » ou à une « action possible », c'est-à-dire plus ou moins retardée (non pas immédiatement diffusée et, par là, aussitôt noyée, confondue, inaperçue). La spiritualité se réduit alors en principe à la durée et à la mémoire qui, aussi soigneusement séparées des mouvements spatiaux, deviennent rigoureusement inextensives, et Bergson ne cesse, en ce sens, de rester fidèle à la tradition cartésienne.

Aussi n'échappe-t-il pas aux objections soulevées par tout dualisme radical. Même l'attribution au perçu de la conscience que nous avons de la perception ne va pas sans de redoutables difficultés. Cette attribution reste invraisemblable malgré la spécieuse atténuation qu'y apporte l'hypothèse d'une inconscience générale de la matière par surabondance de conscience. Et, d'autre part, puisque Bergson ne va pas jusqu'à dénier toute espèce de conscience à l'esprit, il faut bien que cet auteur admette deux sortes de conscience (encore qu'il laisse la question dans l'ombre) : la conscience inhérente à la durée et la conscience propre au perçu ou à l'action. D'où la nécessité d'admettre l'indépendance et même l'opposition foncière de deux genres de connaissance, dont on ne s'explique plus comment ils se rejoignent si souvent en fait. Ce qui revient en somme à ne pas mieux comprendre chez Bergson que chez Descartes l'union de l'âme et du corps, qu'ils affirment cependant l'un autant que l'autre, non seulement parce qu'elle est un fait d'expérience courante (dans nos actions volontaires, par exemple), mais encore parce qu'elle est la condition de toute expérience. Et on ne saisit que très imparfaitement, très métaphoriquement, comment l'esprit entre en contact avec l'objet, comment des éléments mnémiques, inextensifs, viennent s'agglutiner à la perception pure, extérieure, com-

ment enfin celle-ci peut être « ramassée par la mémoire » et, de physique, devenir purement psychique en passant à l'état de souvenir pur. Le fait que Bergson discerne dans la matière une mémoire semblable en principe à la nôtre et n'en différant qu'en portée (capable seulement de retenir le passé le plus proche, de lier au présent des périodes infinitésimales par rapport au moindre de nos instants massifs) ne supprime pas l'hétérogénéité absolue de l'espace et de l'esprit et laisse donc subsister tout le mystère de leurs coïncidences partielles. Qu'on place le fossé de séparation au delà ou en deçà de la perception, peu importe, dès qu'on creuse ce fossé, il s'approfondit et s'élargit en un gouffre infranchissable.

En vérité, il n'y a pas d'autre issue que de ne pas pousser à la limite l'antique conviction que l'esprit n'est pas tout entier extensif au même titre et dans la même mesure que les choses. Pour distinguer l'esprit de la matière, l'idéalisme réaliste n'a pas besoin de dénier toute extension à l'esprit. Il suffit des différences qui découlent de la distinction entre la réalité impersonnellement rationnelle et la pensée subjective, entre l'intelligibilité du monde et la conscience des substances animées d'instincts. De telles différences sont irréductibles. N'empêche qu'elles laissent subsister une *congruence* partielle, qui permet aux choses d'atteindre les consciences et à l'entendement de concevoir l'étendue des objets. Car, si l'esprit n'avait rien de matériel en son essence, comment y aurait-il jamais expérience (c'est-à-dire affection de l'être pensant par la matière), exploitation de la matière par l'animal, connaissance et volonté pratiquement efficace ? Entre une intelligence « pure » et la matière, si intelligible qu'on la suppose, il ne saurait non seulement y avoir de contact direct, mais même d'intermédiaire, puisqu'un tel moyen terme — en fait le corps animé — doit être à la fois psychique et physique, c'est-à-dire réaliser d'abord en lui-même l'inconcevable union. Il faut donc qu'en sa nature l'esprit participe déjà du monde physique, plus sommairement — bien que l'espace ne résume ni ne définisse exhaustivement la matière — *il faut que la pensée personnelle soit étendue.*

C'est pourquoi il est temps de remarquer en quoi la théorie bergsonienne de la perception défie la critique. Les objections que nous ne lui avons pas ménagées ne l'atteignent pas en son fond et ne portent que sur des considérations accessoires, sur des prémisses

inutiles ou des conséquences évitables. Ainsi nous avons admis avec Démocrite, Descartes et toute la physique poscartésienne, contre Bergson, qu'il y a des qualités qui ne sont véritablement que « secondes » ; et nous ne croyons pas que l'expérience devient inexplicable si le monde ne possède pas en principe toutes les qualités de la perception. D'autre part, ayant découvert jusque dans les « données » sensibles le produit partiel de nos instincts et du jugement, nous ne pensons pas pouvoir distraire de l'esprit la perception, même « brute », « instantanée » ou « pure », pour la porter au seul compte du perçu. Dès lors il nous a paru non seulement risqué et invérifiable, mais, qui pis est, superflu, de prêter aux choses la conscience que nous en prenons quand elles viennent à nous frapper. Mais nous n'avons rien trouvé qui contredise la congruence de la perception et du perçu (qui n'est pas l'objet tout entier). C'est bien une conséquence du « parallogisme psycho-physiologique », dénoncé par Bergson, de se persuader que la perception est soit dans l'esprit (inétendu), soit dans les centres nerveux, non à l'endroit où elle nous apparaît et où nous situons l'objet. Comment serait-elle ailleurs que l'objet appréhendé par elle et comment en différerait-elle absolument ? Comment aurions-nous une vision directe du monde qui ne fût pas spatiale ? Il n'y a qu'un moyen de comprendre comment la perception saisit les choses : c'est de la porter d'emblée au milieu d'elles, de la rendre littéralement coextensive au perçu.

Mais cela étant acquis, il suffit de se rappeler que, dans ses moindres détails concrets ou « discriminations » sensibles, la perception est connaissance judiciaire, conceptuelle, inséparable de l'entendement, pour cesser d'avoir foi en l'inextension de l'esprit. Car voici le jugement — et existe-t-il une autre définition de la pensée ? — extrait de cette prétendue inextension par la perception et entraîné à sa suite dans la spatialité physique jusqu'aux étoiles que nous rendent visibles les télescopes ou les lunettes astronomiques.

C'est le moment de remarquer que la sensibilité devient d'autant plus consciente — c'est-à-dire plus réfléchie et plus intellectuelle — qu'elle sort davantage de notre corps. Bien des circonstances peuvent masquer cette règle : comme nous dépendons d'ordinaire plus étroitement des objets rapprochés que de ceux qui ne peuvent nous servir ou nous menacer à brève échéance, notre attention se res-

treint habituellement à un petit rayon ; le plaisir et la douleur la ramènent encore plus près de nous, car l'un nous avertit que nous avons *atteint* nos fins du moment, et l'autre nous rappelle des besoins insatisfaits ou nous signale des lésions organiques ; ils nous absorbent donc en raison directe de la proximité de leurs causes. Mais dès que l'intérêt immédiat n'entre plus en jeu, et toutes choses égales par ailleurs, la règle générale que nous venons d'énoncer devient manifeste. Considérons un instant l'amibe dont les pseudopodes se rétractent à un contact hostile ou se soudent autour d'une substance alimentaire pour l'introduire dans le corps où se fera la digestion. « Perception et mouvement se confondent ici en une propriété unique qui est la contractilité », pense Bergson¹, et les naturalistes les moins hostiles à l'hypothèse d'un psychisme animal conviendraient que chez des protozoaires dont n'importe quelle partie interne peut s'extravaser, de manière à entrer en contact avec le milieu, la sensibilité doit être aux limites de l'inconscience.

Toutefois elle n'est pas nulle. Contrairement à ce qu'admettent encore bon nombre de biologistes, « l'irritabilité cellulaire » n'est pas un pur mécanisme. Le plasma interne ou endoplasme est à l'état de *sol*. Il s'y produit des courants qui le portent à faire saillie sur le corps, c'est-à-dire à y devenir ectoplasme en constituant des pseudopodes. Là, le *sol* fluide se change en *gel*, de consistance suffisante pour des organes de locomotion, de fixation momentanée ou de préhension. Puis ces pseudopodes se résorberont par la transformation inversée du *gel* en *sol* et le reflux des courants protoplasmiques, qui se porteront en d'autres endroits pour y donner lieu à de nouveaux pseudopodes. Ces phénomènes ne sont pas dûs au liquide dans lequel se meut l'animalcule, car l'ectoplasme n'est pas la couche externe du protoplasme, mais s'entoure lui-même d'une couche superficielle, formant pellicule, qui isole la cellule du milieu environnant. Cette membrane obéit aux lois de la tension superficielle entre liquides de densité différente, mais ne contribue pas à la locomotion, due, comme nous venons de le voir, aux seuls courants et modifications internes du plasma. Ces derniers processus proviennent-ils de la simple action des lois physico-chimiques ? D'abord la complexité de la matière vivante est prodigieuse, infiniment

1. *Matière et Mémoire*, 46.

supérieure à celle des substances inorganiques, et il faut donc renoncer à tout mécanisme trop étroitement entendu, remarquent MM. Dumas et Piéron ; il faudrait plutôt faire entrer en ligne de compte l'instabilité des substances albuminoïdes, pour adapter le principe de l'explication mécaniste aux propriétés distinctives de la vie ¹. Après quoi il convient de prendre en considération un nouvel aspect des mouvements amiboïdes. Loin d'être quelconques, ces mouvements sont singulièrement coordonnés. A les observer de près on s'aperçoit qu'ils ne seraient pas différents si les courants protoplasmiques dépendaient d'un véritable centre de régulation. Selon M. H. J. Jordan, il faut rejeter résolument tous les essais antérieurs d'expliquer d'une façon physico-chimique ces fluctuations et leurs effets, surtout dans la mesure où l'on prétendait ramener la simple locomotion et la capture des particules nutritives par la simple action du milieu extérieur. Bernstein, Imbert, Loeb, Maillard, Rhumbler voulaient rendre compte de l'alimentation de l'amibe par une diminution de la tension superficielle au point de contact avec la proie. Les pseudopodes qui se coulent et se soudent autour d'elle, l'introduisant ainsi dans le corps, seraient comme aspirés par la proie même. Mais en fait on voit apparaître au moment de la capture de vrais organes morphologiquement caractérisés ; il se forme des cuvettes à l'extrémité des pseudopodes qui opèrent la prise ; et ce sont là des processus « typiquement morphogénétiques », qui ne peuvent s'expliquer que par une régulation interne². Enfin, dans leurs déplacements, les amibes ne vont pas irrégulièrement en tous sens. *Amoeba proteus*, par exemple, suit un chemin qui, bien que compliqué, ondule alternativement de droite à gauche et de gauche à droite. Or, pour ordonner et composer ainsi ses réactions, il faut bien que le protozoaire s'aperçoive en quelque manière de ce qu'il fait, comme de ce qu'il éprouve. A son tour, cette *sensibilité* cellulaire, qui préside aux actions, est elle-même manifestement significative des instincts qui s'y expriment. Cet être microscopique, cette infime gouttelette de protoplasme montre déjà le besoin de se conserver, de choisir parmi ce qui s'offre à elle, de se développer, de se reproduire. Et la sensibilité rudimentaire dont s'arment ses instincts donne lieu à un commencement d'expérience très circonscrite.

1. *Traité de Psychologie*, Paris, Alcan, 1923, I, 234.

2. *Allgemeine vergleichende Physiologie der Tiere*, Berlin, de Gruyter, 1929, 421.

Quand la sensibilité se différencie et se divise, elle devient d'autant plus claire qu'elle dépasse davantage l'enveloppe corporelle. C'est dans la logique de sa fonction qui est de nous rendre de plus en plus attentifs à l'ensemble de la réalité. Une perception visuelle est naturellement plus vive, moins confuse et plus riche en renseignements qu'une impression cutanée ou cénesthésique ; elle les éclipse habituellement. Évolutivement donc, la conscience se développe parallèlement à sa conquête de l'espace, en s'élevant de la sensibilité organique diffuse à la sensibilité tégumentaire différentielle et pourvue de signes locaux, à l'odorat, à l'ouïe, à la vue. Bien entendu, il n'est pas question de prétendre que tout progrès de l'intelligence provient de la conquête de l'espace par la sensibilité : de vue plus perçante que l'homme, l'aigle est infiniment moins subtil. Mais la conquête progressive de l'espace par la sensibilité est, en tant que telle, un progrès intellectuel ; car elle augmente l'acuité de la conscience, et l'esprit, en s'avancant dans l'étendue, multiplie nécessairement ses connaissances. Or il est incontestable que la perception dépasse les limites du corps. Nous ne nous étonnons pas que le toucher atteigne les objets. Cela paraît aller de soi, parce qu'alors les objets sont contre nous. Pourtant, si rapprochés qu'ils soient, ils restent encore à une certaine distance des points mêmes de notre peau qu'ils pressent, et il ne s'établit guère de contact entre surfaces de quelque étendue. Ainsi, même tactile, la perception *traverse* un certain espace extérieur jusqu'au perçu. L'excursion s'accroît avec l'odorat et l'ouïe, pour prendre toute son ampleur dans la vision d'un corps céleste dont nous séparent des années-lumière. Or, l'astronomie devint une science plusieurs fois millénaire avant qu'on ne songeât à étudier objectivement les formes et qualités tactiles ou avant qu'on ne soupçonnât l'existence d'une cénesthésie. Évidemment, ce ne fut pas là l'effet de la seule valeur noétique des perceptions lointaines ; d'autres facteurs y contribuèrent, on ne saurait feindre de l'ignorer. Mais cette valeur et l'intérêt spontané qu'elle éveille durent être pour quelque chose dans la précoce maturité de la science des espaces. Inversement, la raison a beau se retirer dans son for intérieur, elle ne parvient jamais à quitter entièrement l'étendue. C'est si vrai qu'un des premiers cadeaux de la spéculation abstraite fut la géométrie et que l'abstraction est précisément la condition de cette science. Nous sommes là en présence d'une discipline qui passa

longtemps pour le prototype des élaborations purement intellectuelles, et il se trouve que c'est le système de l'espace, la déduction des lois qui régissent les figures planes et stéréométriques. Nous avons donc affaire, non à un parallélisme extrinsèque, mais à une mutuelle interpénétration qui prouve une certaine spatialité originelle de l'entendement non moins que la rationalité intrinsèque de l'étendue. Qu'on conçoive entre les deux termes une relation d'antécédent à conséquent — parce que la pensée subjective s'implante dans la raison impersonnelle — ou qu'on parle de deux rejets d'une même souche généalogique — rejets d'ailleurs étroitement associés, partiellement anastomosés, en sorte que le plus grand porte et nourrit le plus faible — toujours on en revient à une communauté de nature, à la fois rationnelle et spatiale, attestée aussi bien par l'expérience directe, ou perception, que par la représentation dérivée. Les différences spécifiques des objets et des sujets ne sauraient être l'irrationalité tout extensive des uns et l'inextension pensive des autres. Ces différences sont, d'une part, le déterminisme entropique de la matière brute, de l'autre, la téléologie instinctive des êtres animés. Elles ne suppriment pas la double communion, spatiale autant que rationnelle, qui fait que la conscience ne cesse de s'assimiler le monde, même quand elle subordonne toute la réalité objective à une ardente et cupide vie personnelle, et que, jusque dans la « méditation intérieure », la pensée devient d'autant plus purement intellectuelle et plus impassible qu'elle s'assimile mieux la véritable nature des choses. La conscience est intrinsèquement spatiale et non pas raccordée tant bien que mal à l'espace, par une accidentelle et passagère union à un corps vivant. A ce corps rien ne la rattacherait si elle était absolument inétendue. Sans doute, l'âme et l'organisme ne sont pas coextensifs ; l'un peut subir de graves mutilations ou déchéances qui n'atteignent guère l'autre ; et dans la perception directe, aussi bien que dans le travail d'imagination, l'âme déborde considérablement l'étroite enveloppe corporelle pour s'unir aux processus cosmiques ou pour les reconstruire et s'y reporter d'une manière non physique, « en esprit ». Mais, à ce corps la pensée est véritablement unie dans son essence subjective même ; sans lui elle n'éprouverait ni affection ni conscience, et on ne conçoit aucune vie instinctive, donc aucune aspiration et aucune affirmation, sans base végétative, physiologique. A ce lambeau de

matière l'esprit est si intimement soudé par sa propre spatialité, que c'est le centre où il siège, d'où il rayonne, qu'il suit fidèlement dans ses déplacements, et dont il vit enfin, en consommant sa part d'aliments. Car il n'y a pas de pensée, si contemplative soit-elle et momentanément oublieuse de pourvoir aux besoins matériels de l'être, qui ne nécessite l'afflux du sang au cerveau et n'y puise sa subsistance.

D'où il résulte que l'exigence idéaliste, l'indispensable assimilation du connu au connaissant, réclame aussi la réalité spatiale pour la conscience même. Si l'on veut rendre compte de l'expérience, on ne peut se borner à reconnaître l'existence d'objets extérieurs à l'esprit jusque dans leur impersonnelle rationalité. Ces objets seraient incapables d'expliquer la perception et la connaissance abstraite objective, si les esprits devaient être exclus de l'espace et privés de toute extension propre.

Ce qui ne nous empêchera pas d'avouer que la spatialité de la pensée subjective ne se confond pas en tous points avec celle du déterminisme matériel. Certainement, l'esprit s'est notablement libéré des strictes localisations physiques. Dans le protoplasma mobile de l'amibe, l'instinct d'alimentation et de défense, armé de la diffuse sensibilité cellulaire, épouse étroitement la forme changeante de l'animal et n'excède guère la place qu'il occupe. Chez le chien, l'instinct de chasse s'élance par le flair jusqu'au gibier et entraîne en quelque sorte le corps à sa suite. Chez le papillon mâle, l'instinct de reproduction se projette sur la trace des effluves émanés de la femelle jusqu'à l'endroit où elle se trouve, précédant ainsi l'union fécondante. Et d'un observatoire astronomique, la pensée humaine atteint le ciel.

Ces indications suffisent à montrer qu'il y a divers degrés de spatialité dans la pensée personnelle, depuis la spatialité physico-physiologique de la perception jusqu'à la spatialité évanescence des spéculations théoriques sans objet physique, mais qui n'en comportent pas moins un lien local avec la masse nerveuse, étant matériellement solidaires de notre organisme. Nous aurons donc à décrire de plus près et à distinguer soigneusement la diverse spatialité de la pensée subjective, à travers la perception, l'imagination reproductrice et prospective, la rêverie diffluente, la pensée affective et volontaire et enfin les élaborations abstraites de la connaissance contemplative.

*
* *

Tenons-nous en ici à la perception. Quand nous percevons une chose, perception et perçu ne sont pas distincts : à des différences près que seule une subtile analyse ultérieure viendra mettre en évidence, ils ne font qu'un. Cette fusion de la donnée mentale avec l'objet appréhendé montre que, comme lui, elle *doit* être extensive. La vérité saute aux yeux. Mais à peine l'a-t-on reconnue qu'elle pâlit et cesse d'entraîner conviction. Ce n'est pas seulement parce qu'elle se heurte à une tenace tradition. Même quand on est résolu à sacrifier la division cartésienne, on sent que les réflexions précédentes ouvrent la porte à des équivoques, qu'on se lance dans une aventure et qu'il convient de prendre quelques précautions. Appliquons-nous donc soigneusement à voir en quel sens au juste la connaissance intuitive d'un objet participe de son étendue.

Ne nous mettons pas en route sans une remarque préliminaire. A côté de l'étendue consubstantielle aux corps, autrement dit du plein, il y a le vide ou *étendue immatérielle*. Ce n'est pas un être fictif, une simple notion de l'esprit, une abstraction légitimée tout au plus par notre pouvoir d'imaginer des endroits inoccupés. A ces déserts imaginés correspondent des vides physiques, dont maintes constatations et inférences établissent l'actualité. C'est en vain qu'on les nierait sous prétexte qu'il serait contradictoire d'attribuer l'existence au non-être. Car le vide n'est pas un pur néant : tant s'en faut, qu'il est le lieu des formes, des structures, des mouvements et des énergies matérielles, lieu dont les propriétés géométriques (euclidiennes ou non) ne varient *pas assez* en fonction de ce qui s'y produit pour qu'on soit autorisé à les y ramener. On peut extraire d'un vase clos la presque totalité des substances qu'il renfermait, on peut en soustraire l'intérieur à la plupart des actions optiques, caloriques, électro-magnétiques, et cependant, si ses parois sont assez solides, ni son volume ni sa forme ne changeront d'une façon appréciable. Dans les espaces interstellaires, le vide est normalement très supérieur à celui que nous obtenons dans nos laboratoires ; la densité de la matière y est extrêmement ténue : néanmoins les intervalles entre les astres subsistent, et les trajectoires des mobiles subissent des déviations que la Relativité nous a habitués à attribuer

aux propriétés intrinsèques de l'espace même, ce qui est tout autre chose qu'une identification de l'étendue avec le plein. Même les lignes de force se serrent par endroits et s'écartent considérablement par ailleurs, en un mot, même l'énergie est très inégalement distribuée dans l'univers. Passe-t-on aux moindres échelles ? Selon la plupart des physiciens contemporains, le noyau et les électrons de l'atome sont des corpuscules discrets ; et à supposer que l'opinion contraire, selon laquelle ces éléments sont coextensifs à l'atome, finisse par l'emporter, il resterait encore à agglomérer de cette façon les atomes dans les molécules, et ainsi de suite. Physiquement donc, on ne peut soutenir que le vide, c'est-à-dire l'immatérialité, anéantisse l'espace ; c'est au contraire l'espace même.

Considérons maintenant l'extension des données sensibles. Que je dorme ou sois éveillé, que je regarde autour de moi ou que je ferme les yeux, que je voyage en esprit ou m'attache au contraire à une abstraite idée fixe, que je laisse mon univers se peupler d'intuitions ou que j'empêche celles-ci de naître, le monde ne s'en ressent pas physiquement. Mes regards ne font pas « passer » les teintes, comme une exposition prolongée au soleil ; mes impressions thermiques ne refroidissent pas les sources de chaleur. Ce sont donc des données immatérielles. Néanmoins elles m'apparaissent comme étendues et sont telles. Sans nous astreindre à reproduire ici tous les arguments bien connus du « nativisme » psychologique, observons seulement ce qui suit. Qu'à son entrée en fonctions, aux débuts de la vie mentale, la conscience apprécie mal les dimensions et la situation de ses perceptions, c'est certain ; seule une longue éducation parvient à les déterminer. Mais cette détermination, pour tardive et laborieuse qu'elle soit, suppose l'existence de ce qu'il s'agit d'évaluer et ne saurait le créer de toutes pièces. Toute perception acoustique, par exemple, est originellement orientée ; s'il n'en était pas ainsi, nous ne parviendrions jamais à nous guider sur un son ; les mouvements instinctifs par lesquels nous dirigeons la tête vers lui devraient être de purs mécanismes physiologiques, indépendants de toute distraction, de toute recherche, ce que l'expérience démentit constamment. Tout bruit paraît immédiatement proche ou lointain ; et s'il ne l'était pas effectivement, nous ne réussirions pas à découvrir de quelle distance il nous parvient. Toute saveur se place d'emblée dans la

bouche ; sinon nous n'apprendrions jamais à mieux nous en rendre compte. Toute douleur affecte une région de notre corps ; autrement les efforts conscients par lesquels nous tendons à nous y soustraire seraient inopérants. En un mot, si les données sensibles étaient primitivement inétendues, jamais elles ne parviendraient à s'extérioriser, à se domicilier en des endroits définis et à assurer l'action.

Aussi bien n'est-ce pas le fait qui est douteux, mais ce qu'il faut en conclure. Or il est impossible de tenir cette spatialité native et immatérielle soit pour une simple « imperfection » de l'entendement animal, soit pour une simple « forme *a priori* » de la sensibilité. Car l'objectivité de cette extension est attestée tant par sa coalescence avec l'étendue physique que par sa géométrie intrinsèque. Pour ce qui est du premier point, si l'extension des données sensibles ne coïncidait pas avec ce qui vient frapper nos sens, elle ne nous serait d'aucun secours, bien plus, elle nous rendrait inaptes à vivre : si mes perceptions ne rejoignaient pas le terrain sur lequel je marche, elles me feraient perdre mon chemin. Sans doute, cette adhérence des données sensibles à l'étendue physique n'est ni rigoureuse ni stable, mais comporte constamment un certain « jeu », au sens où les mécaniciens-ajusteurs emploient le terme. La localisation est approximative et, d'autre part, l'espace de la sensibilité individuelle se déplace dans l'espace physique, comme ferait un fantôme dans un manoir hanté. Mais ce « jeu » et cette mobilité supposent la spatialité des perceptions. Venons-en au second point, à la géométrie de l'espace subjectif. Ne nions pas que la spéculation géométrique dérive de l'expérience physique, qu'elle soit destinée à épouser aussi étroitement que possible cette expérience et, par conséquent, tenue de s'adapter aux progrès de la théorie physique. Nos idées sur l'espace n'ont donc aucun privilège d'immutabilité, mais doivent évoluer parallèlement à ce que nous apprenons de la réalité extérieure. Néanmoins, n'eussions-nous aucun renseignement certain sur cette réalité, la géométrie conserverait encore en droit une sorte de valeur inconditionnelle et garderait une signification assez claire par suite de son adéquation à l'espace de nos intuitions. Nous ne deviendrions pas incapables de comprendre le sens et la force concluante de la déduction géométrique, précisément parce que les constatations physiques qui nous incitent à la recherche des démonstrations n'en fournissent pas la substance. Aussi l'espace

immatériel, simple lieu de l'expérience (au sens large du mot), n'est pas moins une condition de la pensée concrète que de la réalité corporelle, et il est impossible de le traiter comme une chimère. Nous pouvons donc l'invoquer à propos de la perception sans nous payer de mots.

Et nous sommes contraints de faire appel à l'espace immatériel. Car la perception se soustrait en partie au déterminisme physique. Sans doute, comme les objets sont soumis à ce déterminisme, je ne puis les appréhender que suivant l'ordre de la nature. Toutefois cela n'est vrai que jusqu'à un certain point : il dépend de moi d'ouvrir mes sens aux phénomènes. Ainsi mes perceptions ne suivent les faits qu'en qualité de spectateurs ; je suis libre de choisir mon spectacle, de m'endormir s'il m'ennuie, de le quitter si des affaires plus urgentes m'appellent ailleurs. Ce qui veut dire encore qu'à la différence du perçu, la perception est immatérielle.

En second lieu, elle n'est pas absolument congruente à son objet. Elle n'en voit qu'un nombre limité de faces, elle ne le pénètre pas entièrement. Même quand elle traverse un corps transparent, c'est sans en appréhender avec précision la structure intime et sans en connaître tous les détails. Si nombreuses que soient nos perceptions, si soigneusement qu'on les astreigne à faire le tour de l'objet et à en explorer l'intérieur, jamais elles ne suffisent à former une représentation intégrale de l'objet, tant il est vrai que nous sommes faits pour saisir seulement une infime partie de ce qui se présente à nous et que nos sens sont des instruments grossiers, destinés à ne recueillir que des renseignements sommaires et incomplets, de telle sorte que leur spatialité est nécessairement *lacunaire*.

D'autre part, l'étendue de la perception déborde aussi l'objet, puisqu'elle va jusqu'à notre corps que l'objet n'atteint guère directement. Elle occupe tout le cône de projection qui va de l'organe récepteur à l'objet ; et cette perspective est immatérielle, répétons-le, puisqu'elle ne modifie pas les qualités physiques de ses contenus. Enfin, le temps qu'exige l'élaboration de la perception n'atteint que quelques fractions de seconde, ce qui suffit, certes, à provoquer un retard, mais n'en reste pas moins négligeable dans les circonstances ordinaires et n'entre pas en ligne de compte dans les perceptions très lointaines, tant qu'il ne s'agit pas de mesures exactes. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que, l'équation personnelle mise à part,

nous percevions « instantanément » une lumière stellaire qui a mis des siècles à nous parvenir : la transmission physique est déjà effectuée ; quant au rejaillissement immédiat de notre perception, c'est un acte immatériel, donc soustrait aux limites de la vitesse physique.

Il resterait d'ailleurs à chercher si la perception retourne vraiment jusqu'à l'étoile. Même pour des objets beaucoup plus rapprochés, le « jeu » entre la perception et le perçu s'accroît souvent en un décalage très notable. Non pas seulement à cause des lois de la réflexion et de la réfraction, qui déplacent l'image optique par rapport à la source lumineuse. Il y a des erreurs de localisation qui semblent tenir à un certain manque de souplesse objective, par suite duquel notre psychisme ne réussit pas à se mouler en toute rigueur sur la nature. Aussi — abstraction faite des déviations que les milieux traversés impriment aux rayons lumineux — il n'est pas invraisemblable que la sphère de nos perceptions reste très inférieure aux dimensions cosmiques. La pensée concrète n'est jamais coextensive à l'univers. N'empêche que, dans les limites où la retient sa nature, elle reste immatériellement spatiale.

On pourrait se demander un moment si reconnaître que la perception ne tient pas physiquement l'espace n'est pas un aveu déguisé qu'elle n'y est pas du tout. Mais nous avons pris la précaution de noter l'immatérialité de l'espace objectif même. Jusque dans l'univers extérieur, spatialité et matérialité ne se confondent pas entièrement, les propriétés physiques venant s'ajouter aux propriétés géométriques, qui préexistent au processus et subsistent après son passage. En d'autres termes, puisque l'espace se définit par des rapports (immatériels) de situation et de grandeur, pourquoi la spatialité de la perception serait-elle illusoire du fait qu'elle n'est pas physique ? Ce n'est pas par jeu — pour voir quelles seraient les conséquences de l'hypothèse — que nous avons admis cette spatialité : nous y avons été contraints parce que c'est le seul moyen de comprendre le contact de la pensée avec l'univers extérieur, c'est-à-dire l'expérience même, et enfin, indépendamment de toute raison théorique, parce que les données sensibles nous apparaissent immanquablement comme étendues, aucune argumentation métaphysique n'étant jamais parvenue à ébranler ce constant et ferme témoignage de la conscience. Certes, nous n'avons pas manqué de découvrir combien l'extension de la représentation est lacunaire, incomplète,

variable, sujette à des expansions et des rétrécissements spontanés, parce qu'elle est essentiellement soumise aux besoins et fluctuations de la pensée qui tantôt s'épand au dehors, tantôt se retire du monde — à la manière d'un anachorète, mais non pas absolument — pour méditer des thèmes où peuvent ne subsister que de faibles traces de spatialité. L'étendue objective demeure donc le réceptacle commun des corps et des représentations ; ces dernières seraient aussi incapables de contenir le monde — ou seulement leur objet — que la partie de renfermer le tout. N'empêche qu'elles sont étendues, et l'objection que nous venons d'envisager n'est pas concluante.

Au reste, si nous l'avons discutée, ce n'est pas uniquement parce qu'elle fournit l'occasion d'insister sur le caractère fantomatique de l'intuition sensible et sur son décalage par rapport aux choses. C'est encore parce qu'elle se rattache à deux interprétations du psychisme, dont l'une continue à avoir cours malgré le dédain (pas tout à fait immérité) dont l'accablent volontiers les philosophes, et dont l'autre est presque entièrement oubliée, mais qui détiennent cependant, l'une aussi bien que l'autre, une certaine part de vérité : nous voulons parler de l'épiphénoménisme et de ce naïf matérialisme antique, pour qui l'esprit même était une matière entièrement régie par les lois naturelles et seulement plus légère. Prenons d'abord l'épiphénoménisme. Qu'il s'en rende compte ou non, le physicien adopte une conception de ce genre quand il refuse d'admettre que sa perception va réellement des sens à l'objet. Sur ce parcours, pense le savant, il n'y a que des radiations matérielles et rien d'autre. Ces processus viennent frapper notre rétine, et l'excitation transmise au cerveau s'y imprimerait pour se doubler aussitôt dans la conscience d'une perception qui ne serait qu'une sorte d'envers psychique de l'empreinte cérébrale. En somme, l'objet projetterait dans le cerveau une sorte d'image physique cueillie par la conscience : dans cette façon de voir, le cerveau est considéré comme un écran qui devient fluorescent sous l'influence des ébranlements physiques transmis par les nerfs afférents. Resterait alors à savoir pourquoi nous ne percevons jamais l'écran cérébral et ses prétendues fluorescences, comme dans un cabinet de radiologie, mais des objets hors du cerveau. L'inadéquation de la théorie est trop flagrante pour que nous nous attardions sur ce point. Venons-en plutôt à la connexion de la théorie avec l'objection de plus haut et à l'en-

seignement positif qu'on peut en tirer. Pour ce qui est de la connexion, on l'aperçoit facilement : la perception est retirée de l'univers et ramenée dans le cerveau, réduite aux proportions d'une image corticale parce que, sous ces petites dimensions, le sens commun (pour qui nos pensées sont « dans notre tête ») admet sans peine la spatialité de la perception. Eh bien, tout n'est pas faux là dedans : en premier lieu on nous accorde que la conscience s'unit dans la perception à une portion d'étendue ; on veut que ce soit une petite étendue et, de préférence, à deux dimensions seulement, une surface plutôt qu'un volume ; peu nous importe, car ce qui est en jeu est une question de principe, non de quantité ; le premier pas est fait, la pensée est déclarée capable d'adhérer à une certaine étendue ; l'attention une fois éveillée par cette remarque, on éprouvera moins de peine à laisser la perception remonter l'influx nerveux et l'émanation physique, jusqu'à l'objet. Laissons à l'esprit le temps de se familiariser avec cette nécessité, il finira par la comprendre. Et ne déprécions pas trop l'apparente pusillanimité de l'épiphénoménisme ou du sens commun. Cette crainte de lancer la pensée hors de l'abri cranien, cette sorte d'agoraphobie philosophique n'est pas absolument injustifiée. Plus ou moins obscurément on se rend compte, en effet — et c'est précisément à quoi nous voulions en venir — qu'assez souvent la pensée reste médiocrement spatiale. Que nous soyons absorbés par des malaises corporels ou par notre petit bien-être, que nous poursuivions des notions très abstraites ou que nous réfléchissions sur notre conduite quotidienne, l'univers représenté devient facilement un microcosme. A tout moment, la ménagère, l'artisan, l'homme de cabinet confinent leurs pensées dans un étroit espace. Ce n'est pas une figure de rhétorique de dire que, malgré ses velléités ou ses tentatives d'évasion, l'esprit est trop casanier pour se sentir longtemps à l'aise au dehors. L'extension ordinaire de la conscience est moyenne, quand elle n'est pas petite ; souvent elle se réduit à peu de chose, et il est assez naturel qu'on l'ait crue enfermée dans l'encéphale.

Tirons une leçon analogue de l'antique matérialisme de l'âme. Nous venons à plusieurs reprises de relever l'immatérialité de l'esprit. Elle n'est pas niable. La spatialité de la pensée ne vaut pas celle des corps ; même géométriquement, elle est moins complète que le vide objectif, et les différences se résument assez bien dans

l'expression *spatialité psychique*. De ces différences, l'humanité entière s'est de tout temps aperçue, et c'est une des raisons majeures pour lesquelles, jusque dans la perception, la connaissance a été distinguée de l'objet. Toutefois, comment prétendre qu'il s'agit là d'une spiritualité totale, puisque la perception exige l'intervention du corps, l'action des choses et qu'elle recouvre partiellement le perçu ? L'esprit pur n'est pas un fait d'expérience. Il n'y a pas de pensée qui ne se nourrisse doublement de matière : en puisant dans la vie physiologique la force de penser et en tirant des objets les données concrètes, sans lesquelles aucune réflexion n'est possible. Le mot immatérialité n'a donc ici d'autre acception positive que de désigner la téléologie instinctive de la conscience et le fait que le jugement s'émancipe partiellement du déterminisme physique ou biologique. En outre, puisque sans les choses leurs représentations ne s'expliquent pas, autrement dit, puisque l'objet reste la condition essentielle de la pensée objective, comment soutenir que celle-ci soit en toute rigueur immatérielle ? Pour irréductible qu'il reste, le psychisme ne laisse pas de participer dans une certaine mesure de l'existence corporelle. Et en ce qui concerne plus particulièrement la perception, sa rapidité supraphysique, sa mobilité, son caractère incomplet, sa consistance lacunaire et le choix personnel qui s'y manifeste n'empêchent pas son immatérialité d'être relative.

La conclusion paraîtra indécise et tourmentée. Mais il faut résister à l'attrait de la simplicité et de la netteté quand elles ne peuvent être obtenues qu'aux dépens de la fidélité. La dichotomie cartésienne était bien claire et distincte. La négation berkeleyenne de la matière ne l'était pas moins. Mais, justement, elles sont démenties à tout moment par une réalité trop protéiforme pour se laisser enfermer dans des formules aussi tranchantes. Répétons donc que la matière n'exclut pas la raison, mais témoigne au contraire d'une rationalité plus riche et variée que notre entendement même, puisque nos traités de logique n'énumèrent qu'un bien petit nombre de relations et de procédés de construction, comparativement aux systèmes intelligibles de structures et de rapports objectifs, consignés dans les divers traités scientifiques. Inversement, l'immatérialité de la pensée ne va pas jusqu'à s'exclure de l'espace, jusqu'à se détacher entièrement du corps et des objets représentés. On n'échappe à ce matérialisme mitigé de la pensée qu'en tombant

dans un spiritualisme absolu, qui transforme la matière en une « apparence ». Mais dans tout système de ce genre on perd d'un côté ce qu'on espérait gagner de l'autre : la difficulté du contact entre la pensée et l'objet ne disparaît que pour faire place à l'impossibilité de fournir une explication acceptable des « apparences » ou « phénomènes ». Donc ces phénomènes ne peuvent provenir raisonnablement que de l'action de la réalité en soi sur le sujet pensant, et les deux termes de cette relation ne s'opposent plus dès lors que comme deux espèces d'un même genre. On en revient toujours là : il faut que l'objet soit rationnel à sa manière et que l'esprit ait quelque chose de spatial et de physique. Ce n'est pas seulement une nécessité théorique, c'est une vérité de fait, et on aura pu remarquer que, dans ce qui précède, nous n'avons pas déduit *a priori* les propriétés spatiales ou matérielles de la perception, mais que nous les avons *décrites* en nous reportant constamment à l'expérience indéniable de ce que Descartes lui-même était obligé d'appeler « l'union de l'âme et du corps ». Cette union n'était pas une métaphore aux yeux de Descartes. Il lui assignait pour siège la glande pinéale, c'est-à-dire un organe occupant une certaine étendue. Ce siège, la théorie épiphénoméniste des localisations cérébrales fut amenée à l'agrandir quelque peu. Enfin Bergson étendit résolument la perception jusqu'au perçu.

En ce point, notre exposé rencontre une doctrine contemporaine qui essaie d'échapper au compromis auquel nous aboutissons, et cela au moyen d'une simplification symétrique au spiritualisme leibnizien ou berkeleyen. Puisque la perception rejoint nécessairement le perçu, semble se demander le néo-réalisme tel qu'il se présente dans l'*Analyse de l'esprit* de M. B. Russell, pourquoi ne s'y réduirait-elle pas absolument ? La tentative de sublimer l'objet en perceptions est vaine. Mais l'hypothèse converse sera peut-être plus heureuse. Au lieu de faire de la matière un ensemble de données spirituelles, pourquoi ne verrait-on pas dans les perceptions de simples parties du monde extérieur ? Les deux entreprises ont donc ceci de commun qu'elles veulent supprimer l'un des termes corrélatifs de toute expérience objective, la perception ou le perçu, en montrant que le tout est une simple « apparence » de la partie, la dualité une illusion (suscitée selon Leibniz par l'imperfection des esprits créés, selon M. Russell, par la distribution même des choses). Fort habi-

lement, cet auteur renouvelle et transpose l'idée leibnizienne que chaque monade est un miroir de l'univers, une vue (spirituelle) sur les autres monades : d'après M. Russell, chaque conscience n'est qu'un système de choses, toute histoire personnelle un ensemble de processus et d'objets formant pendant un certain temps — qui nous apparaît comme la durée d'une vie — une « perspective » (physique) dans l'univers. Il y a des groupements locaux plus ou moins durables de réalités matérielles, et chacun de ces groupements est précisément ce que nous nous plaisons à considérer comme un esprit. Sans doute, à y regarder de près, les éléments de ces réalités sont beaucoup moins grossièrement matériels que ne le suppose le vulgaire. M. Russell est tout pénétré des dernières vérités scientifiques ; microphysique contemporaine et théorie de la Relativité ont exercé leur influence sur sa conception. A leur autorité se joint aussi une certaine tendance à construire le monde extérieur avec des « perceptions en soi », indépendantes de tout esprit, mais pourvues de ce qu'on pourrait appeler une autoconscience impersonnelle (si la notion n'était pas contradictoire). Nous ne sommes donc pas aussi loin qu'il pourrait sembler d'« idées » au sens berkeleyen. Le matérialisme auquel nous avons affaire présente à son grand avantage bien des irisations idéalistes. Mais il nie l'existence de substances pensantes. Dans leurs diverses « perspectives », les éléments constitutifs du monde forment autant de semblants de consciences individuelles. — Or il s'agit maintenant de savoir pourquoi se produit cette illusion. Qu'on parte avec M. Alexander de points-événements ou, comme il semble que ce soit le cas pour M. Russell, de sensations en soi, à la fois spatiales, matérielles et non dénuées de toute qualité psychique, il arrive toujours un moment où cette poussière d'éléments doit s'assembler non seulement en choses — à quoi suffisent les lois de la nature — mais aussi en personnalités. Alors un *principe d'individuation* devient indispensable. En d'autres termes, pour que les groupements locaux deviennent des « perspectives », il ne suffit pas qu'ils se composent de termes pourvus d'une idéalité impersonnelle, il faut encore que cette idéalité tombe dans le champ de vision d'esprits animés de besoins personnels et doués d'une conscience subjective. Le néo-réalisme présente ainsi une insuffisance exactement symétrique à celle du spiritualisme. Pour celui-ci, les objets ne sont en définitive que des *hallucinations collectives*. Un

arbre, par exemple, ne serait que la concordance (partielle) des « idées » qu'en ont divers esprits. Mais, observerons-nous, il n'y a jamais d'accord collectif que sur certaines idées, et cette limitation doit avoir une cause autre que la seule nature de l'esprit, puisque celle-ci n'empêche pas que l'expérience des uns et des autres diffère sur une multitude de points. Il s'agit donc d'une cause extérieure ; et l'intervention divine qu'invoquent alors Leibniz et Berkeley, qu'elle soit « préétablie » ou constamment actuelle, n'est qu'un succédané de l'objet. De même l'addition de « perspectives » aux groupements d'objets de l'univers néo-réaliste ne saurait être l'effet pur et simple de ces constellations et ne se produirait pas en l'absence de *sujets pensants*. Ainsi l'explication de l'expérience n'exige pas moins l'appel à l'esprit qu'à la matière ; les deux termes sont également nécessaires. Et puisqu'ils ne peuvent rendre compte des phénomènes que par leurs contacts, force est bien d'en inférer qu'ils possèdent une certaine communauté tant rationnelle que physique et extensive, cette dernière étant particulièrement manifeste dans la perception.

Ce ne sont cependant là que des généralités, et il nous reste à examiner les différences d'extension entre les diverses sortes de perceptions. La physiologie comparée nous apprend que ces différences tiennent d'une part à la nature de l'excitant et de l'autre à la structure de la sensibilité.

Sans avoir à nous demander quelle est la constitution dernière des agents physiques, distinguons pratiquement les actions mécaniques, thermiques, chimiques, optiques et acoustiques. La sensibilité peut être éveillée par toutes ces actions, mais jamais uniformément, dans une complète indifférence. Par quels moyens ses préférences opèrent-elles ? Un premier procédé, nous apprend la physiologie, consiste dans l'utilisation de remparts isolants. Par exemple, les cellules sensibles situées chez les mammifères dans le labyrinthe de l'oreille interne semblent être analogues à celles du toucher, puisqu'elles sont excitées par les secousses de petites concrétions, appelées otolithes, que les vibrations acoustiques mettent en branle. Mais l'os du rocher, dans lequel s'abrite le labyrinthe, préserve ces cellules réceptrices sinon de tout heurt, du moins de tout autre contact. Une seconde sélection — généralisée au point qu'il n'existe sans doute pas de cellules accessibles au même degré à tous

les agents — s'effectue par des seuils d'excitation de hauteur différente. Ainsi la rétine offre un seuil d'excitation plus bas à la lumière qu'à l'électricité et surtout aux pressions, en sorte que — indépendamment de la structure et situation de l'œil, qui ne laissent parvenir à la membrane réceptrice que des pressions rares ou atténuées — les phosphènes sont de minime importance. Enfin intervient la formation d'organes spéciaux, qui seuls sont suffisamment sensibles à certains agents. C'est déjà le cas de l'œil. Pour le son et la gravité, ils nous échapperaient entièrement sans le concours d'appareils détecteurs, filtreurs et transformateurs, tels que notre oreille. Les vibrations acoustiques, transmises par un fin et complexe mécanisme jusqu'aux otolithes mobiles qui frappent les cellules sensibles dans les labyrinthes, prennent ainsi la forme qui peut donner lieu aux impressions sonores ; et les canaux semi-circulaires, construits suivant un principe analogue, de manière à être excités par les mouvements de la tête sous l'influence de la gravité, provoquent automatiquement (sans donner lieu à des perceptions spécifiques) des réactions musculaires, qui contribuent à nous maintenir en équilibre. De plus, la sensibilité ne reste pas indifférente à ce qui se passe dans l'organisme même, et en reçoit des impressions dites internes, par opposition à celles qui proviennent du milieu. Les lésions des viscères et des organes profonds en général apparaissent à la conscience sous l'aspect de douleurs, sauf quelques exceptions. La satisfaction des besoins physiologiques nous procure du bien-être ou du plaisir. Les muscles signalent jusqu'à un certain point leurs contractions ou leurs allongements, et la digestion dépend en bonne partie d'une sensibilité chimique, qui, sans devenir régulièrement consciente, nous fournit parfois des avertissements localisés.

Nous voici mieux préparés à comprendre l'inégale extension des divers ordres de perceptions. Commençons par la cénesthésie ainsi que par les perceptions internes plus restreintes et affectivement colorées. Qu'il faille parler de spatialité à propos d'elles, comment en douter ? D'emblée elles remplissent notre corps. Grâce à elles, notre épiderme ne nous semble pas être une enveloppe vide ou renfermer un corps quelconque. Notre toucher, aidé de la sensibilité musculaire, y contribue sans doute aussi, car en pressant de la main notre corps, nous en sentons la résistance. Mais à proprement

parler, le toucher ne révèle jamais que des surfaces au-delà desquelles seule l'imagination pénètre lorsqu'il s'agit d'objets extérieurs, alors que la sensibilité musculaire (qui nous permet d'apprécier des consistances) participe de la cénesthésie et nous fournit en même temps que celle-ci des renseignements divers sur la masse intime de notre corps. Sur ces données viendront se projeter ensuite nos connaissances anatomiques en y mettant peu à peu plus de précision. Mais ces dernières ne sont que des formes superficielles, dont la cénesthésie est le contenu.

Les perceptions internes plus accusées (malaises, lourdeurs, douleurs, plaisirs, etc.) sont à la cénesthésie ce qu'un relief est dans un pays : des parties saillantes. Leur spatialité et localisation originelles n'ont d'ailleurs guère été sérieusement contestées, sauf pour ce qui est du plaisir, dont on a soutenu avec ingéniosité qu'il est « absolument illocalisable et totalement étranger à l'espace ». Dans deux articles sur *l'Hétérogénéité fonctionnelle du plaisir et de la douleur*¹, subtils, nourris, neufs et pleins d'observations justes, M. Pradines nie ainsi absolument que les plaisirs les plus physiques mêmes soient extensifs : nous n'éprouvons de plaisir qu'à satisfaire un besoin ; l'essence du besoin serait d'« anticiper » sur l'absorption d'un objet, en quoi il est « intellectuel » (non spatial) ; et d'ailleurs l'appropriation est sans siège limité, à la différence des lésions et des douleurs correspondantes. « Cette évidence si élémentaire que l'on ne peut par aucune cuisine se donner un plaisir à la langue ou au palais et que le plaisir « de la bouche » en apparence le plus extensif n'arrive pas pourtant à être plus local que l'apaisement de la faim et de la soif, mais, lié à des organes locaux, s'y diffuse instantanément et leur échappe, comme s'ils lui étaient poreux, nous enseigne assez qu'il y a quelque chose dans le plaisir qui est plus intérieur que tout ce que nous pouvons atteindre par les sens. Et ce caractère prend une signification décisive quand nous voyons qu'au contraire la douleur même que nous disons la plus interne est en réalité toujours extérieure à tout ce que nous pouvons concevoir de nous comme esprit... Pour la conscience, toutes les douleurs sont également externes, parce qu'elles sont toutes locales et qu'il ne nous est pas possible d'être... dans l'espace. » — Mais puisque pour

1. *Revue Philosophique*, 1927.

M. Pradines le besoin physique tend bien à « attirer à nous » un externe anticipé », l'appropriation qui procure le plaisir ne peut être que spatiale. Comment alors « l'intellectualité » du besoin empêcherait-elle le plaisir correspondant d'être extensif ? Et voici la réponse, assez cartésienne de M. Pradines : « De même que le besoin est un appel à une réalité qui n'est pas *donnée aux sens*, mais anticipée, le plaisir en est la jouissance ou appropriation dans une région qui n'est pas davantage *sensible* : tout s'y passe dans une intériorité dont les sensations dites les plus internes ne sont pas même une approximation, car elle est d'un autre ordre ; et l'externe, appelé du dedans, y pénètre sans presque laisser de trace de ce qu'on pourrait appeler son passage aux frontières. » — On se demandera pourquoi « l'interne » appellerait « l'externe » s'ils sont aussi hétérogènes et comment le spatial pénétrerait dans l'inextensif. On se demandera aussi si le sensible, dont M. Pradines accorde ici, semble-t-il, l'extension, peut vraiment être exclu de la spiritualité. Mais n'insistons pas sur ces objections théoriques et rapportons-nous en plutôt à l'observation. Le plaisir physique accompagne l'assouvissement de besoins physiologiques. Et comme chaque fonction vitale, pour spécialisée qu'elle soit, concourt à l'entretien du corps tout entier, on comprend les sources lointaines des besoins et le retentissement cénesthésique très rapide du plaisir. Voilà pourquoi la faim, par exemple, est si diffuse et pourquoi se nourrir est un plaisir tout aussi mal circonscrit. Mais diffus ne veut pas dire inextensif et n'exclut pas toute localisation partielle. Le tube digestif et ses annexes ne sont pas seulement les pourvoyeurs de quelques joies corporelles : ils en sont pour une bonne part le siège ; ce n'est nullement par une confusion entre les instruments locaux et leurs effets soi-disant « illocalisables » que nous parlons tous des plaisirs de la bouche ou de l'estomac : c'est en foi de sensations directement localisées en même temps qu'agréables. Si, donc, on soutient que les plaisirs les plus physiques n'ont rien de spatial ni de sensible, mais sont purement spirituels, c'est seulement en faisant entrer de force les faits dans le lit de Procuste du principe cartésien un peu simple que la pensée doit être totalement inextensive parce que le physique n'obéit pas à des lois psychiques.

Nous voici plus libres d'examiner l'extension de la cénesthésie et des divers ordres de perceptions. Reportons-nous un instant aux

protozoaires dépourvus de tout tissu nerveux. Le protoplasme de beaucoup de ces êtres rudimentaires n'est pas immobile, mais constamment en fluxion, et ses courants internes peuvent produire la locomotion par formation de pseudopodes, c'est-à-dire de protubérances plus ou moins épaisses ou filiformes, suivant l'espèce. Chez *amoeba proteus* dont nous avons parlé plus haut, ces pseudopodes assez gros et de forme conique sont nombreux et disposés en tous sens. Or nous avons vu que les mouvements de ces pseudopodes sont coordonnés et leurs formes mêmes subordonnées à la fonction qu'ils remplissent. Il faut donc reconnaître que l'irritabilité protoplasmique comprend une sensibilité différentielle, qui préside à des réactions adaptées. Cette sensibilité différentielle est comme un mélange (répandu dans le protoplasme) de sensibilité tactile, chimique, musculaire, cénesthésique et topographique. En montant l'échelle animale on assiste à une différenciation physiologique des fonctions. La sensibilité devient alors l'apanage de certaines cellules, et la conductibilité est réservée à des fibres qui relient ces cellules aux éléments musculaires. Chez les invertébrés inférieurs, ces fibres constituent des réseaux nerveux serrés, qui s'insèrent entre les cellules sensibles de la peau et les couches sous-jacentes d'éléments musculaires. Chez les animaux supérieurs, ces réseaux se rassemblent en un système nerveux central, d'où partent des conducteurs allant d'un côté aux organes des sens, de l'autre aux muscles. Les cellules réceptrices se différencient alors nettement et deviennent des organes des sens caractérisés. Certes, on ne peut réserver exclusivement la conscience au système nerveux central, car déjà la patelle de notre littoral marin, après s'être déplacée à la recherche de sa subsistance, sait parfaitement retrouver son gîte auquel seul s'adapte exactement le bord de la coquille, permettant alors une adhérence solide, qui est le principal moyen de défense de l'animal. Celui-ci doit donc reconnaître son chemin. Néanmoins on n'a pas tort de voir dans le système central le siège habituel de ce qui mérite le nom de psychisme. Or ce système occupe une portion d'espace ; pourquoi n'en serait-il pas de même de la sensibilité ?

Mais celle-ci ne se borne pas à prévenir l'animal de ce qui se passe dans son organisme. Ce n'est là pour elle qu'une tâche secondaire, car l'organisme doit s'adapter à son milieu, partant le percevoir à des distances variables. Il y parvient au plus bas degré, par

la sensibilité tactile et la sensibilité chimique. L'animal, surtout s'il est aquatique, doit être averti de la composition du milieu. Les spongiaires ouvrent et ferment leurs pores suivant la composition de l'eau : 1/15000 de strychnine ajoutée à l'eau de mer courante suffit à provoquer l'occlusion des *ostia* (pores). Chez la plupart des invertébrés, c'est dans les cellules simples, situées dans l'épithélium, que réside cette sensibilité chimique ; des récepteurs spécialisés sont rares. Chez les insectes, ce sont des poils d'une forme particulière, différente de celle des poils tactiles (dont la sensibilité est mécanique). La sensibilité chimique se divise aussi en goût et odorat. L'odorat réagit chez les animaux terrestres aux émanations gazeuses ; le goût perçoit les substances à l'état de solution (dans la bouche principalement). Mais la sensibilité chimique de la peau peut rendre des services du même genre. Les escargots sont sensibles aux gaz. Chez le triton, un seul et même organe subodore les diffusions gazeuses dans l'eau comme dans l'air. Chez les animaux aquatiques, la distinction entre le goût et l'odorat est encore plus précaire : seule la diffusion des corps dissous entre en ligne de compte. Le goût ne se limite pas à la cavité buccale. Les barbillons des poissons portent des organes gustatifs caractérisés. Or — et c'est ce qu'il nous importait de relever — la sensibilité tactile franchit à peine le tégument, et il en est de même du goût ; la portée de l'odorat même est souvent réduite, puisque dans l'eau la diffusion des solutions est lente et que dans l'air les émanations se dissipent vite. Néanmoins il s'agit là de perceptions dont la localisation et l'orientation immédiates ne sont pas douteuses. C'est ce qui apparaît bien chez les animaux doués d'un flair subtil. Un chien de chasse est littéralement mené par son nez : il suffit de regarder un setter anglais, par exemple, pour ne pouvoir douter qu'il est véritablement entraîné par l'odeur du gibier ; le caractère naturellement spatial de la perception olfactive est évident en pareil cas, et le rapprochement ou l'éloignement de la proie sont aussitôt sentis. L'excitation visible de l'animal y est proportionnée. De même que nous voyons les distances, il doit les *flairer*, non pas en juger d'après l'intensité de l'odeur, ce qui supposerait une trop haute dose d'esprit d'observation et d'intelligence.

En résumé, l'irritabilité diffuse et encore tout organique, dont le caractère spatial ne se discute pas, comporte dès l'origine une

sensibilité plus ou moins différenciée, interne et tégumentaire. Dès ce moment il s'agit de perceptions extensives et localisées. Une bête atteinte de douleurs rhumatismales sait où elle souffre. Percevant ce qui se produit à la périphérie, par le sens chimique tégumentaire ou le toucher, l'animal connaît de même aussitôt le siège du phénomène. Le goût tient à la fois de la sensibilité interne et de la sensibilité périphérique, en quoi il est originellement marqué de spatialité. L'odorat est un détecteur franchement externe, comme l'ouïe dont la portée dépasse généralement, chez les animaux terrestres, le rayon de l'odorat. Enfin la vue nous conquiert les grands espaces quand le milieu est suffisamment transparent.

Ainsi donc, quand un objet tombe sous les sens, ce n'est pas au figuré que la conscience s'applique à cet objet : elle tend et réussit généralement à *se poser sur lui*. Par l'intermédiaire de l'organisme, la perception s'avance dans la matière, qui, de ce fait même et dans la même proportion, entre dans l'esprit. Mais déjà ici nous avons été obligés de distinguer divers degrés de cette interpénétration. Il restera à voir en quel sens la spatialité subsiste dans les autres formes de la connaissance : images, mémoire, pensée abstraite.

A. SPAIER.

NOUMÈNE ET MICROPHYSIQUE

A la fin du siècle dernier, on croyait encore au caractère empiriquement unifié de notre connaissance du réel. C'était même une conclusion où les philosophies les plus hostiles se réconciliaient. En effet, l'unité de l'expérience apparaît à un double point de vue : pour les empiristes, l'expérience est uniforme dans son essence parce que tout vient de la sensation ; pour les idéalistes, l'expérience est uniforme parce qu'elle est imperméable à la raison. Dans l'adoption comme dans le refus, l'être empirique forme un bloc absolu. De toute manière, croyant écarter tout souci philosophique, la science du siècle dernier s'offrait comme une connaissance homogène, comme la science de notre propre monde, au contact de l'expérience quotidienne, organisée par une raison universelle et stable, avec la sanction finale de notre intérêt commun. Le savant était, au sens de Conrad, « l'un d'entre nous ». Il vivait dans notre réalité, maniait nos objets, s'éduquait avec notre phénomène, trouvait l'évidence dans la clarté de nos intuitions. Il développait ses démonstrations en suivant notre géométrie et notre mécanique. Il ne discutait pas les principes de la mesure, il laissait le mathématicien au jeu des axiomes. Il comptait des choses séparées, il ne postulait pas des nombres qui ne sont plus tout à fait nos nombres. De lui à nous, c'était tout naturellement la même arithmétique. La science et la philosophie parlaient le même langage.

C'est encore cette science pour philosophes que nous enseignons à nos enfants. C'est la science expérimentale des instructions ministérielles : pesez, mesurez, comptez ; méfiez-vous de l'abstrait, de la règle ; attachez les jeunes esprits au concret, au fait. Voir pour comprendre, tel est l'idéal de cette étrange pédagogie. Tant pis si la pensée va ensuite du phénomène mal vu à l'expérience mal faite. Tant pis si la liaison épistémologique ainsi établie va du prélogique de l'observation immédiate à sa vérification toujours infaillible par l'expérience commune, au lieu d'aller du programme rationnel de

recherches à l'isolement et à la définition expérimentale du fait scientifique toujours factice, délicat et caché.

Mais voici que la Physique contemporaine nous apporte des messages d'un monde inconnu. Ces messages sont rédigés en « hiéroglyphes », suivant l'expression de Walter Ritz. En essayant de les déchiffrer, on s'aperçoit que les signes inconnus s'interprètent mal dans le plan de nos habitudes psychologiques. Ils paraissent en particulier réfractaires à l'analyse usuelle qui sépare une chose de son action. Dans le monde inconnu qu'est l'atome, y aurait-il donc une sorte de fusion entre l'acte et l'être, entre l'onde et le corpuscule ? Faut-il parler d'aspects complémentaires, ou de réalités complémentaires ? Ne s'agit-il pas d'une coopération plus profonde de l'objet et du mouvement, d'une énergie complexe où convergent ce qui est et ce qui devient ? Finalement, comme ces phénomènes ambigus ne désignent jamais *nos choses*, c'est un problème d'une grande portée philosophique de se demander s'ils désignent *des choses*. D'où un bouleversement total des principes réalistes de la syntaxe de l'infiniment petit. Dans cette syntaxe, le substantif est désormais trop mal défini pour régner sur la phrase. Ce n'est donc plus la *chose* qui pourra nous instruire directement comme la proclamait la foi empirique. On n'augmentera pas la connaissance d'un objet ultra-microscopique en l'isolant. Isolé, un corpuscule devient un centre d'irradiation pour un phénomène plus gros. Pris dans son rôle physique, il est plutôt un moyen d'analyse qu'un objet pour la connaissance empirique. C'est un prétexte de pensée, ce n'est pas un monde à explorer. Inutile de pousser l'analyse jusqu'à isoler à tous les points de vue un objet unique, car il semble bien que dans le monde de la microphysique l'unique perde ses propriétés substantielles. Il n'y a alors de propriétés substantielles qu'au-dessus — non pas au-dessous — des objets microscopiques. La substance de l'infiniment petit est contemporaine de la relation.

Si le réel se désindividualise physiquement en allant vers ces régions profondes de la physique infinitésimale, le savant va donner plus d'importance à l'organisation rationnelle de ses expériences au fur et à mesure qu'il en fera croître la précision. Une mesure précise est toujours une mesure complexe ; c'est donc une expérience organisée rationnellement. D'où un deuxième bouleversement dans l'épistémologie contemporaine. Nous devons en souligner l'impor-

tance philosophique. Il nous semble, en effet, que la construction mathématique des hypothèses atomiques vient contredire la théorie qui attribuait à ces hypothèses un rôle effacé et provisoire. On prenait au XIX^e siècle les hypothèses scientifiques comme des organisations schématiques ou même pédagogiques. On aimait à répéter qu'elles étaient de simples moyens d'expression. La science, croyait-on, était réelle par ses *objets*, hypothétique par les *liaisons* établies entre les objets. A la moindre contradiction, à la moindre difficulté expérimentale, on abandonnait ces hypothèses de liaison que l'on taxait de conventionnelles, comme si une convention scientifique avait d'autre moyen d'être objective que le caractère rationnel ! Le nouveau physicien a donc renversé la perspective de l'hypothèse patiemment dessinée par Vaihinger. Ce sont maintenant les objets qui sont représentés par des métaphores, c'est leur organisation qui fait figure de réalité. Autrement dit, ce qui est hypothétique maintenant, c'est *notre* phénomène ; car notre prise immédiate sur le réel ne joue que comme une donnée confuse, provisoire, conventionnelle, et cette prise phénoménologique réclame inventaire et classement. Par contre, c'est la réflexion qui donnera un sens au phénomène initial en suggérant une *suite organique* de recherches, une perspective rationnelle d'expériences. Nous ne pouvons avoir *a priori* aucune confiance en l'instruction que le donné immédiat prétend nous fournir. Ce n'est pas un juge, ni même un témoin ; c'est un accusé et c'est un accusé qu'on convainc tôt ou tard de mensonge. La connaissance scientifique est toujours la réforme d'une illusion. Nous ne pouvons donc plus voir dans la description, même minutieuse, d'un monde immédiat qu'une *phénoménologie de travail* dans le sens même où l'on parlait jadis d'*hypothèse de travail*. Pour ne donner qu'un exemple, qu'on songe seulement à l'arbitraire qui préside à la première définition expérimentale du spectre d'un élément chimique ! Considérons même, si l'on veut, une série particulière de ce spectre : cette série est d'abord prise comme un groupement provisoire qu'une étude *théorique* toute rationnelle devra analyser et *regrouper*. Loin qu'on puisse garder, pour cette série, son individualité, son unité phénoménale, son caractère de chose définie une fois pour toutes, on verra cette série bouleversée et segmentée par des conditions instrumentales légèrement modifiées. De toute évidence, le phénomène primitivement

retenu ne peut plus être pris que comme l'instant particulier d'une méthode. On ne tardera pas à modifier la méthode et conséquemment le phénomène pour atteindre une suite féconde d'expériences. Quand donc la série trouvera-t-elle une véritable individualité ? C'est lorsqu'on l'aura constituée mathématiquement. C'est la formule mathématique qui lui donnera une forme ; c'est par le lien mathématique qu'on verra se coordonner en une unité les termes brouillés dans le phénomène immédiat. D'ailleurs, les liens mathématiques ne suivent nullement les ligatures qui pourraient apparaître dans l'observation première. Ils suivent la trace d'une coordination nouménale, ils font l'objet d'une pensée coordonnée avant d'être objet d'une vérification expérimentale.

Le problème philosophique de la vérification des théories est dès lors modifié. L'exigence empiriste qui ramène tout à l'expérience, exigence si nette encore au siècle dernier, a perdu sa primauté, en ce sens que la force de la découverte est presque entièrement passée à la théorie mathématique. Jadis, la philosophie générale de l'expérience en physique eût été assez bien exprimée par cette formule de Paul Valéry : il faut, dit le poète, tout à la gloire de la vision, « réduire ce qui se voit à ce qui se voit ». Nous dirions maintenant, si nous voulions traduire la véritable tâche de la microphysique : il faut réduire ce qui ne se voit pas à ce qui ne se voit pas, en passant par l'expérience visible. Notre intuition intellectuelle a désormais le pas sur l'intuition sensible. Notre domaine de vérification matérielle ne fournit guère qu'une preuve surnuméraire pour ceux qui n'ont pas la foi rationnelle. Peu à peu, c'est la cohérence rationnelle qui en vient à supplanter en force de conviction la cohésion de l'expérience usuelle. *La microphysique est non plus une hypothèse entre deux expériences, mais bien plutôt une expérience entre deux théorèmes.* Elle commence par une pensée, elle s'achève en un problème.

Au siècle dernier, quand on prenait les mathématiques comme un simple moyen d'expression, les liaisons mathématiques passaient pour de vaines lignes de rappel, pour l'encre rouge d'une épure. Seules, l'expérience de départ et l'expérience d'arrivée étaient considérées comme les deux projections positives du réel. Mais avec les progrès de la physique mathématique, l'intérêt se concentre sur la méthode de liaison ; on lit l'épure comme une

méthode de recherches plutôt que comme un tableau des résultats obtenus. Il s'agit en réalité d'affermir ou même de créer des relations. C'est pourquoi des variations expérimentales qui, pratiquement, peuvent être très peu importantes, seront susceptibles de déceler des variabilités très instructives. On cherchera donc plutôt la variable que la constante. C'est ainsi que des phénomènes d'un ordre de grandeur si petit qu'ils passeraient pragmatiquement inaperçus — perdus qu'ils sont dans la marge d'imprécision expérimentale — sont cependant érigés en preuves suffisantes. Une phénoménologie normale, en quelque manière homogène, eût péremptoirement interdit cette étrange composition du grand et du petit. Mais pour minimiser que soient certaines perturbations, leurs valeurs fonctionnelles priment tout et, par un renversement de la croyance positive, on en vient à croire que le phénomène ne démontre rien, ou qu'il démontre mal, tant qu'on ne l'a pas *sensibilisé mathématiquement*, tant que les réactifs mathématiques n'en ont pas révélé tous les traits. Mille finesses d'origine mathématique, encore qu'elles attendent leur justification expérimentale, s'imposent aux physiciens non pas par la séduction d'une nouveauté décousue, mais bien par leur coordination nouménale. La physique mathématique réunit ainsi l'esprit de finesse et l'esprit géométrique ; mieux, elle donne à la finesse, la rigueur et la certitude géométriques. Devant le résultat négatif d'une expérience suggérée mathématiquement on a de prime abord l'impression d'un échec. On s'y soumet difficilement, on accroît la puissance des appareils, on écarte les causes de troubles. La Physique n'est plus une science de *faits* ; elle est une technique d'*effets* (effets Zeeman, Stark....).

D'ailleurs, par sa valeur psychologiquement dynamique et inventive, le réalisme mathématique, tel qu'il résulte de ses rapports avec la Physique contemporaine, dépasse de beaucoup le sens tout platonicien où se plaçait encore le réalisme de Hermite. Pour Hermite, l'être mathématique est, en quelque sorte, statique ; son étude est essentiellement anatomique, elle conduit à un complexe de relations qui s'achève sur un plan homogène. Au contraire le réel de la Physique mathématique s'enrichit d'un double dynamisme : en l'étudiant, on a autant de chance de découvrir des phénomènes que des théorèmes. Il faut d'ailleurs toujours en venir à *réaliser* les théorèmes ainsi découverts. Pour cette tâche, il ne s'agit plus, comme

on le répétait sans cesse au XIX^e siècle, de traduire dans le langage mathématique les faits livrés par l'expérience. Il s'agit plutôt, tout à l'inverse, d'exprimer dans le langage de l'expérience commune une réalité profonde qui a un sens mathématique avant d'avoir une signification phénoménale. Par exemple, l'atome construit par les mathématiciens pourrait assez bien être appelé *l'atome parfait*. Mais il ne joue pas du tout le même rôle épistémologique que celui joué par le concept de *gaz parfait*. En effet, le gaz parfait est une abstraction réalisée qui traduit l'assemblage d'un nombre minimum de variables phénoménologiques à grande échelle ; il joue le rôle du premier terme d'une série d'approximation ; pour s'en servir, on le compliquera. Au contraire, *l'atome parfait* est plus compliqué que l'atome saisi dans sa réaction énergétique au moment où il porte trace expérimentale de son existence. En construisant cet être mathématique, on essaie de n'oublier aucune variable, si petit qu'en soit le jeu ; on tente de lui attribuer même tout le possible, bref on veut donner la série entière sans souci des approximations pratiques. Pour s'en servir, on le simplifiera. Notre expérience de microphysique est toujours une mathématique mutilée. Dans l'infiniment petit, les propriétés nouménales sont plus nombreuses que les propriétés phénoménales.

Ainsi le monde caché dont nous parle le physicien contemporain est d'essence mathématique. Le physicien fait ses expériences en se fondant sur le caractère rationnel du monde inconnu. On exprimerait peut-être assez bien la conviction du physicien, au sortir du doute relatif à son emprise sur la réalité, par la formule suivante : *cogitatur, ergo est*, étant entendu que le fait d'être pensé mathématiquement est la marque d'une existence à la fois organique et objective. Et c'est seulement parce qu'elle est organique qu'on croit à son objectivité. Rien de gratuit et de subjectif d'une part, rien de simple et de décousu d'autre part ne peut trouver place dans l'être de la Physique mathématique.

Devant tant de succès de la recherche rationnelle, comment se défendre de poser sous le phénomène un noumène où notre esprit se reconnaît et s'anime ! Ce noumène n'est pas un simple postulat métaphysique ni un conventionnel signe de ralliement. Nous lui trouvons en effet, par la réflexion, une structure complexe ; c'est même à cette complexité harmonique qu'il doit son objectivité

discursive, cette objectivité qui seule peut s'exposer, s'éprouver, confirmer son universalité. Nous pourrions donc dire que la Physique mathématique correspond alors à une nouménologie bien différente de la phénoménographie où prétend se cantonner l'empirisme scientifique. Cette nouménologie éclaire une phénoménotechnique par laquelle des phénomènes nouveaux sont, non pas simplement trouvés, mais inventés, mais construits de toutes pièces.

Dans cette construction, les lois générales qu'on trouverait au niveau de la phénoménographie usuelle doivent faire place aux lois rationnelles puisées au niveau de la nouménologie. Il conviendrait donc de fonder une *métamicrophysique* qui n'accepterait pas sans preuve l'état analytique où se présentent les catégories de la métaphysique traditionnelle. Avant tout, il convient de retenir que le plan nouménal du microcosme est un plan essentiellement complexe. Rien de plus dangereux que d'y postuler la simplicité, l'indépendance des êtres, ou même leur unité. Il faut y inscrire de prime abord la *Relation*. Au commencement est la Relation, c'est pourquoi les mathématiques règnent sur le réel.

On nous objectera ici une expérience célèbre qui semble bien à première vue mettre le micro-physicien en face de l'unique et du simple : c'est l'expérience de Millikan où l'unité de charge électrique est isolée et se traduit à nos yeux par une action qui peut sembler directe. En observant au microscope le mouvement d'une goutte d'huile condensée sur un électron, on détermine, par l'action contrariée d'un champ électrique et de la pesanteur, les deux caractéristiques de l'électron, sa masse et sa charge. Cette expérience délicate paraît d'abord le triomphe du « chosisme » scientifique. Mais si l'on examine le problème philosophique de plus près, on se rend compte que l'électron libre, c'est vraiment l'électron sans propriétés atomiques. Ce qui nous intéresserait, ce serait surtout les propriétés de l'électron lié, de l'électron mis en relation avec le proton. Ainsi l'expérience de Millikan est encore une expérience de notre monde parce qu'elle est dégagée de la perspective mathématique du monde atomique. En quittant l'atome, l'électron libre a quitté la mathématique de l'atome. L'expérience de Millikan ne nous autorise pas à postuler dans l'atome les lois arithmétiques vérifiées hors de l'atome. C'est un point que M. Buhl présente sous une

forme particulièrement claire et nette¹ : « Manier des billes, c'est faire, à l'échelle vulgaire, une expérience d'où l'on peut tirer les premières connaissances arithmétiques, puis d'autres plus complexes, puis l'Algèbre et l'Analyse couramment employées. Considérer des atomes ou, mieux encore, les corpuscules qu'on peut leur arracher et les manifestations énergétiques qui se produisent alors, c'est tout différent. Cela crée notamment une sorte d'Algèbre non commutative dont l'esprit se poursuit avec les symboles de non commutativité de la Théorie des groupes. L'expérience, on le voit, est encore à la base des constructions algorithmiques, mais il ne faut pas que ce soit l'expérience des billes dans un domaine où il s'agit de tout autre chose. C'est avec tristesse que l'on constate qu'un tel raisonnement, cependant, à notre avis, si évident, est est encore loin de s'imposer à nombre d'hommes de science, lesquels paraissent croire que toute connaissance peut être atteinte par le jeu d'un petit nombre de postulats acceptés jadis une fois pour toutes. » Nous citons sans l'interrompre cette page qui semble nous donner raison en une partie et nous contredire en une autre parce que nous espérons que la contradiction à notre thèse ne serait grave que si nous adoptions, pour les mathématiques, le point de vue axiomatique intransigeant. Au fond, à notre avis, l'apriori des mathématiques n'est qu'un apriori fonctionnel, il n'a rien d'absolu. Un mathématicien peut donc être amené — par l'expérience aussi bien que par la raison — à reprendre ses constructions sur une nouvelle base axiomatique, en suivant une nouvelle intuition nouménale ; et ce n'est pas un des caractères les moins frappants de la Physique mathématique contemporaine qu'elle ait souvent ramené le mathématicien à son point de départ pour élargir ou pour préciser ses postulats. Finalement, c'est par un même mouvement que le mathématicien changera ses axiomes et le physicien ses définitions expérimentales.

Sans que nous nous en doutions, l'apriori apparent des formes arithmétiques à l'égard de l'observation physique avait été formé dans une expérience commune et facile. Il était donc relatif à cette expérience, il avait à l'égard de cette expérience une valeur non pas absolue mais fonctionnelle. Mais maintenant, étant donnée la coopé-

1. *Enseignement mathématique*, n° 45-6, 1929, p. 323.

ration des mathématiques et de l'expérience dans la microphysique, il faut, dans ce domaine, mettre l'apriori mathématique et l'hypothèse physique sur la même plan, il faut vraiment les unir et les fondre puisque fonctionnellement ce sont l'un et l'autre des suppositions. Autrement dit, une bonne hypothèse de physique est nécessairement d'ordre mathématique. Elle doit être féconde en pensées comme en expériences ; elle se vérifie par des *effets*. Ainsi, dès le principe arithmétique on doit comprendre que former une somme, c'est composer un tout expérimental. Diviser un nombre, c'est briser une chose. Dans le domaine infinitésimal, rien ne s'énumère, tout s'agglomère. L'addition n'est une juxtaposition pure et simple que dans certains cas où le réel manque de valeur organique et mathématique. La méthode d'addition n'est donc pas nécessairement indifférente aux objets additionnés. Nous pénétrons dans une zone où le concret s'imprègne de mathématique et où l'indépendance formelle trouve une limitation.

Mais le problème peut être pris par un autre biais en suggérant des questions nouvelles. Pourquoi désirons-nous connaître le nombre des électrons d'un atome ? Ce nombre seul ne nous donnerait aucune connaissance positive, puisque dans ce monde *caché* un simple caractère *descriptif* est évidemment illusoire. Si nous comptons les électrons, c'est pour rendre compte indirectement de phénomènes qui trouvent leur racine dans le domaine intra-atomique. Il faut par exemple se servir du nombre d'électrons pour déterminer le bilan énergétique de l'atome. Mais l'inventaire atomique ne peut se faire en suivant les règles de la comptabilité commerciale. Les électrons ont des valeurs qui changent avec leur place. On est amené à postuler des *opérateurs* un peu moins simples et un peu plus synthétiques que le signe *plus* ou le signe *moins* de l'addition et de la soustraction ordinaires. Soustraire c'est ioniser. De même il n'y a nulle raison *a priori* pour que la multiplication soit toujours commutative, car les quantités multipliées peuvent avoir une structure telle qu'elles réclament des méthodes de multiplication où la réciprocité fonctionnelle ne soit pas complète. La multiplication ne sera alors commutative qu'entre certaines variables, en quelque manière plus indépendantes que d'autres ; la multiplication commutative prendra l'allure d'une coopération faible, d'une coopération abstraite. Par contre, d'autres variables, tout en étant

formellement indépendantes (par exemple une coordonnée et le moment correspondant), se présentent à nous dans une relation plus étroite qui nous oblige à des règles de commutation particulière. A manier les paramètres atomiques, on a l'impression qu'une série d'abstractions bien faites se coordonne pour former une image mathématique du concret.

Si l'on voulait caractériser philosophiquement ce rapport complexe de la catégorie d'unité à la catégorie de totalité, il faudrait peut-être dire que la métaphysique atomique envisage une interférence de la notion de nombre et de la notion d'ordre. Une somme d'objets concrets peut très bien porter trace des opérations d'addition par lesquelles elle a été formée. L'arithmétique ordinaire de l'atome n'est pas nécessairement une simple redite de l'arithmétique cardinale résumée par le langage usuel.

Comment un tel trouble dans l'identité et la répétition de l'être ne réagirait-il pas sur la causalité des objets ? Comment aurions-nous le droit de postuler la causalité uniforme des phénomènes pris pour unités si nous ne sommes même pas assurés de l'uniformité des unités dans leur rôle arithmétique ? Jugées sous cet angle, les révolutionnaires vacances de la causalité, proclamées par certains physiciens, paraîtraient peut-être plus organiques ; elles se légaliseraient puisqu'elles se généraliseraient. Le trouble causal de notre connaissance de l'atome serait de même métaphysiquement exprimable par une nouvelle interférence de l'être et du probable. On s'expliquerait alors bien des erreurs en se rendant compte qu'on a voulu additionner des probabilités comme des choses. La composition du probable est plus complexe ; elle peut fort bien être limitée par des règles d'exclusion. Là encore, il faut comprendre que la méthode de statistique n'est pas nécessairement indépendante de l'élément qu'elle organise.

Ainsi, dans les avenues métaphysiques où nous l'explorons, nous voyons le noumène refuser une analyse qui suivrait docilement les principes généraux de notre expérience usuelle. Le noumène n'est cependant pas tout entier dans ce refus ; la Physique mathématique, en nous faisant sentir la coordination nécessaire des notions nouménales, nous autorise à parler d'une structure du noumène. Le noumène est un centre de convergence des notions. Il nous faut le construire par un effort mathématique. La physique de l'atome nous

donne alors l'occasion d'essayer quelques notions nouménales. En suivant les enseignements de la Physique mathématique, nous nous trouvons, sans doute pour la première fois, en présence d'une métaphysique qui est positive puisqu'elle s'expérimente. C'est la métatechnique d'une nature artificielle. La science atomique contemporaine est plus qu'une description de phénomènes, c'est une production de phénomènes. La Physique mathématique est plus qu'une pensée abstraite, c'est une pensée naturée.

Gaston BACHELARD.

INTRODUCTION

A DES RECHERCHES SUR LE LANGAGE MYSTIQUE

Y a-t-il un langage mystique ? S'il en est un qui soit discernable, où le trouver ? Chez les Mystiques, mais à quel moment de leur confiance ?

Si nous suivons les mystiques eux-mêmes jusqu'aux ultimes phases du devenir décrit, ce n'est pas sur leur langage que nous mettrons l'accent, mais sur leur silence. L'appel à l'ineffabilité, venu après tant d'efforts pour traduire, n'est pas, chez eux, chez les plus purs d'entre eux du moins, emphase ou paresse¹. Il leur paraîtrait vain, et même mensonger, d'exprimer par des formes de représentation ce qui les a arrachés à toute forme de représentation², par des modalités soumises à la conscience ce qui les a déliés du regard de soi sur soi. Ils n'ont jamais songé à dire par des mots ce qui fut le plus profond secret de leur voyage³. Si donc il y a un langage mystique, ce serait grave erreur de le croire coextensif au

1. Saint JEAN DE LA CROIX, *Llama de Amor viva*, sub fin. [Texte A] : « En aquel aspirar de Dios, yo no querría hablar, ni aun quiero ; porque veo claro que no lo tengo de saber decir, y parecería menos si lo dijese... ; y por eso, aquí lo dejo. » [« De cette aspiration de Dieu je ne voudrais pas parler, et même je ne le veux pas ; parce que je vois clairement que je ne parviendrais pas à le savoir dire, et que cela paraîtrait moindre si je le disais... ; et, dès lors, je m'arrête ici. »]

2. Bien noter que l'ineffabilité mystique vient non seulement de l'impossibilité de traduire par des mots le langage divin, mais de ce que ce langage même n'est plus un langage. Cf. Louis MASSIGNON, *Le Diwân d'Al-Hallâj*. Essai de reconstitution, édition et traduction, *Journal asiatique*, janvier-mars 1931, M. n° 11 : « (1) J'ai à moi un Ami, je le visite dans les solitudes, présent, même quand il échappe aux regards. (2) Tu ne me verras pas Lui prêter l'oreille, pour percevoir son langage par bruit de paroles. (3) Ses paroles n'ont ni voyelles ni élocution, ni rien de la mélodie des voix. »

3. Louis MASSIGNON, *id.*, M. n° 42 : « (2) Car si la science s'exprime en phrases pour guider, la science de l'au-delà n'a pas besoin de phrases. » M. N° 49 : « (1) Trois lettres sans point diacritique, puis deux pointées : et le discours s'interrompt là ! (2) La première (des pointées) désigne ceux qui la trouvent, et l'autre, pour chacun, sert à dire « oui ». (3) Quant aux (trois) autres lettres, c'est l'ineffable Nuit, là où il n'est plus question de voyage, ni d'étape. »

langage même des mystiques¹. La plus subtile difficulté sera dès lors de démêler ce qui mériterait d'être dit « mystique » en cet ensemble composite que le mystique lui-même considérerait comme tel, et qui est le texte où s'inscrit sa pensée².

Et pourtant, nous ne disposons guère que de textes. Car la mystique elle-même, où la trouverons-nous ? Certes, les mystiques créateurs ne sont pas toujours ceux qui ont écrit. Mais ces mystiques qui se sont refusés à l'expression d'eux-mêmes, et qui par hypothèse furent aussi ou même plus grands que tous les autres, comment les atteindre ? Rien, en tout cas, ne nous les peut faire découvrir parce que tel serait notre désir. Peut-être n'en est-il pas un seul, en ce moment, sur la terre. Peut-être, s'il en est un, est-il caché, inconnu de la plupart des hommes, sûrement aussi peu soucieux que possible de se livrer à l'analyse d'un psychologue. Parmi ceux qui ont vécu, il en est plusieurs sans doute qui ont mené cette

1. Le Mystique aspire à trouver un langage nouveau, susceptible d'exprimer ce qu'il éprouve. D'une part il estime toute traduction impossible, de l'autre il appelle une régénération de tout ce qui peut l'aider à traduire. C'est ainsi que sainte Thérèse déplore de n'avoir pas « nuevas palabras », des « mots nouveaux », pour louer les œuvres de Dieu comme l'entend son âme, « para encarecer vuestras obras, como lo entienda mi alma. » (*Vie*, chap. xxv). Pour d'autres raisons que le philosophe soucieux d'une précision neuve, le Mystique est déçu par notre langage normal : « Cependant », dit Descartes, « je ne me saurais trop étonner quand je considère combien mon esprit a de faiblesse et de pente qui le porte insensiblement dans l'erreur. Car encore que, sans parler, je considère tout cela en moi-même, les paroles toutefois m'arrêtent et je suis presque déçu par les termes du langage ordinaire. » (*II^e Méditation*.)

2. Il faudrait introduire ici bien des nuances, et bien des différences aussi, entre les Mystiques. Certains mettent l'accent sur l'écart entre ce qu'ils veulent dire et ce qu'ils disent, certains signalent au contraire une sorte d'adéquation entre ce qu'ils contempnent et ce qu'ils expriment. Et ce sont parfois les mêmes, mais à des moments différents. Cf., par exemple, ce remarquable passage de sainte Thérèse, *Vie*, chap. xiv, que traduisent ainsi les Carmélites du Premier Monastère de Paris, *Œuvres complètes*..., t. I, p. 184 : « Ne disposant que d'instantants dérobés, je ne puis écrire d'une manière suivie. Et cependant, j'en aurais bien le désir, car c'est au moment où Dieu donne l'inspiration qu'on s'exprime plus facilement et d'une manière plus exacte. On est alors comme une personne qui, ayant un modèle devant les yeux, le reproduit à l'aiguille. » (Non souligné dans le texte.)

Il y aurait ainsi l'aspect inverse de l'ineffabilité, et ce serait le divin qui s'épanouit plastiquement ou qui s'articule. D'où les « paroles », dont une sainte Thérèse fait une critique, à bien des égards sévère (cf. *Vie*, chap. xxv ; *Moradas*, VI, III), et qui la font aboutir (*Moradas*, VII, II) à ces paroles que saint Jean de la Croix appellera « formelles » et « substantielles » tout ensemble, c'est-à-dire capables d'imprimer substantiellement dans l'âme ce qu'elles signifient, les seules que celui-ci retienne. (Cf. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2^e édition, Paris, 1931, p. 526.) Apparence ou réalité, le Mystique est en face de telles « paroles » comme en face d'un langage nouveau.

même vie inconnue, et que rien ne nous peut révéler. Il en est d'autres dont nous reconstituons quelque peu la pensée en considérant tel bouleversement d'ordre social et religieux qui ne s'expliquerait pas sans eux. Au premier rang de ceux-là, saint François d'Assise, par exemple. Mais, d'une manière générale, c'est aux textes, et non aux êtres, que nous pouvons avoir recours. Et c'est bien la pire condition, en des régions spirituelles où tout ce qui est abstrait est mort et où la synthèse réelle est seule efficace.

Ces textes, comment les lire et comment les juger ? Henri Bremond nous rappelle dans son livre *Prière et Poésie* que le commentaire des mystiques, lorsqu'il est didactique, n'est nullement destiné à nous communiquer leur expérience, à « nous élever, par leurs leçons, à l'état mystique ¹ ». D'autre part, s'ils sont poètes, ajoute Henri Bremond, les Mystiques « font passer en nous quelque chose de leur expérience, non pas du tout mystique, — ils ne peuvent pas, — mais poétique ² ». Quant à la connaissance mystique, en admettant qu'il y en ait une, si elle est pour eux extraordinairement riche, elle est pour nous extraordinairement déficiente, pour nous qui ne la devinons que par ce qu'ils nous en livrent. Mais alors, que sont ces textes ? Disons-nous, comme Henri Bremond encore, que « ce n'est pas l'expérience de Shelley qui m'aide à mieux connaître l'expérience de Jean de la Croix mais, inversement, celle-ci, qui me rend un peu moins obscur le mystère de celle-là ³ », bref, que ce n'est pas l'expérience du poète qui me fait comprendre l'expérience du mystique, mais, inversement, l'expérience du mystique qui me fait comprendre l'expérience du poète ? Ou encore, ainsi que je l'ai soutenu lors d'une discussion de la Société française de philosophie ⁴, que le Mystique nous fera comprendre certains aspects de la pensée des métaphysiciens, lorsque celle-ci est, jusqu'à un certain point, mystique, mais sans avoir donné à ces possibilités mystiques tout le développement qu'elles impliquent ? Si donc l'on nous oppose que les symboles sont poésie, et non mystique, que le commentaire est théologie, et non expérience, que les notions sont appauvries par rapport à l'intuition créatrice et vécue, que

1. Henri BREMOND, *Prière et Poésie*, Paris, 1926, p. 170.

2. *Id.*, *id.*, p. 171.

3. *Id.*, *id.*, p. 86-87.

4. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 2 mai 1925 : Saint Jean de la Croix et le problème de la valeur noétique de l'expérience mystique.

nous reste-t-il ? Dire que le Mystique nous aide à comprendre ce qui n'est pas lui, que ce soit le poète ou le métaphysicien, nous aide à comprendre ce qui, en nous, est virtuellement ou obscurément mystique, ne nous suffit pas. C'est lui que nous voulons atteindre.

Comment choisir parmi les données textuelles ? Sans doute faut-il d'abord se plonger en pleine forêt mystique, sans nous limiter jamais à une seule expression doctrinale, sans présupposer qu'une expérience mystique, quelle qu'elle soit, doive être dite dénuée de valeur, sans présupposer non plus que les diverses mystiques, dans leur ensemble, soient les ombres d'une mystique privilégiée, seule ontologiquement authentique, seule ontologiquement vivifiée ¹. Nous éprouverons qu'il y a, autour de nous, toutes les Mystiques ; mais c'est une Mystique précise et, dans cette Mystique, un exemple bien caractérisé, que nous considérerons. Bref, nous nous défierons de ces simplifications qui font que tout finit par ressembler à tout. Nous partirons du postulat inverse que rien ne ressemble à rien. Postulat fécond, puisque l'on nous répète sans cesse, ce qui est faux, que toutes les Mystiques se ressemblent. Certes, si elles ne se ressemblaient en aucune manière, si elles ne se retrouvaient, omniprésentes en quelque sorte, à l'intérieur des religions, il n'y aurait pas de science possible de la Mystique ; et l'histoire des Religions ne serait pas ce qu'elle est, à certains égards, une étude des Mystiques. Mais, si les écrivains mystiques se ressemblaient autant qu'on l'affirme, on ne voit pas d'où viendrait notre curiosité de les lire. Rudolf Otto, dans son livre *West-Oestliche Mystik*, fait observer que les diversités entre les Mystiques, si vraie que soit l'identité fondamentale, sont aussi grandes que celles qui séparent les manifestations de la religion, de l'éthique, de l'art ².

Mais de quels Mystiques voulons-nous parler, et sur quels critères nous fonderons-nous pour écarter ceux-ci et choisir ceux-là ? Distinguerons-nous entre mystiques inférieurs et grands Mystiques ? Certes, la distinction s'impose. Mais comment nous y arrêter, sans

1. Le problème de la valeur des Mystiques étrangères à la Mystique chrétienne se pose pour le théologien catholique. Le R. P. MARÉCHAL s'en expliquait à propos du livre de Louis Massignon sur Al-Hallâj dans une étude intitulée : Le Problème de la grâce mystique en Islam, *Recherches de Science religieuse*, 1923, et le R. P. ÉLISÉE DE LA NAIIVITÉ reprenait récemment la question. Cf. L'expérience mystique d'Ibn 'Arabi est-elle surnaturelle ? *Études Carmélitaines*, octobre 1931.

2. Rudolf OTTO, *West-Oestliche Mystik*, Gotha, 1926, p. 2-3.

accepter un certain académisme ? L'extatique que Pierre Janet nous présente en son livre *De l'Angoisse à l'Extase*¹ est-elle une Mystique ? C'est une question, et qui a retenu l'attention, non seulement des psychologues, mais des théologiens². Mais comment décider ? Sera-ce par des critères proprement psychologiques, sera-ce par des critères d'ordre esthétique ? Sans doute sera-ce surtout grâce à ceux-ci, que nous le veuillons ou non. Et, dès lors, c'est encore l'analyse du langage que nous retrouverons. Quant aux classifications des théologiens, elles seront certes fondées sur une analyse intrinsèque, mais doctrinale, et plus encore peut-être sur des critères d'héroïcité dus à l'action des Mystiques considérés. Grands Mystiques seront alors ceux qui auront efficacement remué autour d'eux, et dans une direction jugée saine, les âmes encore stagnantes. Et n'est-ce pas ainsi que se dissocieraient, à certains égards, dans la mystique catholique, l'œuvre d'une sainte Thérèse et l'œuvre d'une Madame Guyon ? Mais en quoi ceci nous éclaire-t-il sur l'expérience mystique elle-même ? Et nous sentons bien que nous ne l'atteignons pas encore. En revanche, nous devinons que, s'il y a un moyen d'y pénétrer, ce sera par l'étude du langage.

Supposons établie de façon satisfaisante une distinction radicale entre bas Mystiques et grands Mystiques. Encore faudrait-il dissocier mystiques originaux et mystiques d'école. Et cette nouvelle discrimination, pourtant nécessaire, est d'une extrême difficulté. Car il ne suffit pas de décider si un Mystique est ou n'est pas, dans l'ensemble de son œuvre, imitateur et abstrait, mais s'il n'a pas glissé, à l'intérieur de ses émotions et de ses images, des pensées docilement héritées, répétées sans nouvelle analyse. Y a-t-il jamais eu un Mystique qui fût mystique entièrement, je veux dire qui eût directement éprouvé tous ses états, et qui les eût directement traduits en son langage ? Un Mystique original serait celui qui ne quitterait jamais un langage, proprement et naïvement psychologique, docile à toutes les impressions éprouvées, défiant des symboles et des allégories, lesquels, n'étant presque jamais pour le Mystique des symboles et des allégories d'un caractère strictement esthétique,

1. Pierre JANET, *De l'Angoisse à l'Extase*, Paris, t. I, 1926, t. II, 1928.

2. Cf. *Études Carmélitaines*, avril et octobre 1931 : A propos de la « Madeleine » de Pierre Janet.

tendent à être hiératiques et à rejoindre une tradition¹. Par exemple, l'allégorisme issu du *Cantique des Cantiques* dans la Mystique catholique. Pourtant l'originalité mystique serait-elle ainsi assurée ? Ne la construisons pas dans l'abstrait. Mais il est clair que nous n'en pourrions témoigner que si nous avons tenté de ressaisir l'intuition fondamentale du Mystique choisi, retrouvant les sinuosités de sa pensée et, en définitive, les particularités de son langage.

I

Devant un problème ainsi posé, tout interprète de la Mystique se transforme d'abord nécessairement, et dans une mesure qui est à préciser, en historien. Tout langage, fût-il intimement créé, contient une partie héritée. Et de cette partie il est indispensable de tenter l'histoire. Est-ce à dire qu'il y ait une histoire possible de la Mystique ? Mais alors, de quoi y aura-t-il histoire ? Ce ne sera pas de la vie mystique profonde, laquelle est inaccessible, et où l'on ne voit pas ce qui s'en pourrait transmettre. Si c'est du langage où cette vie elle-même s'exprime, il faut tout de suite se demander ce qui sera alors chaînon constitué. Est-ce ce qu'il y a de plus original, non seulement dans la vie profonde par hypothèse inaccessible, mais dans l'expression verbale qui nous en est donnée ? D'autre part, le Mystique lui-même, en tant qu'il découvre en lui-même plus ou moins consciemment une continuité intérieure, est-il entièrement libéré du langage hérité, bref, de l'histoire ? Y a-t-il jamais eu un Mystique qui ait éprouvé directement, en originalité vécue, une action transcendante dont il ne savait rien par avance, que ce fût par un dogmatisme théologique préexistant ou par un vocabulaire, déjà mystique, mais reçu ?

Tout mystique chrétien est d'abord nourri par la Bible². Les images et les thèmes qui lui servent à exprimer sa peine et sa joie

1. J'ai étudié cette question dans un chapitre de mon livre sur *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, intitulé : L'Expression lyrique et ses prolongements.

2. Il faudrait, il est vrai, nuancer ici cette affirmation et ne pas oublier les Mystiques qui ne savaient pas le latin et se trouvaient dans des milieux où toute traduction de l'Écriture était condamné. Ainsi sainte Thérèse. Cf. l'allusion, si importante, qu'elle fait, au chapitre XXVI de la *Vie*, aux décrets inquisitoriaux. Bien noter d'ailleurs que Thérèse connaissait certains textes bibliques par ses

sont, à bien des égards, ceux de l'Ancien et du Nouveau Testament¹, selon des modes d'interprétation dont il est rarement l'inventeur : le rôle de l'historien sera ici, mais tâche très malaisée, de démêler ce qui est exégèse neuve et exégèse transmise. Cette discrimination une fois faite par hypothèse, comment distinguer ce qui est exégèse spirituelle et ce qui est exégèse proprement mystique ? Si, d'autre part, le mystique chrétien appartient, ce qui est presque toujours le cas, à une école théologique déterminée, il insère l'expression de sa pensée en des cadres que lui fournit une théologie ou une philosophie donnée. Il en est de même du monde arabe, et peut-être plus encore, un langage technique s'ajoutant souvent, chez le mystique arabe, au langage philosophique et théologique². Quant au langage nettement docile à l'expérience vécue, les éléments en sont-ils neufs et, de ce qu'il contient, qu'est-ce qui est matière à histoire ?

On devine ici une nouvelle et très délicate difficulté. Il y a souvent, chez l'écrivain mystique, un écart entre l'expression verbale et la réalité vécue, bien différent de celui que l'on discernerait chez l'artiste pur. Des thèmes transmis, des vocables reçus, ou encore tels mots choisis sans que l'attention s'y attache, devront, du moins dans beaucoup de cas, dire ce qui serait, si nous avions un plus direct témoignage et situé par-delà les catégories du langage, un authentique secret³. Si bien que nous aboutirions à cette proposition paradoxale que la critique du langage des Mystiques consisterait souvent à démêler, non pas au-dessous des plus neuves images, mais par-delà tels revêtements décolorés, la phase créatrice et vivante.

directeurs (cf. par exemple *Relation XLIV* ap. trad. des Carmélites, t. II, p. 268), qu'elle en cite et commente un grand nombre dans ses œuvres (sans parler des *Pensées sur le Cantique des Cantiques*), et qu'il lui suffit d'un seul texte pour entrer en oraison. Ne jamais se représenter la lecture d'un Mystique comme la lecture ordinaire. Cf. *Relation I*, trad. citée, t. II, p. 202 (1560).

1. Louis MASSIGNON a montré (*Essai sur les origines du lexique technique de la Mystique musulmane*, Paris, 1922, p. 27 sq.) que, de même, pour le Mystique arabe, le *Qor'ân* joue un rôle pareillement initiateur. ASIN PALACIOS (*El Islam Cristiano*, Madrid 1931, p. 7 sq.) a étudié d'autre part l'influence du monachisme chrétien oriental sur le développement du sufisme.

2. Cf. MASSIGNON, *Essai...*, op. cit., p. 27-34, ASIN PALACIOS; *El Místico murciano Abenarabi*, t. IV, Madrid, 1928, p. 11 sq.

3. Je songe ici surtout à la Mystique spéculative et, dans la tradition chrétienne, à la mystique imprégnée de langage dionysien et avant l'effort, tout psychologique, de sainte Thérèse. Saint Jean de la Croix doit être considéré — et ce point n'a pas encore été mis en lumière — comme ayant réalisé une synthèse de langage hérité et de langage proprement psychologique, avec les deux influences, à cet égard dominatrices sur sa pensée, du Pseudo-Denys et de sainte Thérèse elle-même.

En d'autres termes, il n'y aurait pas toujours convergence, en la détermination de ce qui est transmis, entre le plan du langage et le plan de la pensée profonde. Et ceci, parce que le Mystique se situe bien au-delà de ce qu'il transmet, bien au-delà de ce qu'il s'explique à soi-même, plus encore parce que cette entrée en un monde nouveau n'est chez lui ni dialogue, ni discours¹. L'émotion que nous donne un texte mystique peut n'être en rien justifiée par les mots, ni par le lien syntaxique, ni par quoi que ce soit du monde verbal saisi directement en sa beauté. Mais, soudain, nous voici au cœur de nous-même, imitant ou retrouvant l'élan qui est celui du Mystique et qui semble n'avoir rien laissé de lui-même dans le tissu du langage écrit. Le langage mystique est, à bien des égards, allusif, et la plus précieuse tâche de celui qui étudie la mystique sera de discerner selon quels registres transparaissent pour nous ces allusions.

II

Il faut, pour faire avancer ici notre connaissance, pénétrer d'abord les analyses lexicologiques que nous proposent les mystiques eux-mêmes. Ce sont les sufis qui ont, avec le plus de minutie, essayé de faire se rejoindre analyse et expérience. Le traité qu'a traduit Nicholson, *The Kashf Al-Mahjub*, dont le chapitre XXIV est un inventaire des termes techniques du sufisme², est, à cet égard, un bon témoin³. Dans la Mystique chrétienne, je citerai avant tout

1. Louis MASSIGNON, *Le Diwân d'Al Hallâj*, op. cit., M. n° 18 « C'est Toi, mon ravisseur, ce n'est pas l'oraison qui m'a ravi ! Loin de mon cœur l'idée de tenir à mon oraison ! »

2. E.-J.-W. GIBB MEMORIAL SERIES, t. XVII, London, 1911, p. 387 sq.

3. Le Mystique arabe, s'il est avide de définir, ne dissimule pas les difficultés, ou même les impossibilités. GHAZZALI, expliquant dans son *Munqidh* ce qu'il lui fut possible de savoir du sufisme par l'étude et l'enseignement oral, ajoute, faisant allusion à l'histoire de ses découvertes : « Il me fut démontré que son dernier terme ne pouvait être révélé par l'enseignement, mais seulement par le transport, l'extase et la transformation de l'être moral... Définir l'ivresse... est autre chose que d'être ivre... Je vis que le sufisme consiste en sentiments plutôt qu'en définitions, j'en savais tout ce que l'étude peut en apprendre, et ce qui me manquait était du domaine, non plus de l'enseignement, mais de l'extase et de l'initiation. » Et plus loin, faisant allusion aux états suprêmes : « Quand on est arrivé à cet état, on doit se borner à répéter ce vers :

Ce que j'éprouve, je n'essayerai pas de le dire ;
Considère-moi comme heureux, et ne m'interroge pas.... »

Tel fut l'état de Mohammed, « lorsque, avant sa mission il se retira sur le mont Hira pour se consacrer à la prière et, à la méditation, ce qui fit dire aux Arabes : « Moham-

sainte Thérèse qui, dans la *Vie*, dans les *Relations*, dans les *Moradas*, est arrivée à une classification proprement psychologique des vocables choisis, classification où s'inscrit sa manière. Et cette manière est constituée par le don que sainte Thérèse possède de dissocier les états éprouvés en leur donnant le nom qu'elle a pleine conscience, sinon d'inventer, du moins d'infléchir vers la région qu'elle décrit, et par une décision qui émane d'elle-même. C'est ainsi qu'elle se sert du tour « J'appelle... ». Par exemple, dans les *Moradas*, VI, v : « Otra manera de arrobamiento hay, ú vuelo del espíritu le llamo yo » (« Il y a une autre manière de ravissement, et je l'appelle vol de l'esprit »). Tour dont elle use volontiers chaque fois qu'elle aspire à préciser¹. Sans qu'elle s'interdise pour cela toute souplesse dans le choix même des mots ; cf. *Moradas*, IV, II : « “ Los “ [consuecos] “ que yo llamo gusto de Dios, que en otra parte lo he nombrado oracion de quietud, es muy de otra manera... » [« Ce que j'appelle goûts de Dieu — et que j'ai nommé ailleurs oraison de quiétude — est d'une tout autre manière... »]. Ces termes, qu'elle différencie, lui plaisent par leur clarté. Elle se détourne le plus possible des explications que lui transmet le langage abstrait. Par exemple, *Moradas*, IV, III : « Dicen que el alma se entra dentro da si, y otras veces, que sube sobre si ; por este lenguaje no sabré yo aclarar nada. » [« On dit que l'âme rentre à l'intérieur d'elle-même et d'autres fois qu'elle s'élève au-dessus d'elle-même ; par un tel langage je ne saurais jamais rien expliquer. »] Et c'est alors l'art merveilleux qui lui permet de figurer par le monde concret des couleurs, des formes et des êtres le drame intérieur qu'elle atteint.

med est devenu amoureux de son Dieu. » [Cf. BARBIER DE MEYNARD, *Journal Asiatique*, 1877 ; MACDONALD, *The life of al-Ghazzali with special references to his religious experiences and opinions, Journal of American oriental Society*, 1899.] Ce qui n'empêche pas le même Ghazzali d'élaborer pour son compte un lexique des termes techniques les plus usuels parmi les sufis en leurs livres et colloques, termes dont la signification échappe au lecteur vulgaire. Et il voudrait analyser ainsi avant tout les termes dont la signification n'est connue que de ceux qui vivent les états que de tels termes résument. Il s'en explique notamment dans l'*Imla*, curieux opuscule composé en réponse à la demande qui lui a été faite d'expliquer les termes les plus difficiles de l'*Ihya*. [Je cite ces données empruntées à l'*Imla* grâce à une traduction manuscrite qui m'avait été naguère obligeamment communiquée par D. Miguel Asin Palacios lors des journées passées en son cabinet de travail de Madrid, durant lesquelles le grand arabisant espagnol voulait bien me faire connaître les nombreux textes mystiques arabes, inédits en langue européenne, qu'il avait traduits pour son compte.]

1. Cf. en particulier la *Relation* de mars ou avril 1576, adressée à R. Alvarez, trad. citée, t. II, p. 294-324.

Or, voici qui est surprenant. On a démêlé les sources de nombre de ses images¹, il y aurait de même à chercher la direction des influences théologiques subies, — franciscaines, ignatiennes, dominicaines et, par saint Jean de la Croix, carmélitano-dominicaines, — mais trouverait-on aussi sûrement les origines de ce langage psychologique où se traduit, sans doute, le plus purement, sa nature ? Si bien que ce qui caractérise peut-être le plus nettement sainte Thérèse est une analyse de type discursif des réalités mystiques².

Supposons réalisé un lexique des termes traduisant les états mystiques, lexique composé par les Mystiques eux-mêmes, comme ce fut l'habitude de quelques sufis, et s'épanouissant en un accord. Nous ne restituerions pas ainsi un langage proprement mystique. Sur le langage entendu en ce premier sens, nulle discussion possible : l'écrivain mystique, avec plus ou moins de bonheur selon les cas, aspire à nommer et à définir ce qu'il aperçoit. Et les difficultés qu'il doit vaincre sont de celles que rencontre toute discipline qui s'élabore. Mais y a-t-il un langage mystique en quelque sorte diffus, constitué moins par l'activité de celui qui surprend en soi-même des états et les nomme, que par les mille nuances où s'exprime synthétiquement un devenir intérieur ?

Le langage mystique proprement dit émane moins de vocables nouveaux, que de transmutations opérées à l'intérieur de vocables empruntés au langage normal. Et apparaissent dès lors des types intermédiaires que ne faisait pas pressentir la distinction trop tranchée qui s'offrait à nous d'abord. Types intermédiaires qui sont l'œuvre des poètes. Quand saint Jean de la Croix écrit : « Llamamos aquí noche á la privación del gusto en el apetito de todas las cosas³ » [« Nous appelons ici nuit la privation du goût en l'appé-

1. Cf. Gaston ETCHÉGUYEN, *L'Amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse*, fascicule IV de la Bibliothèque de l'École des Hautes Études hispaniques, Bordeaux et Paris, 1923.

2. Un lexique de sainte Thérèse, une minutieuse étude de sa langue donneraient sans doute les plus précieux résultats et seraient d'autant plus utiles à tenter qu'ils seraient fondés sur un texte, en sa totalité, si du moins nous prenons les grands ouvrages, pleinement sûrs. On peut dire, d'autre part, que sainte Thérèse, par le caractère immédiat de sa pensée, par la rigueur de ce que l'on serait tenté d'appeler sa méthode d'introspection, constitue un cas unique à l'intérieur des diverses mystiques. Il faut dire aussi que la langue de sainte Thérèse ayant les plus solides assises populaires, toute étude philologique la concernant impliquerait des instruments de travail qui nous font défaut ; nous ne possédons pas encore une histoire approfondie de la langue espagnole.

3. *Subida*, I, II. Ne pas négliger de noter que Jean de la Croix, en se servant de

tit de toutes les choses »], il définit une ascèse, un renoncement, un oubli, qui se produisent en fait chez tout être qui le suivra en sa marche. Ne quittons pas le plan que notre pensée normale appelle « réel » : il s'agira d'un sacrifice d'ordre sensible, et il nous suffira d'amortir nos sens pour entendre celui qui nous parle. Mais c'est que nous n'acceptons pas pleinement son langage. Rendons-nous dociles au symbole, et nous voici conduits bien par-delà. C'est à notre représentation totale que Jean de la Croix s'attaque. Notre prosaïsme allait se contenter d'une réforme de nos penchants. Mais le symbole de la nuit vient nous chercher là où il s'agit de régénérer notre vie spéculaire. C'est l'image du monde en notre âme qu'il faut réformer. Et c'est ce qu'indique le mot « noche », en un premier sens, encore tout extérieur. Voilà un langage mystique, surgissant pourtant là où nous ne l'attendions pas encore. Voilà la transmutation opérée au sein des vocables ordinaires, et transmutation qui n'est pas seulement poétique, mais poétique et mystique à la fois, puisque cette même « Noche », qui va être de plus en plus profondément définie, qui nous apparaîtra comme un symbole et en même temps comme une force rigoureusement efficace, sera aussi le thème permanent dont le poète s'enchant, nuit « bienheureuse ¹ », nuit qu'il invoque ². Et cette intime combinaison de dialectique et de lyrisme, au plus profond d'un même mot, où s'affirme la plus géniale création de saint Jean de la Croix, nous fait pressentir aussi ce qu'il conviendrait d'entendre par langage mystique.

L'exemple est, il est vrai, ici trop favorable. On le peut juger d'autre part trop emprunté à des données qui s'imposent à nous. Enfin, à d'autres égards, nous avons raison d'y démêler un type intermédiaire entre les deux formes extrêmes de langage que, dans une simplification nécessaire à l'analyse, nous étions amenés à distinguer. Aventurons-nous maintenant en des régions plus secrètes.

Rien ne saurait remplacer désormais un lexique exhaustif. Et

l'adverbe *aquí* (ici), nous transporte dans le plan du langage esthétique. Et ce tour est, chez lui, fréquent. Cf. *Subida*, I, 1 : « ... por dos maneras principales de noches, que los espirituales llaman purgaciones o purificaciones del alma, y aquí las llamamos noches... »

1. En la noche dichosa

2. ¡ Oh noche, que guíaste

..... !

exhaustif, au sens strict. Par conséquent lié d'abord à un seul écrivain. Et sans que nous soyons limités dans notre recherche par un jugement préalable concernant les mots importants ou les mots de caractère secondaire. Abordons, je suppose, saint Jean de la Croix, selon cette méthode. Voici, par exemple, le verbe *acabar*, le participe adjectif *acabado*. Achever, achevé, accompli. Suivons-en l'emploi à travers l'œuvre de saint Jean de la Croix. Nous discernons une constance d'expression. « ... un rostro muy hermoso y acabado ¹ » [« un visage très beau et achevé »], l'âme, « qui est en elle-même une très belle et achevée image de Dieu » [« la cual en si es una hermosísima y acabada imagen de Dios ² »]. Objectera-t-on que ce sont là épithètes choisies sans que l'attention affective et intellectuelle s'y attache ? Mais voici l'invocation à la « Vive flamme d'amour » :

Acaba ya, si quieres ³

« Achève maintenant si tu le veux ! »

Prenons un exemple moins contestable. Considérons le verbe *morar*, demeurer. Verbe pris dans le sens de stabilité et de permanence substantielles : appétit et volonté des choses qui *demeurent* dans l'âme ⁴, liberté qui ne peut *demeurer* dans un cœur sujet aux désirs ⁵, refus de Dieu qu'il y ait autre chose qui *demeure* avec lui en nous-mêmes ⁶, impossibilité pour deux contraires de *demeurer* en un même sujet ⁷, *demeure* substantielle de Dieu dans l'âme, *demeure* cachée en notre substance, mais avec toutes les différences qu'il y a, comme le dit admirablement sainte Thérèse entre *être* et *être* ⁸, entre *demeurer* et *demeurer* seul ⁹, *demeure*, en l'âme purifiée, de l'Amé ¹⁰, et avec un embrassement d'autant plus étroit que l'âme est plus isolée de toute autre chose que de Dieu ¹¹. Et

1. *Subida*, I, ix.

2. *Id.*, *ibid.*

3. *Llama*, strophe I, vers 5.

4. *Subida*, I, iii.

5. *Id.*, I, iv.

6. *Id.*, I, v.

7. *Id.*, I, vi.

8. *Moradas*, I, 1 : « Mas habeis de entender, que va mucho de estar à estar. »

9. *Llama*, commentaire du vers 3 de la strophe IV.

10. *Llama*, *Id.*, *ibid.*

11. *Id.*, *ibid.*

l'aboutissement lyrique de tout cela, le vers de *Llama de Amor viva* :

Donde secretamente solo moras ¹.

Par cette petite esquisse d'ordre lexicologique nous apparaît en arêtes vives la rencontre des *Moradas* de sainte Thérèse et de la plus ardente pensée de Jean de la Croix, nous apparaît, en l'une de ses plus nettes expressions, la combinaison lyrique de la transformation substantielle vécue et de la philosophie thomiste de la substance, vécue aussi.

Il faudrait choisir des vocables d'un autre type dont on pourrait dire que la splendeur n'est pas saisie directement et qui, empruntés au langage courant, subissent, selon la vue pénétrante de Louis Massignon, un « gauchissement ». Par exemple, *salir* (sortir), *salida* (sortie), *arrimo* (appui), *arrimarse* (s'appuyer), *asir* (saisir), *asimiento* (action de saisir), *desasimiento* (dessaisissement). Les mêmes résultats seraient obtenus, et toute la vie mystique nous serait révélée, à travers ces mots qui plongent simplement et humblement dans la langue vulgaire. Il y a, au cœur de l'expression verbale mystique, un travail d'imprégnation, d'autant plus intense et mystérieux que celui qui s'y livre se meut en des régions étrangères à une spiritualité banale. Ce qui ne veut pas dire, et c'est le cas pour sainte Thérèse, et même pour saint Jean de la Croix, que les sources populaires soient jamais perdues ². Nulle trace d'ésotérisme dans les exemples que nous avons considérés. Et la remarque vaut, dans la tradition chrétienne, pour toute la mystique que l'on peut qualifier de classique. Elle vaut aussi, dans la mystique musulmane, pour les poèmes d'Al-Hallâj que, grâce à l'édition critique et à la traduction récentes de Louis Massignon, nous pouvons étudier avec une entière sûreté.

D'autres cas sont moins étrangers aux techniques. Un Ibn-Arabi ³ dans la Mystique arabe, un Boehme dans la Mystique chrétienne. Mais les difficultés s'enchevêtrent ici. Car tels vocables de résonance neuve, chez un Jacob Boehme par exemple, sont-ils de

1. Strophe IV, vers 3.

2. On pourrait prolonger ici, à cet égard, la méthode indiquée par MEILLET dans son étude : Comment les mots changent de sens. Cf. ap. *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris, 1921, en particulier, p. 244-245.

3. Cf. Louis MASSIGNON, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la Mystique en pays d'Islam...*, Paris, 1929.

signification mystique, sont-ils de signification ésotérique ? Et il faut méditer l'accent de révolte d'Angelus Silesius contre des rêves, et aussi contre un langage, dont il avait subi l'enchantement :

Dein Stein, Chymist, ist nichts; der Eckstein den ich mein,
Ist meine Goldtinktur und aller Weisen Stein¹.

Mais la source était ici plus riche que les revêtements alchimiques ne le feraient croire. A Boehme, ici indirectement visé, Angelus Silesius emprunte le mot *Ungrund*, que Boehme a introduit dans le langage spirituel ² ; il lui emprunte aussi des images de feu que d'autres mystiques ne lui eussent pas léguées avec les mêmes résonances :

Schau, diese Welt vergeht, Was? Sie vergeht auch nicht,
Es ist nur Finsternis, was Gott in ihr zerbricht ³.

Il y aurait maintenant à nous demander si le langage mystique n'est pas parfois issu d'une création verbale proprement dite ; et il importerait de démêler avec précision en quelles circonstances. Tâche immense, pour laquelle la collaboration des linguistes est indispensable. Certains exemples émergent avec une particulière clarté : dans la tradition chrétienne, celui de Meister Eckehart. Et nous pouvons étudier les faits de façon stricte grâce à un récent travail qui n'est qu'une esquisse, mais fort intéressante et précise, de Rudolf Fahrner ⁴. Des verbes tels que *entbilden* ⁵, *inbilden*, *sich inbilden*, *überbilden*, *verbilden* ⁶ ; des substantifs verbaux tels que *abkeren*, *entwerden* (cf. *ein ewiges abkeren von allen sunden*, *ein luttter entwerden*), les créations de mots en *heit* et *keit*, *Abegeschei-*

1. Angelus SILESII, *Cherubinischer Wandersmann*, I, 280 : « Ta Pierre, chimiste, n'est rien ; la Pierre angulaire à laquelle je songe est ma teinture d'or et la Pierre de tous les Sages. »

2. *Id.*, V, 29 : Ein Ungrund ist zwar Gott....

Cf. KORYÉ, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, 1929, p. 280, et note 2, 281 sq.

3. *Id.*, II, 109 : « Regarde, ce monde s'évanouit. Quoi ? Il ne s'évanouit pourtant pas ; c'est seulement la ténèbre que Dieu brise en lui. »

4. Rudolf FAHRNER, *Wortsinn und Wortschöpfung bei Meister Eckehart*, Marburg, 1929.

5. Cf. Angelus SILESII, *Ch. W.*, II, 54 :

Entbilde dich, mein Kind....

6. Cf. TAULER, et l'emploi qu'il fait de *unverbildet* : l'image non déformée qui est Dieu. Cf. Ed. VETTER, p. 26. L'image qui est *unverbildet*, c'est l'image non altérée par un contact avec ce qui n'est pas elle, avec ce qui n'est pas Dieu. Cf. Dick HELANDER, *Tauler als Prediger*, Lund, 1923, p. 147.

denheit, *Anderheit*¹, sont à l'origine de toute une spéculation mystique et, pourrait-on dire, de toute une sonorité mystique. Et la conclusion n'est pas arbitraire, car pour beaucoup d'entre eux du moins, la création verbale est ici liée à une vie profonde éprouvée ; par exemple les verbes relatifs à l'attitude prise à l'égard des images (*entbilden*, *inbilden*, *überbilden*, *verbilden*), donnent toute leur précision aux faits psychologiques qu'ils résument, et ces faits eux-mêmes disent diverses phases du procès mystique. Le mot *abegescheidenheit*, pour lequel il est si difficile de trouver une équivalence en l'ange française², est inséparable, en sa création, de l'hymne que le texte eckhartien adresse à l'état exprimé par le mot³.

Il faut pourtant dépasser, si attirante qu'elle soit, toute évocation des mots eux-mêmes. Le langage mystique n'est pas fait de vocables, fussent-ils transposés, infléchis, sublimés⁴. Et il n'est pas

1. Cf. Angelus SILESII, *Ch. W.*, IV, 10 :

Der Mensch hat eher nicht vollkommne Seligkeit,
Bis dasz die Einheit hat verschluckt die Anderheit.

On pourrait étudier de même l'*Ichheit* de Böhme : « Schlage doch du mich in meiner angenommenen Ichheit zu Boden und tödte durch deinen Tod meine Ichheit... » (*Der Weg zu Christo, Von wahrer Busze*), et ses prolongements chez Angelus SILESII (*Ch. W.*, V, 31). De même, chez Angelus SILESII encore, la *Seinheit* :

Dafem der Teufel könn't aus seiner Seinheit gehn,
So sahest du ihn stracks in Gottes Throne stehn.

(*Ch. W.*, I, 143).

2. *Abegescheidenheit* correspond à l'*ἀφάρσις* grecque. Aussi DELACROIX traduit-il le mot par *abstraction*. (*Essai sur le Mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle*, p. 214). KOYRÉ, *La Philosophie de Jacob Böhme*, op. cit., traduit par *séparation*. Cf. SAINT JEAN DE LA CROIX, *Subida*, l. II, chap. XIV, éd. du P. Silverio de Santa Teresa, t. II, p. 123, Burgos, 1929 : « ... enajenación y abstracción de todas las cosas. » Ni le mot *abstraction*, ni le mot *séparation* ne rendent ce que fait éprouver le mot *Abegescheidenheit*. [Le mot *desnudez*, dans la langue de saint Jean de la Croix, constituerait, en espagnol, une équivalence non négligeable, sans qu'il s'agisse d'une exacte traduction.] Le mot *retraite*, dans la langue du XVII^e siècle, nous orienterait en tout cas vers le paysage à contempler.

3. Cf. le texte intitulé : *Von abegescheidenheit*.

4. Cf. Louis MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la Mystique musulmane*, op. cit., p. 97-98 : « Un grief à retenir, entre ceux qu'articulent les canonistes et dogmatiques, c'est celui du sens propre, du goût expérimental incomparable que les Mystiques prétendent faire adhérer, inhérer à chacun de leurs « termes techniques », vocables prélevés par eux dans les vastes ressources du lexique arabe ordinaire. Ces mots, selon eux, ne sont pas simplement des images décalquées d'objets sensibles, ou des schémas de charpente des concepts rationnels, ce sont éminemment des *allusions* indiquant des réalités spirituelles, des « vertus » sanctifiantes que seule la pratique persistante d'une règle de vie permet de découvrir, de savourer ; en les acquérant graduellement. Pour comprendre, il faut avoir

fait de ces mots, parce que nul langage n'est fait de mots, mais du mouvement qui les anime¹. Or, ce mouvement lui-même ne diffère-t-il, dans le langage mystique, de ce que nous devinons ailleurs ? Et n'y surprenons-nous comme deux rythmes distincts ? Tantôt le mystique aspire à retrouver par l'expression verbale ce qu'il lui a été donné d'éprouver : poésie mystique, s'il est poète, retour sur l'élan lyrique initial, s'il se livre, selon la technique choisie par saint Jean de la Croix, à l'exégèse de ses propres vers, en tout cas lutte directe, dans le tissu verbal lui-même, avec le drame vécu, et difficulté, ressentie nettement par l'écrivain mystique, qu'il y a à ressaisir, lors d'une autre tension psychique, ce qui a été en fait traversé². Tantôt le Mystique se propose une fin d'explication et d'analyse. Non seulement il ne croit pas possible de retrouver par le discours l'émoi antérieur, mais il se place délibérément dans le plan de l'analyse psychologique et de la dissociation. Ainsi, par exemple, sainte Thérèse, dans la *Vie* et dans le *Château Intérieur*, saint Jean de la Croix, pour tout ce qui n'est pas la directe exégèse des images et des symboles créés par lui. Il y aura langage mystique, dans les deux cas. Mais alors que, dans le premier cas, le critique se trouvera en face de délicats problèmes, encore mal éclaircis, que pose l'ardeur véhémence de l'âme, par ses images et son trouble à la fois hors de ce monde et en ce monde, les textes du second type, aussi maîtrisés et calmes que les autres sont déchainés et violents, nous offriront, et dans le lexique et dans les tours, tels ressouvenirs de l'état lyrique qui se mêlent à l'analyse, puis, dans cette analyse elle-même, la restitution d'une vie dont on ne cherche plus à expliquer le cri, mais dont on aspire à expliquer la nature. Et il serait très

commencé à pratiquer. Cette doctrine des *ahwâl*, des *maqâmât*, explicitée par Misrî et Mohâsibî, est caractéristique de tout mysticisme ; elle est congénitale au soufisme. »

1. Cf. une page capitale de BERGSON, *Matière et Mémoire*, p. 132-133, dont le point de départ concerne une conception périmée de l'aphasie, et dont le point d'arrivée concerne une conception périmée du langage : « ... Les images ne seront jamais en effet que des choses, et la pensée est un mouvement. » Cf. DELACROIX, *Le langage et la pensée*, 2^e éd., Paris, 1930, p. 13 ; cf. p. 507-508, où se trouve marqué avec force l'accord des vues bergsoniennes telles qu'elles s'exprimaient, dans *Matière et Mémoire*, dès 1896, avec les plus sûres tendances de la psychologie et de la science du langage contemporaines. Cf. aussi le travail d'OMBREDANE, *Le langage*, *Revue philosophique*, I, 1931.

2. Le texte fondamental est, à cet égard, le Prologue du *Cantique Spirituel* de SAINT JEAN DE LA CROIX.

inexact de croire qu'il y aurait moins de découvertes à faire dans le second cas que dans le premier.

Il y aurait un profit, sans doute immense, à poursuivre, à travers des exemples bien circonscrits historiquement et philologiquement, le mystérieux aspect que prendrait, en ce qui concerne la Mystique, le problème des rapports du langage et de la pensée. Et, parmi les énigmes qui nous arrêteraient, celle-ci serait la plus émouvante : une sublimité dont nous recevons le choc, loin parfois de tout ce qui est vocable, de tout ce qui est beauté syntaxique, mais brusque irruption en nous, à travers d'humbles mots, du sens dernier de la vie. Par exemple, dans le *Diwân* d'Al-Hallâj, cette déchirante invocation : « O toi qui me blâmes de L'aimer, comme tu m'accables ! Si tu voyais Qui je veux dire, tu ne me blâmerais plus ¹. » Martin Buber a bien décrit ² cette impossible traduction de l'unité dans la multiplicité et du non-imaginé dans l'image qu'est le langage mystique. La Mystique, en son fond, échappe à l'histoire, comme elle échappe au langage. Mais histoire et langage constituent son corps, et si la projection est fidèle l'âme profonde peut être devinée ³.

Jean BARUZI.

1. Louis MASSIGNON, *Le Diwân d'Al-Hallâj*, *op. cit.*, — M. n° 51, (1).

2. Martin BUBER, *Ekstatische Konfessionen*, Leipzig, 1921, p. 21.

3. Pour les confrontations de textes, les enquêtes d'ordre lexicologique, la détermination de multiples problèmes qui n'ont pu être indiqués ici, je renvoie à un livre sur *La Mystique d'Angelus Silesius* et à des *Recherches sur le langage mystique*, — en préparation.

DE LA NATURE DE LA CAUSE

(Vom Wesen des Grundes)

Note du traducteur.

Cette traduction est très imparfaite. Beaucoup de mots et de rapports verbaux qui sont chez l'auteur poésie, au sens le plus précis du mot, ou déjà révélation, n'ont pas pu être rendus. Aussi bien le présent essai ne veut-il proposer qu'une aide à la lecture de l'original. « Quant à la laideur de l'expression dans les analyses qui vont suivre, qu'on veuille bien remarquer que s'exprimer narrativement sur l'existant est très différent de saisir l'existant dans son être. Pour cette dernière tâche manquent le plus souvent et les mots et la grammaire. S'il nous est permis de rappeler des analyses de l'être antérieures et d'un niveau inaccessible, que l'on compare des passages ontologiques du *Parménide* ou le chapitre IV du 7^e livre de la *Métaphysique* à une narration de Thucydide, et l'on verra devant quelles expressions inouïes les Grecs ont été mis par leurs philosophes. Et où les forces sont considérablement plus faibles et le monde de l'être à révéler bien plus difficile encore au point de vue ontologique, on comprendra que soit plus complexe la pensée et plus rude le style. » Que cette remarque qui ouvre la première partie de l'ouvrage essentiel de Martin Heidegger (*Sein und Zeit*, 38, 59) s'applique aussi à notre essai de traduction.

A. B.

Aristote résume en ces termes l'exposé des différentes acceptions du mot ἀρχή : πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι εἶναι ἢ εἶσθαι ἢ γίνεσθαι ἢ γινώσκεισθαι ¹ faisant ressortir par là les vicissitudes de ce que nous avons coutume de nommer « cause » : cause de l'essence, de l'existence et du vrai. Mais au-delà de ce point de vue, on cherche encore à établir ce qu'ont de commun ces causes. Leur κοινόν est τὸ πρῶτον εἶναι, le premier d'où... Outre cette triple distinction des « principes » suprêmes, Aristote propose une quadruple division de l'αἰτία en ὑποκείμενον, τὸ τί ἦν εἶναι, ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς et οὗ ἕνεκα ² qui continue à donner le ton dans le développement ultérieur de la *Métaphysique* et de la *Logique*. Mais πάντα τὰ αἰτία ont

1. *Mét.* Δ1, 1013^a, 17 sqq.

2. *Op. cit.*, Δ2, 1013^b, 16 sqq.

beau être reconnu comme ἀρχή, le rapport interne entre ces classes, de même que leur principe, restent obscurs. Et nous doutons même que l'on puisse trouver la nature de la cause en s'obstinant à définir ce qu'ont de « commun » les « espèces » de causes; sans méconnaître toutefois dans cet effort un acheminement vers une intelligibilité primordiale de la cause. Aussi bien Aristote ne s'est-il pas contenté de dresser la liste des « quatre causes », il s'est encore efforcé de saisir leur rapport et de fonder ce nombre de quatre. Ce que trahit la minutieuse analyse qu'il en donne dans sa *Physique* B et surtout la discussion « historique » de la question des « quatre causes » dans la *Métaphysique* (A 3-7), que ferme cette constatation : ὅτι μὲν οὖν ὁρθῶς διώρισταί περὶ τῶν αἰτίων καὶ πόσα καὶ ποῖα, μαρτυρεῖν εὐκτασιν ἡμῖν καὶ οὗτοι πάντες, οὐ δυνάμενοι θιγεῖν ἄλλης αἰτίας, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ζητητέα ¹. L'histoire du problème de la cause, avant et après Aristote, dépasserait les cadres de cette étude et nous nous bornerons, étant donnée la façon dont nous voulons poser le problème, à ces quelques remarques : La question du *principium rationis sufficientis* est la forme où Leibnitz nous rendit familier le problème de la cause. Une monographie du « principe de causalité » fut donnée la première fois par Chr. A. Crusius dans sa *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis* (1743) ², en dernier lieu par Schopenhauer dans sa thèse *Ueber die dreifache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813) ³. Mais si le problème de la cause est intimement lié aux questions centrales de la métaphysique, il sera vivant là aussi où il n'est pourtant pas traité expressément sous les formes connues. Ainsi Kant ne semble porter au « principe de causalité » qu'un intérêt médiocre, quoiqu'il l'étudie aussi bien au début ⁴ qu'à la fin ⁵ de sa carrière philosophique, et pourtant il est au cœur de la *Critique de la Raison pure* ⁶. Et non moins essentielles pour ce même problème sont, de Schelling, les *Philosophische Untersu-*

1. *Op. cit.*, A 7, 9886^b, 16 sqq.

2. *Opuscula theologico-philosophica antea seorsum edita nunc secundis curis revisa et copiose aucta*, Lipsiæ, 1750, p. 152 sqq.

3. 2^e éd., 1847 ; 3^e éd. publiée par Jul. Frauenstaedt, 1864.

4. *Principiorum primorum cognitionis metaphysicæ nova dilucidatio*, 1755.

5. *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790).

6. Voir plus bas.

chungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809) ¹.

Cette seule référence à Kant et Schelling fait déjà douter si le problème de la cause se confond avec celui du « principe de causalité », et s'il se pose même avec lui. Si non, le problème de la cause doit être éveillé, ce qui n'empêche point qu'une étude du « principe de causalité » n'en donne l'occasion et ne guide les premiers pas. Mais poser le problème signifie ici établir et fixer les *cadres* où doit être traité de la nature de la cause, sans prétendre nous la révéler immédiatement : ces cadres, la *Transcendance* nous les donnera. Ce qui veut dire aussi qu'elle-même précisément prendra grâce au problème de la cause une valeur plus primordiale et plus compréhensive. Remarquons encore que tout éclaircissement de nature doit, en tant qu'*effort philosophique*, c'est-à-dire essentiellement *fini*, témoigner nécessairement de l'élément *dénaturé* que la connaissance *humaine* met dans toute *nature*. D'où le plan de cette étude : I. *Le problème de la cause* ; II. *La transcendance, cadre où se développe la question de la nature de la cause* ; III. *La nature de la cause*.

I. LE PROBLÈME DE LA CAUSE.

Le « principe de causalité » semble, comme « principe suprême », écarter dès l'abord tout *problème* de la cause. Mais le « principe de causalité », en tant que principe suprême, nous dévoile-t-il la nature de la cause ? S'exprime-t-il même *sur* la cause en tant que cause ? Sa forme courante et abrégée est *nihil est sine ratione*, il n'y a rien sans cause, transposée au positif, *omne ens habet rationem*, tout être a une cause. Le jugement s'exprime *sur l'existant*, et cela en considération de quelque chose qui serait une « cause ». Mais ce qui constitue la nature de la cause n'est point défini *dans* ce principe. C'est *pour* ce principe, comme une « représentation » qui va de soi. Ce principe « suprême » de causalité fait d'ailleurs encore usage, *sans l'avoir définie*, de la nature de la cause ; car le caractère spécifiquement principiel de ce jugement (« *Grund* »-satz), le principiel de ce *principium grande* (Leibnitz) ne peut être saisi, au fond, qu'en parlant de la nature de la cause (*Grund*).

1. *Œuvres*, I, vol. VII, p. 333 à 416.

Ainsi le « principe de causalité », aussi bien dans la forme où il est posé que dans le contenu qu'il pose, doit être mis en question, si toutefois la nature de la cause peut et doit passer de vague « représentation » au rang de problème.

Si le principe de causalité ne peut nous donner sur la cause en elle-même aucun éclaircissement, nous pouvons toutefois en partir pour définir le problème de la cause. Certes ce principe, indépendamment des incertitudes indiquées, est interprété et jugé très différemment. Il suffira pour notre étude de le reprendre sous la forme et dans le rôle que Leibnitz lui a pour la première fois donnés expressément. Il est vrai que là précisément, on se demande si le *principium rationis* a, pour Leibnitz, une valeur « logique » ou une valeur « métaphysique » ou bien encore l'une et l'autre. Mais tant que nous reconnaissons ne savoir rien de certain sur l'idée de « logique » ni sur celle de « métaphysique », moins encore sur leur « rapport », les disputes dans l'interprétation historique de Leibnitz restent sans guide assuré et, par là, au point de vue philosophique, stériles. Elles ne compromettent en rien la valeur des citations de Leibnitz sur le *principium rationis* que je voudrais donner. Il suffira d'une page essentielle empruntée au Traité des *Primae veritates*¹ :

Semper igitur prædicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti ; et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio prædicati in subjecto est expressa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est.

Hoc autem verum est in omni veritate affirmativa universali aut singulari, necessaria aut contingente, et in denominatione tam intrinseca quam extrinseca. Et latet hic arcanum mirabile a quo natura contingentiae seu essentielle discrimen veritatum necessarium et contin-

1. Cf. *Opusculs et fragments inédits de LEIBNIZ*, éd. L. Couturat, 1903, p. 518 sqq. — Cf. aussi *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. X (1902), p. 2 sqq. — Couturat donne à ce Traité une importance particulière, et y trouve une preuve cruciale de sa thèse que la métaphysique de Leibnitz repose tout entière sur la logique. Nous ne voulons acquiescer, en fondant l'étude qui va suivre sur ce Traité, ni à l'interprétation que C. en donne, ni à sa conception de l'œuvre de Leibnitz en général, ni à sa conception de la logique. Ce traité témoigne au contraire nettement contre une origine logique du *principium rationis*, contre la question même de savoir qui, de la logique ou de la métaphysique, a, chez Leibnitz, la précellence. C'est Leibnitz précisément qui ébranla la possibilité d'une pareille question, effort repris, sans grande portée d'ailleurs, par Kant.

gentium continetur, et difficultas de fatali rerum etiam liberarum necessitate tollitur.

Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momenti. Statim enim hinc nascitur axioma receptum NIHIL ESSE SINE RATIONE, seu NULLUM EFFECTUM ABSQUE CAUSA. Alioqui veritas daretur, quæ non potest probari a priori, seu quæ non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quæ semper vel expresse vel implicite identica est.

Passage caractéristique de sa manière, où Leibnitz nous donne en même temps que la définition des « vérités premières », une détermination de ce qu'est premièrement et seulement la vérité, et cela pour nous faire voir le *principium rationis* « naître » de la *natura veritatis*.

Et précisément dans cet effort, il tient pour nécessaire de rappeler que l'apparente évidence de concepts tels que « vérité », « identité », empêche un éclaircissement qui puisse exposer l'origine du *principium rationis* et des autres axiomes. Notre intention d'ailleurs n'est pas d'étudier la dérivation du *principium rationis*, mais bien d'exposer le problème de la cause. En quoi alors le passage cité peut-il nous servir de guide ?

Le *principium rationis* est ; sinon il y aurait de l'existant qui dût être sans cause. Ce qui signifie pour Leibnitz qu'il y aurait une vérité qui ne se résoudrait pas en identités, des vérités qui iraient à l'encontre de la « nature » de la vérité même. Comme cela est impossible et que la vérité est, il faut bien aussi que le *principium rationis* soit, puisqu'il naît de la nature de la vérité. Or la nature de la vérité est dans la connexio (συμπλοκή) du sujet et du prédicat. Leibnitz conçoit donc, dès l'abord et en se fondant expressément — mais à tort — sur Aristote, la vérité comme vérité de jugement. Il définit le *nexus* comme un « inesse » du P dans le S mais l'« inesse » comme un « idem esse ». Identité comme nature de la vérité de jugement ne veut pas dire ici, évidemment, vide similitude de quelque chose avec soi-même, mais unité au sens d'une union primitive d'éléments appartenant les uns aux autres. Par là, vérité signifie concordance, qui n'est elle-même qu'un accord sur ce qui, dans l'identité, se révèle comme uni. Les vérités (jugements vrais) se réfèrent, de par leur nature, à quelque chose sur le fondement (*Grund*) de quoi elles peuvent être des concordances. La synthèse discursive établit toujours

chaque vérité sur le fondement de..., c'est-à-dire « se fonde ». La *vérité* implique ainsi une relation primordiale à quelque chose qui serait un « *fondement* » (fond causal). Mais alors le problème de la vérité nous conduit nécessairement à proximité du problème de la cause. Plus donc nous saisissons dans sa profondeur la nature de la vérité, plus devra s'imposer le problème de la cause.

Pouvons-nous toutefois, dépassant ce caractère de jugement, approfondir encore cette définition de la nature de la vérité ? Oui, et nous y saisissons même que cette définition, quelles que soient les formes dans lesquelles on l'exprime, est nécessaire mais pourtant aussi dérivée¹. L'accord du *nexus* AVEC l'existant et, en conséquence, sa concordance ne nous rendent pas, par *eux-mêmes*, l'existant accessible. Celui-ci doit bien plutôt se révéler au contraire déjà comme le « sur quoi » possible d'une définition prédicative, *avant et pour* cette prédication. La prédication, pour être possible, doit pouvoir s'établir dans une révélation, qui n'ait *point* de caractère *prédictatif*. La vérité de jugement a ses racines dans une vérité *plus primitive* (non-dissimulation,) dans la révélation antéprédicative de l'existant et que nous appellerons *vérité ontique*. Selon les espèces et les régions de l'existant, se modifie le caractère que prennent sa révélation possible et les formes correspondances de la détermination explicative. C'est ainsi qu'il y a une différence entre la vérité d'un donné (d'une chose matérielle, par ex.) définie comme « *découverte* » et la vérité de cet être que nous sommes, le *don de soi-même* propre à l'être humain². Mais quelque variées que soient les différences entre ces deux sortes de vérités ontiques, on peut affirmer de toute révélation antéprédicative que l'acte de révélation n'a jamais *primitivement* le caractère d'une simple représentation (intuition), pas même dans la contemplation « esthétique ». On est facilement tenté de voir dans la vérité antéprédicative une intuition parce qu'on définit dès l'abord la vérité ontique, prise pour la vérité proprement dite, comme vérité de jugement, c'est-à-dire comme « *liaison de représentations* ». L'acte plus simple que *celui-là* est alors une représentation sans lien, pure ; et sa fonction propre est l'*objectivation* de l'existant qui doit naturellement être déjà révélé. Mais

l'acte même de la révélation ontique s'accomplit dans l'état cénesthésique de l'homme placé au cœur¹ de l'existant et dans les comportements impulsifs et volitifs, fondés dans cet état, à l'égard de l'existant. Mais ceux-ci mêmes, qu'ils soient antéprédicatifs ou qu'ils s'expliquent prédicativement, ne sauraient nous rendre l'existant accessible en lui-même, si leur révélation n'était toujours guidée et éclairée par une intelligence de l'être (structure de l'être : nature et formes) de l'existant. Ce dévoilement de l'être est la première condition d'une révélation de l'existant. Ce dévoilement, en tant que vérité sur l'être, est la *vérité ontologique*. Certes, les termes « ontologie » et « ontologique » sont ambigus, au point même de voiler le véritable problème d'une ontologie. *Λόγος* de l'ὄν veut dire : la citation (*λέγειν*) de l'existant en tant qu'existant ; mais aussi *ce à propos de quoi* l'existant est cité (*λεγόμενον*). Mais citer une chose *en tant que* telle ou telle ne signifie pas encore nécessairement : *concevoir dans sa nature* la chose citée. L'*intelligence* de l'être, qui précède, éclaire et guide tout comportement envers l'existant (*λόγος*, au sens très large du mot) n'est ni une compréhension de l'être en tant que tel, ni, moins encore, une conception de ce qu'on aurait ainsi compris (*λόγος*, au sens le plus étroit de « concept ontologique »). Nous appellerons donc l'intelligence de l'être non encore arrivée au concept, préontologique, ou encore ontologique au sens plus large du mot. Une conception de l'être suppose que l'intelligence de l'être s'est déjà élaborée et que s'est proposé expressément comme sujet et comme problème cet être saisi dans l'acte d'intelligence, projeté et en quelque sorte dévoilé. Entre l'intelligence préontologique de l'être et la problématique expresse de la conception de l'être, il y a maints degrés, parmi quoi est caractéristique, par ex., le projet de la structure de l'être de l'existant, où est repéré en même temps un certain champ (Nature, Histoire) comme domaine d'une objectivation possible par la connaissance scientifique. La détermination anticipée de l'être (nature et formes) de la nature en général se fixe dans les concepts « fondamentaux » de la science correspondante. Ils définissent, par ex. espace, lieu, temps, mouvement, masse, force, vitesse, sans que pourtant la nature du temps, du mouvement, etc. soit posée comme problème.

1. Cf. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, I, 1927 (§ 44, p. 212-230 ; sur le jugement, § 33, p. 154 sqq.).

2. *Op. cit.*, § 60, p. 295 sqq.

1. Sur la « cénesthésie », cf. *op. cit.*, § 29, p. 134 sqq.

L'intelligence de l'existant donné est ici conceptualisée, mais la détermination conceptuelle de temps, de lieu, etc., les définitions, ne sont réglées, selon leur point de départ et leur portée, que par la question fondamentale qui, dans la science correspondante, s'adresse à l'existant. Les concepts fondamentaux de la science actuelle ne contiennent pas les « véritables » concepts ontologiques de l'être de l'existant considéré ; ceux-ci ne peuvent non plus nous être donnés par un élargissement adéquat de ceux-là. Il faut au contraire acquérir les concepts ontologiques originels *avant* toute définition de concepts fondamentaux opérée par la science ; et ce sera seulement en partant d'eux qu'on pourra apprécier dans quelles limites, tracées chaque fois d'un certain point de vue, les concepts fondamentaux des sciences atteignent l'être saisissable dans les concepts purement ontologiques. Le « fait » des sciences, le contenu réel d'intelligence de l'être, qu'elles impliquent nécessairement comme tout comportement envers l'existant, n'est ni une instance fondant l'a priori, ni la source d'où s'en tire la connaissance, mais une assignation qui peut diriger notre attention vers la structure primordiale de l'être de l'histoire ou de la nature par ex., assignation qui, elle-même, doit rester soumise à une constante critique et qui déjà a pris ses directives dans la problématique fondamentale de toute enquête sur l'être de l'existant.

Les degrés et les formes possibles de la vérité ontologique, au plus large sens du mot, décèlent en même temps la richesse de vérité primordiale qui fonde toute vérité ontique¹. Mais le dévoilement de l'être est toujours vérité de l'être d'un existant, que celui-ci soit réellement ou non. D'autre part, il y a toujours dans le dévoilement d'un existant un dévoilement de son être. Vérité ontique et vérité ontologique se rapportent l'une et l'autre de façon différente à un

1. On emploie trop souvent aujourd'hui les termes d'« ontologie » et d'« ontologique » dans un sens tout extérieur et dépourvu de toute problématique. On entend à tort par ontologie, comme question de l'être de l'existant, une « attitude réaliste » (naïve ou critique), par opposition à « l'idéalisme ». La problématique ontologique a si peu de chose en commun avec le « réalisme » que Kant, précisément dans et avec sa position *transcendantale*, a pu accomplir le premier pas décisif depuis Platon et Aristote vers le fondement exprès de l'ontologie. Défendre la « réalité du monde extérieur » n'est pas encore aller dans le sens d'une ontologie. « Ontologique » — dans la philosophie courante — désigne, par une déplorable confusion, ce que l'on devrait appeler ontique, c'est-à-dire une attitude qui prend l'existant tel qu'il est ; sans poser le problème de l'être, ni, moins encore, le fondement de la possibilité d'une ontologie.

existant dans son être et à l'être d'un existant. Elles sont intimement liées dans la mesure où elles se rapportent à la *différence entre l'être et l'existant* (différence ontologique). La nature de la vérité, nécessairement dédoublée ainsi en vérité ontique et vérité ontologique, n'est possible que dans l'éclosion de cette différence. Si donc ce qui caractérise l'être humain est, à l'égard de l'existant, cette attitude d'intelligence de l'être, il faut bien que la possibilité de distinction, où se réalise la différence ontologique, ait les racines de sa possibilité propre au fond de la nature de l'être humain. Anticipant un peu, nous appellerons ce fondement de la différence ontologique la *Transcendance* de l'être humain.

Si nous définissons tout *comportement envers* l'existant comme intentionnel, l'*intentionnalité* n'est alors possible qu'en se fondant sur la *transcendance*, mais sans lui être identique, sans en être, moins encore, la possibilité¹.

Nous ne nous étions proposé jusqu'ici que de montrer, à pas rapides mais essentiels, qu'il faut chercher la nature de la vérité plus profondément que n'y incite la définition traditionnelle qu'on en donne comme faculté de jugement. Mais si la nature de la cause est intimement reliée à la nature de la vérité, le problème de la cause ne sera à demeure que là où la nature de la vérité tire sa possibilité interne, dans la nature de la transcendance. Ainsi, le problème de la nature de la cause devient *problème de la transcendance*.

Si cet entrelacement de vérité, cause et transcendance est primitivement un, on verra se révéler partout l'enchaînement des problèmes correspondants où l'on s'empare avec quelque décision de la question de la « cause » (et ne serait-ce que sous la forme d'une discussion expresse du principe de causalité).

Le passage tiré de Leibnitz trahit déjà la parenté entre le problème de la « cause » et le problème de l'être. *Verum esse* dit *inesse qua idem esse*. Mais *verum esse* — être vrai — signifie pour Leibnitz, en même temps, être « en vérité », *esse*, tout simplement. L'idée d'être est interprétée alors comme *inesse qua idem esse*. Ce qui fait d'un *ens* un *ens*, c'est l'« identité », l'unité bien comprise qui, dans sa simplicité unit originellement et, en même temps, dans cette union, désunit. Cette union qui désunit dans un acte primitif d'anticipation, et qui constitue la nature de l'existant comme tel, c'est

1. Cf. *op. cit.*, § 69 c., p. 364 sqq. et p. 363 rem.

la nature de la « subjectivité », au sens monadologique, du *subjectum* (la substantialité de la substance). La dérivation leibnitzienne du *principium rationis*, tiré de la nature de la vérité de jugement, exprime ainsi qu'elle se fonde sur une idée bien définie de l'être, dont la seule clarté rend possible cette « déduction ». Plus clairement encore se montre le rapport entre « cause » et « être » dans la métaphysique de Kant. Dans ses ouvrages « critiques », certes, on voudrait généralement ne point voir une discussion expresse du « principe de causalité » ; à moins qu'on admette que la *deuxième analogie* comble cette lacune presque inconcevable. Mais Kant a bien traité du principe de causalité et à un endroit caractéristique de sa *Critique de la Raison Pure*, sous le titre du « principe premier de tous les jugements synthétiques ». Ce principe énonce *ce qui* (dans le cercle et sur le plan de la question ontologique posée par Kant) appartient à l'être de l'existant, dans la mesure où il nous est accessible dans l'expérience. Il donne une définition réelle de la vérité transcendantale, c'est à dire qu'il définit sa possibilité interne par l'unité du Temps, de l'Imagination et du « je pense »¹. La remarque de Kant, que le principe leibnitzien de raison suffisante « montre d'un geste à retenir des recherches qui seraient encore à ébaucher en métaphysique »², vaut à son tour pour son principe premier de toute connaissance synthétique, dans la mesure où s'y cache le problème du rapport fondamental entre être, vérité et cause. Il en dériverait une question sur le rapport originel entre la logique transcendantale et la logique formelle, le droit même de résoudre la question.

Ce court exposé de la façon dont Leibnitz fait dériver le principe de causalité de la nature de la vérité, se proposait de montrer le rapport qui lie le problème de la cause à la question d'une possibilité interne de la vérité ontologique, c'est-à-dire en fin de compte, à la question *plus originelle* encore et, par là, plus compréhensive, de la nature de la transcendance. Ainsi la transcendance est le domaine où l'on doit pouvoir saisir le problème de la cause ; domaine dont nous allons maintenant esquisser les traits essentiels.

1. Cf. M. HEIDEGGER : *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929.

2. Cf. KANT, *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, 1790. *Schlussbetrachtung über die drei vornehmlichen Eigentümlichkeiten der Metaphysik des Herrn von Leibnitz*. — Cf. aussi la *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, 1^{re} partie.

II. LA TRANSCENDANCE, DOMAINE OU SE DÉVELOPPE LA QUESTION DE LA NATURE DE LA CAUSE.

Une remarque préalable doit préparer l'emploi du mot « transcendance » et la détermination du phénomène qu'il désigne. Transcendance signifie dépassement. Est transcendant (transcende) ce qui accomplit le dépassement, demeure dans le dépassement : phénomène qui est propre à un existant. Formellement on peut saisir le dépassement comme un « rapport » s'établissant « de » quelque chose « à » quelque chose. Appartient alors au dépassement *ce vers quoi* il s'opère, et qu'on appelle généralement à tort le « transcendant ». Enfin, dans ce dépassement quelque chose est chaque fois dépassé. Ces moments sont empruntés à un phénomène « spatial », premier sens de l'expression.

La transcendance, dans ce sens, que nous avons à éclairer et à démontrer, désigne un phénomène propre à l'existence humaine, et non en tant que comportement possible entre plusieurs autres et s'accomplissant parfois et parfois non, mais en tant que structure fondamentale de cet existant et précédant tout comportement. Certes, l'être humain, existant « spatialement », a, parmi certaines possibilités, celle aussi d'un « dépassement » spatial d'une barrière ou d'un gouffre qui lui sont opposés dans l'espace. La transcendance est pourtant le dépassement qui rend possible l'existence même en même temps qu'un « dépassement de soi » dans l'espace.

Si nous choisissons pour désigner l'existant que nous sommes nous-même et appelons « l'être humain », le titre de « sujet », nous aurons la loi : la transcendance définit la nature du sujet, est la structure fondamentale de la subjectivité. Le sujet n'existe pas au préalable comme sujet, pour ensuite, *au cas où* des objets se présenteraient à lui, opérer une transcendance ; mais, être sujet veut dire être existant dans la transcendance et comme transcendance. On ne peut jamais discuter le problème de la transcendance en cherchant à établir si la transcendance peut revenir au sujet ou non ; comprendre la transcendance, c'est décider déjà si nous concevons de quelque façon la « subjectivité » ou n'apportons en quelque sorte qu'un sujet embryonnaire.

Certes, caractériser la transcendance comme la structure fondamentale de la « subjectivité » ne nous fait pas encore pénétrer bien profondément dans cette structure de l'être humain. Au contraire, l'apport exprès (ou le plus souvent tacite) de cette idée de sujet écarté, on ne définira plus la transcendance comme un « rapport de sujet à objet ». Mais alors l'homme transcendant (expression tautologique) ne dépasse ni une « barrière » se dressant devant le sujet et qui le contraignait d'abord à l'immanence, ni un « gouffre » qui le sépare de l'objet. Et les objets (l'existant objectivé) ne sont point non plus *ce vers quoi* le dépassement s'opère. *Ce qui* est dépassé, c'est seulement l'existant même, et cet existant qui peut être dévoilé à l'être humain, *en même temps et précisément aussi* l'existant tel qu'il existe « soi même ».

Dans le dépassement, l'être humain atteint primitivement cet existant qu'il est *lui-même*, s'atteint *en tant que* « soi-même ». La transcendance constitue la « soimêmeité » ; mais non seulement celle-ci : la transcendance se rapporte du même coup à un existant qui n'est point l'être humain « lui-même » ; plus exactement : c'est dans la transcendance et grâce à elle seulement que l'on peut distinguer et décider, dans l'existant ce qui, et comment, est un « soi-même » — et ce qui ne l'est point. Mais dans la mesure où l'être humain existe comme soi-même (et dans cette mesure seulement), il peut « se » poser devant l'existant, celui-ci ayant dû être dépassé auparavant. Bien que se trouvant au sein de l'existant et entouré par lui, l'homme a toujours dépassé la nature.

Mais l'existant dépassé dans un être humain ne s'est point rassemblé au hasard ; l'existant, quelles que soient la nature et les formes de ses éléments, est dépassé dès l'abord en totalité, totalité qui peut ne pas être reconnue comme telle, quoique (pour des raisons que nous n'avons pas à exposer ici) elle soit toujours interprétée en partant de l'existant, le plus souvent d'un domaine qui s'en détache, et que par là elle soit au moins connue.

Le dépassement s'opère en totalité et non point parfois seulement, ou parfois non, non pas non plus simplement comme une compréhension théorique d'objets. Non, le fait de l'être humain pose la transcendance.

Mais si ce n'est pas l'existant *vers quoi* a lieu le dépassement, comment définir ce « vers quoi », comment même le chercher ?

Nous appelons ce *vers quoi* l'homme comme tel opère une transcendance, le monde, et définissons maintenant la transcendance comme « être-dans-le-monde ». C'est le monde qui contribue à constituer la structure de la transcendance ; lui appartenant, l'idée de monde est dite transcendantale. Ce terme désigne tout ce qui, essentiellement, appartient à la transcendance et lui doit sa possibilité interne. Et c'est alors seulement qu'on appellera l'éclaircissement et l'exposé de la transcendance discussion « transcendantale ». Quant au sens du mot transcendantal, il ne faut pas, certes, l'emprunter à une philosophie à laquelle on donne le transcendantal comme « point de vue », même « épistémologique ». Ce qui n'empêche pas de remarquer que Kant, précisément, a reconnu le transcendantal comme problème de la possibilité interne de l'ontologie, quoique pour lui, le transcendantal garde encore un sens essentiellement « critique ». Le transcendantal est, pour Kant, ce qui rend possible cette connaissance qui ne « survole » pas à tort l'expérience, c'est-à-dire qui n'est pas transcendante, mais est expérience même. Le transcendantal donne ainsi la définition, restrictive certes, mais par là même positive, de la connaissance non transcendante, c'est-à-dire de la connaissance ontique possible à l'homme en tant que tel. Mais saisir de façon plus radicale et plus générale la nature de la transcendance, c'est nécessairement aussi élaborer plus profondément l'idée d'ontologie et, en même temps, de métaphysique.

Cette expression d'« être-dans-le-monde » caractérisant la transcendance désigne un « état », que l'on considère comme assez clair. Ce qu'on entend par là dépend pourtant du sens donné à l'idée de monde : sens préphilosophique, vulgaire, ou sens transcendantal. Ce qui sera mis en lumière par une discussion du double sens de l'expression « être-dans-le-monde ».

Nous disions que la transcendance conçue comme « être-dans-le-monde » est le propre de l'homme. Mais c'est bien, finalement, ce qu'on peut dire de plus trivial et de plus vide que de dire : l'homme se présente aussi parmi les autres existants et, par là, peut être saisi comme tel. Transcendance signifie alors : appartenance au reste des choses présentes, à l'existant se multipliant à l'infini. Le monde est aussi le titre qui s'applique à tout ce qui est, la Totalité, conçue comme l'unité se bornant à définir le « Tout » comme synthèse. Si c'est sur cette idée de monde que se fonde l'expression

d'être-dans-le-monde, il faudra certes accorder la transcendance à tout existant, en tant qu'il est présent. Ce qui est présent, ce qui se présente entre autres « est dans le monde ». Si « transcendant » ne signifie que « appartenant au reste de l'existant », il est évidemment impossible de voir dans la transcendance la structure fondamentale qui caractérise l'homme. Le jugement « à la nature de l'homme appartient l'être-dans-le-monde », est même alors évidemment faux. Car ce n'est point une nécessité qu'un être comme l'homme existe réellement. Il peut aussi ne pas être.

Mais si, d'autre part, on accorde avec raison, et exclusivement, à l'être humain qu'être-dans-le-monde est sa structure essentielle, cette expression ne peut avoir le sens précité. Monde signifie alors autre chose que la totalité de l'existant justement présent.

Faire de l'être-dans-le-monde la structure fondamentale de l'être humain, c'est porter un jugement sur sa nature (sa possibilité interne la plus particulière en tant qu'être humain). On ne peut alors prendre pour instance la condition qu'un être, et tel être existe réellement ou non. Parler de l'être dans le monde n'est pas établir la présence réelle d'un être humain, ce n'est pas un jugement ontique. L'être dans le monde exprime un état essentiel qui détermine l'être humain et porte par là le caractère d'une thèse ontologique. On dira alors : l'homme n'est pas être-dans-le-monde parce que, et seulement parce qu'il existe réellement, mais au contraire qu'il peut être comme existant, c'est à dire comme homme, seulement parce qu'il a sa structure fondamentale dans l'être-dans-le-monde.

Le jugement : l'être humain réel est dans un monde (se présente parmi d'autres existants) est une tautologie, dépourvue de sens. Dire qu'il est de la nature de l'homme d'être dans le monde (de se présenter aussi nécessairement « à côté » d'autres existants) est faux. La thèse : à la nature de l'être humain comme tel appartient l'être-dans-le-monde, enveloppe le problème de la transcendance.

La thèse est primitive et simple. Il n'en résulte pas la simplicité de son dévoilement, quoique l'être-dans-le-monde ne puisse être porté que dans un projet plus ou moins clair à l'intelligence préparatrice et qu'il faut amener (certes toujours relativement) à un concept.

Mais cette définition de la transcendance comme être-dans-le-monde n'est encore que défensive. La transcendance comporte le

monde comme ce vers quoi le dépassement s'opère. Le problème positif de savoir ce qu'il faut entendre par « monde », de savoir comment définir le « rapport » de l'être humain au monde, c'est-à-dire, comment comprendre l'être-dans-le-monde comme structure originellement une de l'être humain, ce problème ne sera traité ici que dans le sens et dans les limites que nous impose le problème central de la cause. A cette fin, et pour éclairer aussi la transcendance, nous allons essayer d'interpréter le phénomène du monde.

Pour fixer les idées sur ce phénomène du monde, caractérisons d'abord à grands traits les significations essentielles qui s'imposent dans l'histoire de l'idée de monde. Pour ces concepts élémentaires, la signification vulgaire n'est presque jamais la signification primitive et essentielle qui, elle, est toujours recouverte et ne s'exprime que difficilement, et rarement.

Dans les débuts décisifs de la philosophie antique apparaît déjà un trait essentiel¹. Κόσμος ne désigne point tel ou tel existant qui se pose et s'impose, mais signifie l'« état », le « comment » de l'existant, et de l'existant en totalité. Κόσμος οὗτος ne désigne plus alors telle région de l'existant par opposition à telle autre, mais ce monde de l'existant opposé à un autre monde du même existant, l'έόν même κατὰ κόσμον². Le monde, en tant que ce « comment en totalité » est déjà à la base de tout parcellement de l'existant ; parcellement qui ne détruit pas le monde, mais au contraire a toujours besoin de lui. Ce qui est ἐν τῷ ἐν κόσμῳ³ n'a pas formé celui-ci par un rassemblement, mais est complètement et dès l'abord déterminé par le monde. Héraclite⁴ souligne un autre caractère essentiel du κόσμος : ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐγγρηγόροσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοσμομένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι. Ceux qui veillent ont un seul monde et par là le même monde ; tout dormeur au contraire se tourne vers son propre monde. Le monde est mis ici en relation avec des formes fondamentales, où l'être humain existe en fait. Dans la veille, l'existant s'exprime dans un comment absolument uniforme, moyen, ouvert à tous. Dans le sommeil, le monde de l'existant est absolument particulier à l'être présent.

1. Cf. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, 1916, p. 174 sqq. et p. 216 note.

2. Cf. DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker* : Mélisse, fragm. 7; Parménide, fragm. 2.

3. *Op. cit.* Anaxagore, fragm. 8.

4. *Op. cit.* Héraclite, fragm. 89.

Ces courtes références font apercevoir déjà plusieurs choses :
1° Monde désigne plutôt *un comment de l'être* de l'existant que celui-ci même.

2° Et ce comment définit l'existant *en totalité*. C'est au fond la possibilité de tout comment, comme limite et mesure.

3° Ce comment en totalité est a priori lui-même et *relatif* à l'être humain. Le monde appartient ainsi à l'être humain, bien qu'il embrasse en totalité tout l'existant et l'être humain en même temps.

Autant il est sûr que cette idée de κόσμος, certes encore peu précisée, encore à son aurore, se laisse presser dans les significations que nous avons dites, autant il est indiscutable que ce mot ne désigne le plus souvent que l'existant saisi dans ce comment.

Mais ce n'est point par hasard qu'en relation avec la nouvelle conception ontique de l'existence qui éclôt dans le christianisme, le rapport entre κόσμος et être humain et, en même temps, l'idée de monde, se soient précisés et éclaircis. Le rapport est saisi de façon si primitive que κόσμος dès lors est employé nettement comme titre d'une certaine forme fondamentale de l'existence humaine. Κόσμος οὗτος chez S. Paul (I. Cor. et Gal.) ne signifie plus seulement, et non plus primitivement, l'état du « cosmique », mais l'état et la situation de *l'homme*, la façon dont il prend position *envers* le cosmos, dont il apprécie les biens. Κόσμος, c'est l'humanité dans le comment d'une pensée détournée de Dieu (ἡ στροφή τοῦ κόσμου). Κόσμος οὗτος désigne l'être humain dans une certaine existence « historique », opposée à une autre déjà imminente (Αἰὼν ὁ μέλλων).

Très souvent (avant tout en comparaison avec les *Synoptiques*) et dans un sens essentiel pour la doctrine, l'*Évangile selon S. Jean*¹ se sert de l'idée de κόσμος. Monde désigne la force fondamentale de l'homme éloignée de Dieu, le *caractère d'humanité*. Monde est alors un titre global se rapportant à l'ensemble des hommes, sans distinction entre sages et fous, justes et pécheurs, juifs et païens. La signification centrale de cette idée tout anthropologique de monde s'exprime dans le fait qu'elle s'oppose à l'idée de Jésus, Fils

1. A propos des citations empruntées à l'*Évangile selon S. Jean* cf. l'étude de W. BAUER, *Das Johannesevangelium* (Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament, 6), 2^e éd. complètement refondue, 1925, p. 18. — Pour l'interprétation théologique, voir le remarquable exposé de A. SCHLATTER, *Die Theologie des Neuen Testaments*, II, 1910, p. 114 sqq.

de Dieu, elle même conçue comme Vie (ζωή), Vérité (ἀλήθεια), Lumière (φῶς).

Ce sens de κόσμος qui commence à se fixer dans le Nouveau Testament s'exprime nettement par ex. chez S. Augustin et S. Thomas d'Aquin. *Mundus* veut dire chez S. Augustin, d'une part l'ensemble de la création, mais aussi souvent *mundi habitatores*. Ce terme a encore le sens spécifiquement existentiel de *dilectores mundi, impii, carnales*. *Mundus non dicuntur justī, quia licet carni in eo habitent, corde cum Deo sunt*¹. S. Augustin tient sans doute cette idée du monde, qui influencera par la suite la pensée occidentale, de S. Paul autant que de l'*Évangile selon S. Jean*. Le passage suivant tiré du *Tractatus in Joannis Evangelium* en donne une preuve. S. Augustin, reprenant les mots de S. Jean (Prologue) 1, 10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω, montre dans le double emploi de *mundus* : « *mundus per ipsum factus est* » et « *mundus eum non cognovit* », un double sens donné au mot. D'une part, *ens creatum* ; de l'autre : *habitare corde in mundo, amare mundum*, ce qui se confond avec *non cognoscere Deum*. Voici le passage dans son contexte :

*Quid est, MUNDUS FACTUS EST PER IPSUM ? Caelum, terra, mare et omnia quae in eis sunt, mundus dicitur. Iterum alia significatione, dilectores mundi mundus dicitur. MUNDUS PER IPSUM FACTUS EST, ET MUNDUS EUM NON COGNOVIT. Non enim caeli non cognoverunt Creatorem suum, aut angeli non cognoverunt Creatorem suum, aut non cognoverunt Creatorem suum sidera, quem confitentur daemonia ? Omnia undique testimonia perhibuerunt. Sed qui non cognoverunt ? Qui amando mundum dicti sunt mundus. Amando enim habitamus corde : amando autem, hoc appellari meruerunt quod ille, ubi habitant. Quomodo dicimus, mala est illa domus, non in illa quam dicimus malam, parietes accusamus, aut in illa, quam dicimus bonam, parietes laudamus, sed malam domum : habitantes malos, et bonam domum : habitantes bonos. Sic et mundum, qui habitant amando mundum. Qui sunt ? Qui diligunt mundum, ipsi enim corde habitant in mundo. Nam qui non diligunt mundum, carne versantur in mundo, sed corde inhabitant caelum*².

Monde signifie alors l'existant dans sa totalité, le comment décisif

1. S. AUGUSTIN, *Opera* (Migne), IV, 1842.

2. I. c. *Tract.* II, cap. 1, n. 11, tom. III, 1393.

selon lequel un être humain prend position envers l'existant. De même, S. Thomas d'Aquin use de *mundus* au sens d'*universum*, *universitas creaturarum*, mais encore dans celui de *saeculum* (pensée profane), *quod mundi nomine amatores mundi significantur*. *Mundanus* (*saecularis*) est l'antithèse de *spiritualis*¹.

Sans entrer dans l'idée de monde chez Leibnitz, citons la définition que donne la métaphysique de l'École. Pour Baumgarten² : *mundus* (*universum*, πᾶν) est *series* (*multitudo*, *totum*) *actualium finitorum*, *quæ non est pars alterius*. Monde est ici assimilé à l'ensemble de ce qui est, au sens de *ens creatum*. Ce qui veut dire que la conception de l'idée de monde dépend d'une intelligence de la nature et de la possibilité des preuves de l'existence de Dieu. Cela s'exprime très clairement chez Chr. A. Crusius qui définit ainsi le concept de monde : « Un monde, c'est un enchaînement réel de choses finies qui n'est point partie d'un autre auquel il appartenirait par un enchaînement réel³ ». Au monde, on oppose donc Dieu même. Mais on le distingue aussi d'une « créature particulière », de « plusieurs créatures existant en même temps » « qui ne sont aucunement reliées l'une à l'autre » ; on distingue enfin monde d'un ensemble de créatures « qui n'est qu'une partie d'un autre avec quoi il est en relation réelle⁴ ».

Quant aux qualités essentielles d'un tel monde, il les faut tirer de deux sources. Dans chaque monde doit se trouver d'abord « ce qui découle de la nature des choses » ; puis tout ce qui, « quand on a posé certaines créatures, peut être reconnu comme nécessaire en partant des qualités essentielles de Dieu »⁵. Aussi la « théorie du monde » est-elle, dans l'ensemble de la métaphysique, subordonnée à l'ontologie (théorie de la nature des choses et de leurs différences les plus générales) et à la « théologie naturelle théorique ». Monde est alors le titre s'appliquant à l'unité suprême qui relie la totalité de l'existant créé.

Si l'idée de monde joue de la sorte le rôle d'idée fondamentale de

1. Cf. par ex. S. TH., II², qu. CLXXXVIII, a 2, ad 3 : *dupliciter aliquis potest esse in sæculo : uno modo per præsentiam corporalem, alio modo per mentis affectum*.

2) *Metaphysica*, éd. II, 1743, 354, p. 87.

3. *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten*, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden, Leipzig, 1745, 350, p. 657.

4. *Op. cit.*, 349, p. 654 sqq.

5. *Op. cit.*, § 348, p. 653.

la métaphysique (de la cosmologie rationnelle comme discipline de la *metaphysica specialis*), et que d'autre part la *Critique de la Raison Pure* pose un fondement de la métaphysique en totalité¹, le problème de l'idée de monde doit y changer de forme dans la mesure où se modifie l'idée de métaphysique. Une remarque dans ce sens, nécessairement brève, s'impose donc ici, et d'autant plus qu'outre le sens « cosmologique », perçue encore dans l'anthropologie kantienne le sens existentiel (sans la coloration spécifiquement chrétienne) de « monde ».

Déjà dans la *Dissertation* de 1770, où une première définition du concept *mundus* reste encore sous l'influence de la métaphysique ontique traditionnelle², Kant aborde une difficulté contenue dans le concept de monde et qui prendra plus tard dans la *Critique de la Raison Pure* la précision et le développement d'un problème essentiel. Kant commence dans la *Dissertation* la discussion du concept de monde par une définition formelle de ce qu'on entend par « monde » : monde, comme « *terminus* » se rapporte essentiellement à « *synthesis* » : *In composito substantiali, quemadmodum Analysis non terminatur nisi parte quæ non est totum, h. e. SIMPLICI, ita synthesis non nisi toto quod non est pars, i. e. MUNDO*. Au paragraphe 2, il énonce les « moments » essentiels d'une définition du concept de monde : 1. *MATERIA* (*in sensu transcendentali*) H. E. *PARTES, quæ hic sumuntur esse SUBSTANTIÆ*. 2. *FORMA, quæ consistit in substantiarum COORDINATIONE, non subordinatione*. 3. *UNIVERSITAS, quæ est omnitudo compartium ABSOLUTA*. A propos de ce troisième moment, Kant remarque : *TOTALITAS hæc absoluta, quanquam conceptus quotidiani et facile obvii speciem præ se ferat, presertim cum negative enuntiatur, sicuti fit in definitione, tamen penitus perpensa crucem figere philosopho videtur*.

Cette « croix » pèse sur Kant une dizaine d'années ; dans la *Critique de la Raison Pure* en effet, cette « *universitas mundi* » se pose justement comme problème, et cela à plusieurs égards. Il s'agit d'établir : 1° *A quoi* se rapporte la totalité représentée sous le titre de « monde » ? *A quoi* peut-elle seulement se rapporter ? 2° *Qu'est-ce* qui est représenté dans l'idée de monde ? 3° Quel caractère porte cette

1. Cf. à ce sujet HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929.

2. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Sectio I. *De notione mundi generatim*, §§ 1, 2.

représentation d'une telle totalité, c'est-à-dire quelle est la structure conceptuelle du concept de monde comme tel ? Les réponses données par Kant à ces questions — qu'il n'a d'ailleurs pas posées aussi expressément — modifient complètement le problème du monde. Certes il subsiste dans le concept kantien de monde un rapport entre la totalité qui s'y trouve représentée et les choses existantes finies. Mais ce rapport, essentiel pour le contenu du concept de monde, au fini, prend un sens nouveau. Le fini des choses existantes n'est pas déterminé par une démonstration ontique de leur création par Dieu, mais est interprété en considération de ce que les choses sont dans la mesure où il sont objets possibles de la connaissance finie, c'est-à-dire d'une connaissance qui doit les laisser se donner comme déjà existantes. Cet existant dont la connaissance ne peut être que réceptive (intuition finie) prend chez Kant le nom d'« apparences », de « choses dans l'apparence ». Ce même existant, mais conçu comme « objet » possible d'une intuition absolue, c'est-à-dire créatrice, donne les « choses en soi ». La cohérence des apparences, c'est-à-dire la structure de l'être de l'existant accessible à la connaissance finie, est établie par les principes ontologiques, le système des connaissances synthétiques *a priori*. Le contenu représenté *a priori* dans ces principes « synthétiques », leur « réalité », au sens primitif et conservé par Kant de ce mot, sans expérience, intuitivement, en partant des objets, c'est-à-dire de ce qu'on saisit *a priori* nécessairement avec ceux-ci, de la forme pure du « Temps ». Leur réalité est objective, représentable à partir des objets. Pourtant l'unité des apparences, parce qu'elle dépend nécessairement d'un don en fait contingent, est toujours conditionnelle et principielle-ment incomplète. Si cette unité des diverses apparences est représentée comme complète, naît la représentation d'un ensemble dont nous ne pouvons jamais nous figurer le contenu. Cette représentation est « transcendante ». Mais dans la mesure où cette représentation d'une totalité est pourtant nécessaire *a priori*, elle a, bien que transcendante, une réalité transcendantale. Kant appelle « Idées » les représentations de ce caractère. « Elles contiennent une certaine perfection à laquelle n'atteint aucune connaissance empirique possible et la raison n'y voit qu'une unité systématique, dont elle cherche à rapprocher l'unité empirique possible, mais sans jamais

pouvoir l'atteindre ¹. » « Or j'entends par système l'unité des diverses connaissances sous une idée. Cette idée est le concept rationnel de la forme d'un tout ². » L'unité et la totalité représentées dans les idées, parce que « nous ne pouvons jamais nous les figurer ³ », ne peuvent jamais non plus se rapporter au sensible. Cette unité suprême ne touche donc que l'unité de synthèse de l'entendement. Mais ces Idées « ne sont pas imaginées arbitrairement, elles nous sont données par la nature même de la raison et elles se rapportent d'une manière nécessaire à tout l'usage de l'entendement ⁴ ». En tant qu'Idées pures de la raison, elles proviennent non de la réflexion de l'entendement, se référant sans cesse au donné, mais de l'activité pure de la raison en tant que conclusive. Aussi Kant appelle-t-il les Idées, en opposition aux concepts « réfléchis » de l'entendement, concepts « conclus ⁵ ». Mais dans cet acte de conclusion, la raison se propose de gagner l'inconditionné aux conditions. Les Idées en tant que concepts rationnels purs de la totalité sont donc des représentations de l'inconditionné : « Le concept rationnel transcendantal n'est donc que celui de la totalité des conditions d'un conditionné donné. Or comme l'inconditionné seul rend possible la totalité des conditions et que réciproquement la totalité des conditions est elle-même inconditionnée, un concept rationnel pur peut être défini en général le concept de l'inconditionné, en tant qu'il sert de principe à la synthèse du conditionné ⁶. »

Les Idées, en tant que représentations de la totalité inconditionnée d'un secteur de l'existant, sont des représentations nécessaires. Dans la mesure donc où est possible un triple rapport de la représentation à quelque chose : au sujet et à l'objet — et à ce dernier doublement : de façon finie (apparences) et de façon absolue (choses en soi) — se présentent trois classes d'idées où s'intègrent les trois disciplines de la *metaphysica specialis* traditionnelle. Le concept de monde est alors cette Idée, où est représentée *a priori* la totalité absolue des objets accessibles à la connaissance finie. Monde veut

1. Critique de la raison pure, A. 568, B 596.

2. Op. cit., A 832, B 860.

3. Op. cit., A 382, B 384.

4. Op. cit., A 327, B 384.

5. Op. cit., A 310, B 367 et A 333, B 390.

6. Op. cit., A 322, B 379. — Sur la place de l'« Idée », comme « espèce de représentation » dans « l'échelle » des représentations, cf. op. cit., A 320, B. 376.

alors dire : « ensemble de tous les phénomènes ¹ », ou « ensemble de tous les objets d'expérience possible ² ». « J'appelle toutes les idées transcendantales, en tant qu'elles concernent l'absolue totalité dans la synthèse des phénomènes, concepts cosmologiques ³. » Mais comme l'existant accessible à la connaissance finie peut être considéré ontologiquement du point de vue de son essence aussi bien que de son existence ou — suivant l'expression kantienne de cette différence selon laquelle Kant dispose les catégories et les principes de l'Analytique transcendantale — du point de vue « mathématique » et « dynamique ⁴ », on aura une division des concepts cosmologiques en mathématiques et dynamiques. Les concepts cosmologiques mathématiques sont les concepts cosmologiques « au sens plus étroit », par opposition aux concepts dynamiques que Kant appelle aussi « concepts transcendants de la nature ⁵ ». Cependant Kant tient pour très « habile » de donner à toutes ces idées le nom de concept cosmologique, « parce que l'on comprend sous le mot de monde l'ensemble de tous les phénomènes et que nos idées ne poursuivent l'inconditionné que parmi les phénomènes, en partie parce que, dans son sens transcendantal, ce mot signifie l'absolue totalité de l'ensemble des choses existantes et que nous avons uniquement en vue l'intégrité de la synthèse (bien qu'il ne s'agisse proprement que de la régression vers les conditions) ⁶ ».

Cette remarque n'exprime pas seulement l'accord entre le concept cosmologique chez Kant et celui de la méthaphysique traditionnelle, mais encore, aussi clairement, la transformation qui

1. *Op. cit.*, A 334, B 391.

2. *Was heisst : sich im Denken orientieren*, 1796. *Werke*, éd. Cassirer, IV, p. 355.

3. *Critique de la raison pure*, A 407, B 434.

4. « La synthèse des concepts purs de l'entendement dans leur application à l'expérience possible a un usage ou mathématique ou dynamique ; car elle se rapporte en partie simplement à l'intuition et en partie à l'existence d'un phénomène en général » (*Op. cit.*, A 160, B 199). — Sur la division correspondante des « principes » : « Mais on remarquera que je n'ai pas plus en vue dans un cas les principes des mathématiques que ceux de la dynamique (physique) générale dans un autre, mais seulement ceux de l'entendement pur dans leur rapport avec le sens intime (sans distinction des représentations qui y sont données). Si je les désigne comme je le fais, c'est donc plutôt en considération de leur application que de leur forme » (*Op. cit.*, A 162, B 202). — Sur un problème plus radical du concept cosmologique et de l'existant en totalité, la distinction entre sublime mathématique et sublime dynamique, voir *Critique du Jugement*, en part. § 28.

5. *Op. cit.*, A 419, B 446 sqq.

6. *Id*

s'opère dans *la Critique de la Raison Pure*, l'interprétation plus profonde du concept cosmologique que, répondant brièvement aux questions posées plus haut, nous pouvons maintenant fixer ainsi : 1^o Le concept cosmologique n'est pas un enchaînement ontique des choses existantes, mais un ensemble transcendantal (ontologique) des phénomènes. 2^o Dans le concept ontologique n'est pas donnée une « coordination » des substances, mais au contraire une subordination, la série des conditions de synthèse « s'élevant » vers l'inconditionné. 3^o Le concept cosmologique n'est point dans sa conceptualité une vague représentation « rationnelle », mais est défini comme Idée, c'est-à-dire comme un pur concept de la raison, et distingué des concepts de l'entendement.

Ainsi est encore retiré au concept de *mundus* le caractère d'universalité qu'on lui avait octroyé autrefois et qui est réservé maintenant à une classe plus élevée encore d'idées transcendantales à quoi le concept cosmologique même renvoie et que Kant appelle l'« Idéal transcendantal ¹ ».

Il nous faut ici renoncer à interpréter ce point suprême de la métaphysique spéculative kantienne. Bornons-nous à une remarque qui dégagera plus nettement le caractère essentiel du concept cosmologique : le fini.

En tant qu'idée, le concept cosmologique est la représentation d'une totalité inconditionnée. Elle ne représente pourtant pas l'inconditionné en soi, puisque la totalité pensée en elle, reste attachée aux phénomènes, objet possible de la connaissance finie. Le monde en tant qu'idée est bien transcendant, il *dépasse* les phénomènes, mais ce faisant, il se *rapporte* à eux, en tant que *leur* totalité. Mais la transcendence, au sens kantien de dépassement de l'expérience, est ambiguë. Elle signifie d'une part : dépasser, *dans* l'expérience, le donné comme tel, la diversité des phénomènes qui s'y trouve. Cela vaut pour la représentation : « monde ». Mais transcendence veut dire aussi : sortir *du* phénomène comme connaissance finie et présenter l'ensemble possible de toutes les choses comme « objet » de l'*intuitus originarius*. Dans cette transcendence naît l'Idéal transcendantal, à l'égard de quoi le monde représente une *limitation* et devient le titre qui s'applique à une connaissance finie, humaine

1. *Op. cit.*, A 572, B 600 rem.

dans sa totalité. Le concept cosmologique se place entre « la possibilité de l'expérience » et « l'Idéal transcendantal », et signifie ainsi au fond la totalité du fini de la nature humaine.

De là s'ouvre une perspective sur le second sens possible, spécifiquement existentiel, que prend le concept du monde chez Kant, à côté du sens « cosmologique ».

« L'objet le plus important au monde, auquel l'homme peut appliquer les progrès de la civilisation, est l'homme, parce qu'il est sa propre fin à lui-même. La connaissance de cet être selon son essence comme d'un être doué de raison, mérite donc surtout d'être appelée *connaissance du monde*, quoiqu'il constitue qu'une partie des êtres terrestres ¹ ». C'est donc la connaissance de l'homme, et précisément en considération de « ce qu'il fait, ou peut et doit faire de soi-même, comme être libre », non la connaissance de l'homme au point de vue « physiologique », qui est ici appelée connaissance du monde. Ces mots deviennent synonymes d'anthropologie pragmatique. « Cette anthropologie, conçue comme *connaissance du monde* ne portera pas encore l'épithète de *pragmatique* lorsqu'elle comporte une connaissance étendue des choses du monde, par ex. des animaux, des plantes et des minéraux en différents pays et sous différents climats, mais seulement quand elle comporte la connaissance de l'homme en tant que *citoyen du monde* ² ».

« Monde » désignant l'existence humaine dans l'ensemble historique, et non pas sa présence cosmique, comme espèce animale, est rendu plus clair encore par les expressions à l'aide desquelles Kant explique ce concept existentiel de « monde » : « connaître le monde » et « avoir du monde ». Deux expressions qui signifient, quoique s'appliquant à l'existence de l'homme, des qualités différentes : « l'un (celui qui connaît le monde) ne fait que comprendre le jeu auquel il a assisté ; l'autre *a pris part* au jeu ³ ». Monde désigne ici

1. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst*, 1800, 2^e éd., Préface (éd. Cassirer), VIII, p. 3.

2. *Op. cit.*, p. 4.

3. *Op. cit.* « Un homme du monde est un des acteurs dans le grand jeu de la vie. » — « L'homme du monde sait quels rapports entretenir avec les autres hommes, et sait ce que c'est que la vie. » — « Avoir du monde veut dire avoir des maximes et suivre de grands modèles. Cela vient du français. On y parvient par une bonne conduite, de bonnes mœurs et la vie en société, etc. » (*Vorlesung über Anthropologie*.) Cf. les principales conférences philosophiques de KANT. D'après les cahiers de cours récemment retrouvés du Comte Heinrich de Dohna-Wundlacken. Publiés par A. Kowalewski, 1924, p. 71.

le « jeu » de l'existence quotidienne, cette existence elle-même.

Et Kant distingue « la sagesse du monde » de la « sagesse privée » ; la première étant « l'habileté d'un homme à exercer de l'influence sur d'autres pour les gagner à ses fins ¹ ». Et encore : « une histoire est pragmatique quand elle rend *sage*, c'est-à-dire qu'elle enseigne au monde à chercher ses intérêts mieux ou aussi bien que les générations précédentes ² ».

De cette connaissance du monde au sens d'« expérience de la vie » et de compréhension de l'existence, Kant distingue le « savoir de l'École ³ ». Guidé par cette distinction, il développe alors l'idée de philosophie selon le « concept de l'École » et selon le « concept de monde ⁴ ». La philosophie au sens scolastique reste l'affaire de « l'artiste de la raison ». La philosophie selon le concept de monde est le désir du « maître en l'idéal », de celui qui vise à atteindre « l'homme divin en nous » ⁵. « Le concept de monde est ici celui qui concerne tout ce qui intéresse nécessairement tout homme ⁶ ».

Monde, dans tout cela, désigne l'existence humaine au fond de son être. Cette idée de monde correspond absolument à l'idée existentielle de S. Augustin, avec cette réserve que l'appréciation spécifiquement chrétienne de l'existence « mondaine », des *amatores mundi*, disparaît et que monde signifie positivement les « acteurs » dans le jeu de la vie.

L'expression de « *conception du monde* ⁷ » (= philosophie) qui se fit jour dans la suite, est ainsi annoncée dans ce sens existentiel que nous venons de voir chez Kant. Mais d'autres expressions comme « homme du monde », « monde distingué » témoignent d'une signification analogue de l'idée de monde. Monde, ici aussi, n'est pas une simple dénomination réservée à l'ensemble des hommes par

1. *Fondement de la Métaphysique des mœurs*, éd. Cassirer, IV, p. 273, rem.

2. *Op. cit.*, p. 274, rem.

3. Cf. la *conférence sur l'Anthropologie*, déjà citée, p. 72.

4. *Critique de la raison pure*, A 839, B 867. — Voir aussi la *Logique* (publiée par G. B. Jäsche), Introduction, III.

5. *Op. cit.*, A 569, B 597.

6. *Op. cit.*, A 840, B 868 rem.

7. Les questions suivantes : 1) dans quelle mesure appartient à la nature de l'homme en tant qu'être dans le monde, nécessairement une « conception du monde » ? — 2) Comment la nature d'une conception du monde doit-elle, en considération de la transcendance humaine, être définie et fondée dans sa possibilité interne ? — 3) Comment, selon son caractère transcendantal, la conception du monde se rapporte-t-elle à la philosophie ? — ne peuvent être ni résolues ni même élaborées.

opposition à la totalité des choses de la nature ; monde signifie les hommes *dans leurs rapports* avec la totalité de l'existant, c'est-à-dire que « monde distingué » comprend aussi par ex. hôtels et écuries de course.

Il est donc également faux de prendre l'expression de monde pour désigner soit la totalité des choses de la nature (notion naturaliste de monde), soit la société des hommes (notion personnaliste¹). L'essentiel, métaphysiquement, du sens plus ou moins clairement établi de *κόσμος*, *mundus*, monde, consiste au contraire dans ce fait qu'il vise à interpréter l'existence humaine *dans son rapport avec l'existant en totalité*. Mais, pour des raisons que nous n'avons pas à développer ici, l'élaboration de l'idée de monde se heurte d'abord au sens de : forme de l'existant en totalité, sans que soit aperçu bien clairement le *rapport* entre celui-ci et l'être humain. Monde appartient à une structure *de relations*, caractérisant l'homme comme tel, et que nous avons appelée « l'être-dans-le-monde ». Cet emploi de l'idée de monde est — ce que se proposaient de montrer ces références historiques — si peu arbitraire, qu'il essaye précisément de donner le caractère explicite et la précision d'un problème à un phénomène humain, certes bien connu, mais non saisi ontologiquement dans son unité.

L'être humain — existant, se trouvant *au milieu* de l'existant, se comportant *envers* l'existant — existe de telle sorte que l'existant

1. Identifier l'ensemble ontique des objets d'usage, des instruments, au monde et interpréter l'être-dans-le-monde comme un rapport avec ces objets, c'est naturellement se fermer toute intelligence de la transcendance comme être-dans-le-monde au sens de « structure fondamentale de l'homme ».

Mais la structure ontologique de l'existant du « monde qui nous entoure » — dans la mesure où il est découvert comme instrument — a l'avantage, dans une *première détermination* du phénomène du monde, de conduire à l'analyse de ce phénomène et de préparer le problème transcendantal du monde. C'est aussi le *seul* objet — cela s'exprime assez clairement par la disposition et la composition des §§ 14-24 (*Sein und Zeit*) de l'analyse du monde qui nous entoure, et qui, au total, et comparée à l'intention directrice, n'est que secondaire.

Si, dans l'analyse ainsi orientée de l'homme, la nature semble manquer — non seulement la nature en tant qu'objet des sciences, mais aussi la nature au sens primitif (*Sein und Zeit*, p. 65) — ce n'est point sans de bonnes raisons. L'une, essentielle, est que la nature ne peut être atteinte dans le cercle du monde qui nous entoure et n'est point non plus *ce vers quoi* nous nous comportons primitivement. La nature est révélée primordialement dans l'homme par ce fait que celui-ci existe se trouvant sensible *au milieu* de l'existant et pénétré par lui. Mais c'est dans la mesure seulement où cette sensibilité dans l'existant (délaissement) appartient à la nature de l'homme et s'exprime dans l'unité de la pleine idée du *souci*, que s'établissent les bases d'un problème de la nature.

lui est toujours révélé en totalité. La totalité n'a pas besoin d'être conçue expressément, sa relation à l'homme peut être voilée, l'étendue de cette totalité est variable. Nous avons l'intelligence de la totalité sans, bien entendu, que la totalité de l'existant révélé ait été expressément saisie dans sa cohérence spécifique, ses secteurs et ses couches, sans, moins encore, qu'elle ait été « complètement » sondée. Mais l'acte d'intelligence qui dans une anticipation embrasse cette totalité est dépassement vers le monde.

Nous allons essayer maintenant d'interpréter de façon plus concrète le phénomène du monde, cela en répondant à deux questions : 1) Quel est le caractère fondamental de la totalité définie ? (2) Dans quelle mesure cette caractéristique du monde peut-elle dévoiler la nature du rapport de l'homme au monde, c'est à dire éclaircir la possibilité interne de l'être-dans-le-monde (transcendance) ?

Le monde comme totalité n'« est » point un existant, mais ce d'où l'être humain *se donne à connaître* envers quel existant il peut se comporter et de quelle façon. L'être humain « se » donne à connaître, à partir de « son » monde, signifie alors : dans cette venue sur soi à partir du monde, l'être humain se produit comme un *soi-même*, comme un existant qu'il lui est donné *d'être*. Dans l'être de cet existant *est compris son pouvoir-être*. L'être humain est tel qu'il existe *pour lui-même*. Mais si c'est le monde, dans le dépassement vers quoi se réalise primitivement la « soimêmeité », il est alors ce pour quoi l'être humain existe. Le monde a le caractère fondamental du « ce pour quoi de... », et cela dans ce sens primitif qu'il fournit la possibilité interne de tout « pour toi », « pour lui », pour... », s'établissant en fait. Mais ce pour quoi l'être humain existe, c'est lui-même. A la « soimêmeité » appartient le monde ; celui-ci est essentiellement rattaché à l'être humain.

Avant d'essayer d'établir la nature de ce rapport et d'interpréter ainsi l'être dans le monde en partant du « ce pour quoi » comme caractère primaire du monde, écartons quelques faciles malentendus.

Le jugement : *l'être humain existe pour soi-même*, ne pose pas une finalité égoïste et ontique qui serait le fruit d'un aveugle amour de soi chez l'homme. Il ne saurait donc être « réfuté » par la remarque que beaucoup d'hommes se sacrifient *pour les autres*, que les hommes, de façon générale, ne vivent pas pour soi, mais en société. Dans

notre jugement ne s'exprime ni un isolement solipsiste, ni une exaltation égoïste de l'être humain. Il donne bien plutôt à l'homme la possibilité de « se » comporter de façon *soit* « égoïste », *soit* « altruiste ». Ce n'est que parce l'être humain, comme tel, est défini comme soimêmeité, qu'un moi-même peut se comporter envers un toi-même. Soimêmeité rend seule possible la moimêmeité, qui ne s'ouvre jamais que dans le Toi. Mais jamais soimêmeité n'est rattachée au Toi ; elle est, (possibilité de tout cela), neutre envers le moi et le toi et, plus encore, envers le sexe. Tous les jugements essentiels d'une analytique ontologique de l'être humain prennent cet existant *a priori* dans cette neutralité.

Comment se définit maintenant le rapport de l'homme au monde ? Comme le monde n'est point un existant et que le monde doit appartenir à l'homme, on ne peut évidemment pas penser ce rapport sous la forme d'une relation entre l'homme comme l'un des existants et le monde comme second terme. Ne fait-on pas alors entrer le monde dans l'homme (sujet) et n'en fait-on pas quelque chose de purement « subjectif » ? Mais nous avons encore auparavant, et ce par un dévoilement de la transcendance, à trouver une possibilité de définir ce que signifient « sujet » et « subjectif ». En fin de compte, nous concevrons l'idée de monde de telle sorte que le monde reste certes subjectif, mais, pour cette raison même, ne tombe pas en tant qu'existant dans la sphère d'un sujet « subjectif ». Mais pour la même raison, il n'est pas seulement objectif, si ce mot signifie : compté parmi les objets existants.

Le monde, en tant que la totalité du « ce pour quoi » d'un être humain, est porté *par* et *devant* celui-ci même. Cet « apport-devant-soi-même » du monde est le projet primordial des possibilités de l'homme, dans la mesure où, situé au sein de l'existant, il doit pouvoir se comporter à son égard. Mais projeter le monde, c'est, de même qu'on ne saisit pas expressément ce qui a été projeté, c'est toujours aussi *jeter* le monde projeté *au-delà* de l'existant. Ce rejet préalable rend primitivement possible la révélation de l'existant comme tel. Ce phénomène du rejet projetant où se constitue l'être de l'homme, c'est l'être dans le monde. « L'être humain transcende » veut dire que dans la nature de son être il *forme le monde*, en ce sens qu'il laisse le monde se produire, se donne avec le monde une représentation primordiale, qui, sans être explicitement saisie,

sert pourtant ainsi de représentation proposée à la révélation de l'existant, auquel appartient l'être humain.

L'existant, la nature au sens le plus large du mot, ne pourrait nullement être révélé, s'il ne trouvait l'occasion d'entrer dans un monde. Et nous parlons alors d'une *entrée* possible et occasionnelle de l'existant *dans un monde*. Cette « entrée dans le monde » n'est point un incident qui arrive à l'existant, mais ne se produit qu'« avec » l'existant. Et cet incident, c'est l'existence de l'homme qui, en tant qu'il existe, transcende. Seulement quand dans la totalité d'un existant, l'existant prend plus d'existence dans la temporalisation de l'homme, seulement alors peut intervenir l'entrée dans le monde de l'existant. Et c'est seulement quand s'effectue ce phénomène primordial, la transcendance, c'est-à-dire qu'un existant portant le caractère de l'être dans le monde, pénètre dans l'existant, que s'ouvre la possibilité que l'existant se révèle ¹.

Ce que nous venons de montrer fait comprendre déjà que la transcendance, si c'est en elle seulement que l'existant comme tel peut se révéler, constitue un *secteur bien délimité* pour l'élaboration de toutes les questions qui concernent l'existant comme tel, c'est-à-dire dans son être. Avant de traiter dans ce secteur de la transcendance notre problème de la cause et de préciser ainsi à un certain égard le problème de la transcendance, nous allons nous familiariser plus encore par un nouveau rappel historique avec la transcendance humaine.

La transcendance s'exprime explicitement dans l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ² de Platon. Mais l'ἐξαόβν peut-il être interprété comme la transcendance de l'homme ? Un coup d'œil rapide sur le texte où Platon étudie la question de l'ἐξαόβν suffit à dissiper ces doutes. Le problème de l'ἐξαόβν n'est que la cime de la question centrale et concrète de la première possibilité essentielle de l'existence de l'homme dans la Polis. La tâche de l'être humain, qui a à saisir dans une anticipation ontologique sa structure métaphysique fondamentale, n'est peut-être ni élaborée ni même expressé-

1. L'interprétation ontologique de l'homme comme être dans le monde ne nous permet de décider ni positivement ni négativement sur un être possible à l'égard de Dieu. Mais l'éclaircissement de la transcendance nous donne un concept de l'homme permettant maintenant de demander ce qu'il en est ontologiquement de ce rapport de l'homme à Dieu.

2. République, VI, 509 B

ment formulée ; il n'en reste pas moins que la triple caractéristique de l'ἀγαθόν, menée continuellement en parallélisme avec la « Soleil », pousse à poser la question de la possibilité de Vérité, Intelligence et Être, c'est-à-dire, dans la somme des phénomènes, la question du fondement, primordialement un, rendant possible la vérité de l'intelligence de l'être. Mais cette intelligence — en tant qu'anticipation révélatrice de l'être — est l'acte même de l'existence humaine, et où doit être enraciné tout fait d'existence au sein de l'existant. L'ἀγαθόν est alors cette ἐξίς (puissance, maîtrise) qui détient la possibilité de vérité, d'intelligence et de l'être même, et tous trois réunis.

Ce n'est point par hasard que le contenu de l'ἀγαθόν reste incertain, au point que doivent échouer toutes les définitions et les interprétations à cet égard. Les explications rationalistes sont aussi impuissantes que la fuite « irrationnelle » vers le « mystère ». Le dévoilement de l'ἀγαθόν doit, selon l'indication donnée par Platon lui-même, s'en tenir à la tâche d'interpréter dans son essence le rapport de vérité, intelligence et être. Si l'on retourne la question à la possibilité interne de ce rapport, on se voit obligé d'effectuer *expressément* le dépassement qui, dans chaque homme comme tel, s'accomplit nécessairement mais d'une façon le plus souvent voilée. La nature de l'ἀγαθόν est dans cette maîtrise de soi en tant que οὐδέποτε — en tant que le « ce pour quoi de »..., il est la source de la possibilité même. Et déjà parce que le possible est plus haut que le réel, l'ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἐξίς, source essentielle de la possibilité, est μετὰ τὸν χρόνον ¹.

Et certes, le rapport du « ce pour quoi » à l'homme devient maintenant problématique. Mais ce problème ne se dévoile pas ; au contraire, d'après une doctrine devenue tradition, les Idées restent à un ὑπερουράνιος τόπος. Il suffit de les assurer comme les plus objectifs des objets, comme ce qu'il y a d'existant dans l'existant, sans que pour cela se montre le « ce pour quoi » comme caractère primaire du monde et que s'exprime ainsi le contenu primitif de l'ἐπέκεινα en tant que la transcendance de l'homme. D'autre part s'éveille plus tard la tendance déjà représentée chez Platon dans le Soliloque de l'âme réminiscente qui se souvient, à saisir les Idées comme innées au « sujet ». Les deux essais montrent que le monde

1. *Op. cit.* 509 A.

d'une part est présenté (de l'au-delà) à l'homme, mais aussi qu'il se reforme dans l'homme. L'histoire du problème des Idées montre comment la transcendance essaye toujours de percer, mais en même temps oscille entre deux pôles, eux-mêmes insuffisamment fondés et définis, d'interprétation possible. Les Idées passent pour plus objectives que les objets et pour plus subjectives que le sujet. Comme au lieu du « phénomène du monde » non reconnu se présente un secteur bien délimité du toujours existant, de même la relation au monde dans le sens d'un comportement défini envers cet existant est interprétée comme νοεῖν, *intuitus*, non plus comme un acte d'« entendre » indirect, un « entendement ». L'Idéal transcendantal va avec l'*intuitus originarius*.

Ce rappel fugitif à l'histoire encore dissimulée du problème de la transcendance montre qu'il ne faut pas essayer de dévoiler et de saisir la transcendance par un recours à l'objectif, mais exclusivement par une interprétation ontologique sans cesse renouvelée de la subjectivité du sujet, et qui s'oppose au « subjectivisme », autant qu'elle s'écarte de l'« objectivisme » ¹.

III. DE LA NATURE DE LA CAUSE.

La discussion du « principe de causalité » a situé le problème de la cause dans le secteur de la transcendance (I). — Celle-ci a été définie, par une analyse de l'idée de monde, comme l'être dans le monde de l'homme (II). — Il importe maintenant, en partant de la transcendance, d'éclairer la nature de la cause.

1. On me permettra de rappeler ici que la partie publiée jusqu'alors des recherches sur « le temps et l'être » ne se propose rien d'autre qu'une esquisse devant nous dévoiler concrètement la transcendance (cf. *Sein und Zeit*, §§ 12-83 ; en part. le § 69), effort qui a lui-même pour but de rendre possible la seule intention directrice, clairement indiquée par le titre de toute la première partie, de trouver « l'horizon transcendantal de la question de l'être ». Toutes les interprétations concrètes, surtout celle du Temps, doivent bien être prises comme subordonnées à cette intention de rendre possible la question de l'être. Elles n'ont rien de commun ni avec la « théologie dialectique » moderne, ni avec la scolastique du Moyen Âge.

En y interprétant l'homme comme l'existant qui pose, comme appartenant à son existence, un problème de l'être, nous n'avons point voulu dire que cet existant, qui peut exister proprement ou improprement comme homme, est l'existant « en propre » parmi le reste de l'existant, de sorte que celui-ci ne serait plus qu'une ombre de celui-là. Au contraire, l'éclaircissement de la transcendance doit nous fournir l'horizon où le concept d'être — et le concept « naturel » d'être lui aussi, à

Dans quelle mesure la possibilité interne de ce qui serait une cause existe-t-elle sans la transcendance ? Le monde se donne à l'homme comme la totalité du « ce pour quoi » de soi-même, mais cela veut dire, pour un existant qui est aussi primordial : l'être auprès... des choses présentes, l'être avec... l'existence d'autres, l'être envers lui-même. L'homme ne peut être envers lui-même, comme tel, que quand il « se » dépasse dans le « ce pour quoi ». Ce dépassement dans le « ce pour quoi » ne s'opère que dans une volonté, qui, comme telle, se projette en possibilités de soi-même. Cette volonté qui essentiellement rejette et par là projette le « ce pour quoi » de soi-même, ne peut donc pas être une volition particulière, un « acte de volonté », en opposition à d'autres comportements (représentation, jugement, joie...). Tous les comportements sont ancrés dans la transcendance. Mais cette volonté, en tant que dépassement, et dans le dépassement, doit « former » le « ce pour quoi » même. Or ce qui, de par sa nature, dans le projet, projette le « ce pour quoi », et non pas seulement comme une création occasionnelle, c'est ce que nous appelons *liberté*. Le dépassement vers le monde est la liberté même. Ainsi la transcendance ne touche pas le « ce pour quoi » comme une valeur et une fin présente en soi, mais la liberté — *en tant que liberté* — se présente le « ce pour quoi ». Dans ce mouvement transcendant où se présente le « ce pour quoi », a lieu l'individu dans l'homme, de sorte que dans la nature de son existence il peut être responsable de lui-même, un soi-même libre. Mais la liberté se révèle ici en même temps comme possibilité d'obliger et d'être obligé. *Seule la liberté peut donner à l'homme un monde*

quoi l'on se rapporte souvent — puisse se fonder, *comme concept*, philosophiquement. Mais interprétation ontologique de l'être dans la transcendance, et en partant de celle-ci, ne signifie pas dérivation ontique de la totalité de l'existant non humain à partir de l'existant humain.

Quant au reproche, trop courant et lié à ce malentendu, d'un « point de vue anthropocentrique » dans *Sein und Zeit*, il reste dépourvu de sens tant qu'on néglige de saisir, par une forte réflexion sur le départ, *toute la ligne* et le *but* du développement de la problématique de *Sein und Zeit*, que l'élaboration de la transcendance humaine amène « l'homme » au « centre », mais de telle façon que sa nihilité dans la totalité de l'existant puisse et doive alors se poser comme *problème*. Quels dangers recèle donc un point de vue anthropocentrique dont *tout l'effort* veut *exclusivement* montrer que *la nature* de cet être qui se trouve là, « au centre », est extatique, c'est-à-dire « *excentrique* », et qu'ainsi donc cette liberté de point de vue qu'on me reproche d'établir et qui irait à l'encontre de tout sens de la philosophie conçue comme possibilité essentiellement *finie* de l'existence est folie ? — Voir à cet égard l'interprétation de la structure de l'extase horizontale du Temps comme temporalité, dans *Sein und Zeit*, I, p. 316-438.

qui s'agite et agit en tant que monde. Le monde n'est point, mais *mondanise*.

Cette interprétation de la liberté tirée de la transcendance nous donne en fin de compte une définition plus primitive de sa nature que la définition qui en fait une spontanéité, c'est-à-dire une sorte de causalité. Le partir-de-soi ne donne de la liberté que cette caractéristique négative qu'il n'y a plus au-delà d'autre cause déterminante. Mais cette définition méconnaît avant tout qu'elle parle de façon indifférente de « départ » et d'« avènement », sans que la cause se caractérise explicitement en partant d'une manière d'être spécifique de cet existant particulier qu'est l'homme. Donc, pour que la spontanéité (« partir de soi-même ») puisse servir de caractéristique essentielle au sujet, se pose une double nécessité : 1) la soimêmeité doit être interprétée ontologiquement pour une détermination convenable du « soi-même » ; 2) ce même éclaircissement de la soimêmeité doit fournir une esquisse du caractère d'*avènement* d'un soi-même pour pouvoir définir le mouvement de « départ ». *Mais la soimêmeité du soi-même qui est au fond de toute spontanéité est dans la transcendance*. Laisser agir le monde dans ce mouvement de projet et de rejet définit la liberté. C'est seulement parce que cette liberté constitue la transcendance qu'elle peut l'exprimer dans l'homme comme une sorte bien définie de causalité. Mais l'interprétation de la liberté comme causalité reste avant tout dans une certaine intelligence de la cause. La liberté en tant que transcendance n'est pourtant pas seulement une « sorte » particulière de cause, mais l'origine même de la cause. *Liberté est liberté d'arriver au fondement*.

Nous appelons la relation primordiale de la liberté à la cause : *l'acte de fonder*. Dans cet acte, la liberté *fonde* et *se fonde*. Mais cet acte ancré dans la transcendance est *dispersé* en trois formes : 1) fonder au sens de créer ; 2) au sens de prendre base ; 3) au sens de justifier. Si ces formes de l'acte de fonder appartiennent à la transcendance, les titres de « créer », de « prendre base » ne peuvent évidemment pas avoir un sens simplement ontique, mais *transcendantal*. Mais dans quelle mesure la transcendance de l'homme est-elle un acte de fonder selon les formes indiquées ?

Nous avons cité volontairement, comme « première » de ces formes, l'acte de créer. Non que les autres en découlent. Ce n'est pas non

plus la forme d'abord connue ni reconnue la première. Elle a pourtant une précellence qui s'exprime par ce fait que l'explication déjà donnée de la transcendance ne pouvait l'éviter. Cette « première » forme n'est autre que le projet du « ce pour quoi ». Si la transcendance consiste à librement faire agir le monde, mais de façon à ce qu'appartiennent aussi au projet du monde, en tant qu'acte de fonder, les autres espèces de celui-ci, il s'ensuit qu'on n'a défini de façon définitive jusqu'ici ni la transcendance ni la liberté. Certes, le projet du monde opéré par l'homme comporte toujours que celui-ci, dans et par le dépassement, revient à l'existant. Le « ce pour quoi » projeté dans le projet renvoie à la totalité de l'existant, qui peut être dévoilé dans cet horizon de monde. Cet existant comporte toujours, à quels degrés de clarté et d'expression que ce soit : existant en tant qu'humain et existant non humain. Mais dans le projet du monde cet existant en lui-même ne nous est pas révélé. Bien plus, il devrait nous rester voilé si l'être humain, dans son projet, et précisément *dans son projet*, ne se trouvait pas encore *au milieu de* cet existant. Mais cet « au milieu de... » ne dit pas se présenter parmi le reste de l'existant, non plus que se diriger expressément *sur* cet existant en se *comportant à son égard*. Cet être « au milieu de » appartient bien plutôt à la transcendance. L'être dépassant et ainsi s'élevant doit, en tant que tel, *se sentir dans* l'existant. L'homme, en tant qu'être sensible, *est pris par* l'existant et appartenant à cet existant, en est *pénétré*. *Transcendance veut dire projet du monde et cela de telle sorte que le projetant ainsi pénétré est comme traversé par l'existant qu'il dépasse*. Avec cette prise par l'existant appartenant à la transcendance, l'être humain a pris base dans l'existant, s'est « fondé ». Cette « deuxième » forme de l'acte de fonder ne naît point *après* la « première » ; toutes deux sont simultanées, ce qui ne veut point dire qu'elles se présentent dans le même maintenant ; mais projet du monde et prise par l'existant appartiennent, en qualité de formes de l'acte de fonder, à une temporalité dans la mesure où elles contribuent à en constituer la temporalisation. Mais, de même que dans le temps l'avenir précède, mais ne se temporalise que dans la mesure où précisément le temps, c'est-à-dire aussi le passé et le présent, se temporalise dans l'unité spécifique du temps, les formes de l'acte de fonder nées de la transcendance présentent cette même cohérence. Correspondance qui s'établit

d'ailleurs parce que la transcendance s'enracine dans la *nature* du temps, c'est-à-dire dans l'extase horizontale de sa structure ¹.

L'être humain ne pourrait pas, en tant qu'existant, être pénétré par l'existant et donc, par exemple, en être entouré, être pris par lui, vibrer à son rythme, il n'en aurait pas l'espace, si cette prise par l'existant n'était accompagnée d'une éclosion du monde, ce monde n'en serait-il qu'à l'aube. Il est possible que le monde dévoilé apparaisse dans son concept plus ou moins clairement, qu'il soit même interprété comme un existant parmi les autres ; il se peut que manque une connaissance expresse de la transcendance de l'homme ; que la liberté de l'homme apportant le projet du monde soit à peine éveillée — il n'en reste pas moins que, seulement *en tant qu'être* dans le monde, l'homme est pris par l'existence. *L'homme fonde (crée) le monde en tant seulement qu'il se fonde au milieu de l'existant*.

Mais, dans l'acte de créer, en tant que projet de *possibilités de soi-même*, est impliqué que l'être humain s'y *surpasse*. Le projet de possibilités est par sa nature toujours plus riche que le trésor qui repose déjà dans l'être qui projette. Mais l'homme a ce trésor parce que, dans sa fonction de projeter, il se trouve au milieu de l'existant. Par là certaines autres possibilités sont *retirées* à l'homme et cela par sa seule *facticité*. Mais c'est précisément ce *retrait* de certaines possibilités de son pouvoir-être-dans le monde, qu'implique la prise par l'existant, qui offre à l'homme, comme son monde, les possibilités « vraiment » saisissables du projet du monde. C'est le retrait justement qui confère à l'obligation qu'apporte le définitif projet projeté la force de son action dans le domaine existentiel de l'homme. *La transcendance, en rapport avec ces deux formes de l'acte de fonder, surpasse et retire à la fois*. Le projet surpassant du monde, ne prenant efficacité et richesse que dans le retrait, est en même temps un document transcendantal *du caractère fini* de la liberté humaine. Et ne s'y témoigne-t-il pas encore la nature *finie* de la liberté ?

Pour l'explication des formes diverses sous lesquelles la liberté fonde, il faut d'abord bien voir l'*unité* des formes étudiées jusqu'ici de l'acte de fonder et qui s'exprime dans ce jeu transcendantal de surpassement et de retrait.

1. Nous laissons volontairement et complètement de côté dans cette étude l'interprétation temporelle de la transcendance.

L'homme n'est pas un existant qui se borne à se sentir au sein de l'existant, mais qui *se comporte envers* lui et par là envers soi-même. Ce comportement envers l'existant est même d'abord et généralement assimilé à la transcendance. Que ce soit méconnaître la nature de la transcendance, cela n'empêche pas pourtant de poser comme un *problème* la possibilité transcendantale du comportement intentionnel. Et s'il est vrai que l'intentionnalité est une structure caractéristique de l'existence humaine, on ne peut la négliger dans un éclaircissement de la transcendance.

Le *projet du monde* permet bien — ce que nous ne pouvons montrer ici — une intelligence anticipatrice de l'être de l'existant, mais n'est pas lui-même un rapport de l'homme à l'existant. La *prise* par l'existant, par contre, qui permet à l'homme de se sentir (et cela jamais sans dévoilement du monde) au milieu de l'existant, pénétré par celui-ci, n'est pas un *comportement envers* l'existant. Mais *tous deux* — dans l'unité que nous avons définie — fournissent la possibilité transcendantale de l'intentionnalité, et, ce faisant, contribuent en tant que formes de l'acte de fonder, à temporaliser cette *troisième* forme : l'acte de fonder au sens de justifier. C'est là que la transcendance humaine prend la possibilité de révéler l'existant tel qu'il est, la possibilité de la vérité ontique.

« Justifier » ne doit pas être pris ici au sens étroit et dérivé de preuve donnée à un jugement ontique, mais dans un sens principalement primitif. Justification signifiera alors la *possibilité du « Pourquoi ? » même*. Et montrer le caractère primitivement fondateur de la justification veut dire éclaircir l'origine *transcendantale* même du pourquoi. Nous ne recherchons donc point les occasions qui font éclore réellement le pourquoi dans l'homme, mais nous recherchons la possibilité transcendantale du pourquoi. Et il faut pour cela s'adresser, dans la mesure où les deux formes étudiées jusqu'ici de l'acte de fonder l'ont définie, à la transcendance elle-même. L'acte de fonder créateur présente, en tant que projet du monde, des possibilités de l'existence. Exister dit toujours, être sensible au milieu de l'existant, se comporter envers l'existant (existant non-humain, soi-même et ses semblables), et de telle sorte que dans ce comportement sensible il en va du pouvoir être de l'homme. Dans le projet du monde est donné un dépassement du possible ; là devant, et par ce phénomène où dans sa sensi-

bilité l'homme est traversé par l'existant qui le cerne, naît le pourquoi.

Mais, parce que les deux formes d'abord citées de l'acte de fonder se rapportent l'une à l'autre dans la transcendance, la naissance du pourquoi est transcendantalement nécessaire. Son origine donne déjà au pourquoi des formes diverses, dont celles qui servent de fondement aux autres sont : pourquoi *ainsi* et non autrement ? Pourquoi ceci et non cela ? Pourquoi même quelque chose et non rien ? Or ce pourquoi se posant sous ces formes implique déjà — non encore conceptuelle certes — une préintelligence de l'essence, des formes de l'être et de l'être (ou du néant) même. Et cette intelligence de l'être est la première possibilité du pourquoi. Ce qui veut dire qu'elle détient déjà la dernière réponse fondamentale à toute question. L'intelligence de l'être donne, en tant qu'elle est la réponse la plus anticipée, la dernière *justification* même. C'est en elle que la transcendance, comme telle, justifie. Par ce qu'être et structure de l'être y sont dévoilés, la justification transcendantale s'appelle *vérité ontologique*.

Cette justification est « au fond » de tout comportement à l'égard de l'existant, permettant ainsi que, primitivement, dans la clarté de l'intelligence de l'être, l'existant se révèle tel qu'il est (comme l'existant qu'il est et comme il est). Mais toute révélation de l'existant (vérité ontique) est dès l'abord traversée par la *justification* que nous avons définie ; toute découverte et toute ouverture doit à sa façon se « justifier », c'est-à-dire doit se *légitimer*. Dans la légitimation s'opère la *citation* (toujours exigée par l'essence et par les formes de l'existant intéressé et par la *façon* correspondante dont il se révèle — vérité —) de l'existant, qui se donne alors, par exemple, comme « cause » ou comme « motif » d'un ensemble déjà révélé de l'existant. C'est parce que la transcendance humaine, sensible dans son projet et formant l'intelligence de l'être, justifie, et parce que *cette* forme de l'acte de fonder a dans l'unité de la transcendance une origine simultanée aux deux autres, c'est pour cela que l'homme *peut*, dans ses légitimations et explications réelles, se débarrasser des « raisons », réfréner le besoin d'en avoir, les retourner et les couvrir. En vertu de cette origine de la justification et, par là aussi, de la légitimation, il reste toujours loisible à la liberté de pousser dans l'homme à son gré la légitimation et d'aller jusqu'à la véritable

justification, c'est-à-dire jusqu'au dévoilement de sa possibilité transcendante. L'être qui est toujours dévoilé dans la transcendance n'a pas besoin pour cela d'être saisi sous la forme d'un concept ontologique. Ainsi la transcendance peut *comme telle* demeurer dissimulée et n'être connue que dans une explication « indirecte ». Mais là encore, elle est dévoilée par ce qu'elle laisse se découvrir de l'existant dans la structure fondamentale de l'être dans le monde, où s'exprime le propre dévoilement de la transcendance. Mais la transcendance, comme origine de l'acte de fonder, se dévoile expressément quand cet acte, dans sa trinité, prend *naissance*. Cause signifie alors : possibilité, base, légitimation. L'acte de fonder propre à la transcendance et dispersé sous ses trois formes produit, créant une unité primitive, le Tout où doit pouvoir exister chaque être humain. La liberté est sous cette triple forme liberté d'arriver à la cause. Le phénomène de la transcendance en tant qu'acte de fonder est la formation de l'espace de pénétration réservé à chacun des êtres humains réels *se tenant* au milieu de l'existant en totalité.

Limitons-nous ainsi le nombre traditionnel des quatre causes à trois ou les trois formes de l'acte de fonder se ramènent-elles aux trois modifications du $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \delta\theta\epsilon\nu$ chez Aristote ? La comparaison ne saurait s'établir si extérieurement ; car c'est la particularité de la première élaboration des « quatre causes », qu'elle ne distingue pas encore principiellement les causes transcendantes des raisons spécifiquement ontiques. Celles-là ne sont que plus « générales » que celles-ci. Le caractère primitif des causes transcendantes et leur caractère spécifiquement *fondamental* demeurent dissimulés sous la caractéristique formelle de principes « premiers » et « suprêmes ». Aussi l'unité leur manque-t-elle ; celle-ci ne pouvant s'établir que dans l'origine transcendante et simultanée des trois formes de l'acte de fonder. On ne peut rechercher la nature de la cause, moins encore la trouver, en voulant établir une classe générale à quoi conduirait une « abstraction ». *La nature de la cause, c'est la triple dispersion, d'origine transcendante, de l'acte de fonder en projet du monde, prise dans l'existant et justification ontologique de l'existant.*

Et c'est pour cette seule raison que la question plus primitive de la nature de la *cause* apparaît comme liée à la tâche d'un éclaircissement de la nature de l'être et de la *vérité*.

Mais ne peut-on se demander encore pourquoi ces trois éléments qui, ensemble, déterminent la transcendance sont désignés sous le même titre de « l'acte de fonder » ? N'y a-t-il ici qu'une homonymie artificiellement forcée et de jeu ? Ou bien ces trois formes de l'acte de fonder sont-elles, encore à *un point de vue* — quoique chaque fois différemment — identiques ? A cette question il faut effectivement répondre oui. Mais l'éclaircissement *du sens*, selon lequel les trois formes inséparables de l'acte de fonder se correspondent dans une unité pourtant dispersée, ne saurait être fourni dans le « plan » de cette étude. Laissons seulement entrevoir que chacune à sa façon, création, prise de base et justification dérivent du souci de la subsistance, lui-même seulement possible comme temporalité.

Nous allons nous détourner, et volontairement, de ces problèmes et, revenant au point de départ de notre étude, nous demander brièvement si cet éclaircissement que nous avons tenté de la « nature » de la cause, a apporté quelque contribution au problème du « principe de causalité ». Le principe déclare que tout existant a sa cause. Ce qui précède nous éclaire d'abord *pourquoi* il en est ainsi. C'est parce que l'être connu dans une intelligence anticipée *justifie* primitivement, par nature, que tout existant, en tant qu'existant, annonce des « causes », que celles-ci soient saisies expressément et définies adéquatement, ou ne le soient pas. C'est parce que la « cause » est un caractère essentiel et transcendantal de l'être que le principe de causalité s'applique à l'*existant*. Mais à la nature de l'être appartient la cause parce qu'il n'y a d'être (non d'existant) que dans la transcendance, conçue comme l'acte de fonder, sensible dans son projet du monde.

Ainsi nous nous rendons bien compte que le principe de causalité ne peut avoir son « lieu de naissance », ni dans la nature du jugement, ni dans la vérité de jugement, mais dans la vérité ontologique, ce qui revient à dire dans la transcendance même. *La liberté est l'origine du principe de causalité*, car c'est en elle, unité du surpassement et du retrait, que se fonde la justification s'élaborant comme vérité ontologique.

Partant de cette origine, non seulement nous comprenons le principe, dans sa possibilité interne, mais notre intérêt s'éveille pour les éléments remarquables et jusqu'ici non encore éclaircis de ces expressions, refoulées, il est vrai, dans la formule courante. Chez

Leibnitz justement on rencontre des formes données à ce principe et qui expriment un moment de son contenu qui semble secondaire. Établies schématiquement : *ratio est cur hoc potius existit quam aliud* ; *ratio est cur sic potius existit quam aliter* ; *ratio est cur aliquid potius existit quam nihil* ; le « *cur* » s'explicite en « *cur potius quam* ». Ici encore le premier problème n'est point de savoir par quelle voie et quels moyens ces questions posées réellement dans les comportements ontiques peuvent être résolues. A quoi tient que le « *potius quam* » ait pu s'associer au « *cur* », voilà bien plutôt ce que demande notre explication.

Toute légitimation doit se mouvoir dans un cercle de *possibles*, parce que, en tant que comportement intentionnel envers l'existant, elle annonce dans le sens de sa possibilité une justification (ontologique), expressément ou non. Celle-ci décrit nécessairement, de par sa nature, des *domaines d'inclusion* du possible, — et là le caractère de possibilité évolue selon la structure de l'être de l'existant à dévoiler — parce que l'être (structure de l'être) qui justifie, est, en tant qu'obligation transcendantale de l'homme, ancré dans sa *liberté*. Le reflet de *cette* origine de la nature de la cause dans l'acte de fonder de la liberté finie s'exprime dans le « *potius quam* » des formules du principe de causalité. Mais, là encore, l'éclaircissement des rapports concrets et transcendants entre « cause » et « plutôt que » pousse à l'explicitation de l'idée de l'être en général (essence et formes de l'être, quelque chose, néant et nullité).

Dans sa forme et son rôle traditionnels, le principe de causalité est resté attaché au caractère superficiel qu'introduit nécessairement un premier éclaircissement de tout « *principliel* ». Car faire de cette loi un « *principe* », l'identifier encore au principe d'identité et de contradiction, vouloir même le dériver de celui-ci, ne conduit point à l'origine, mais équivaut à se rendre impossible toute question ultérieure. Et remarquons encore que les principes d'identité et de contradiction non seulement sont aussi *transcendants*, mais renvoient à quelque chose de plus primordial, qui n'est point *principliel*, mais appartient au phénomène de la transcendance comme telle (temporalité).

Et ainsi le principe de causalité « joue » avec la nature de la cause et refoule dans sa forme sanctionnée de principe une problématique

qui l'ébranlerait lui-même. Mais de ce « jeu dénaturant », la prétendue superficialité de certains philosophes n'en est point responsable ; elle ne saurait alors être dépassée par une « avance » peut-être plus radicale. La cause a sa dénature parce qu'elle naît de la liberté finie. Et celle-ci même ne peut échapper à ce qu'elle produit ainsi. La cause née dans l'acte de transcendance se repose sur la liberté même, qui, *en tant qu'origine*, devient « cause ». *La liberté est la cause de la cause*. Non, certes, au sens d'une « itération » formelle et sans fin. Le fondement de la liberté ne porte pas — ce qu'on serait toujours tenté de croire — le caractère d'une des formes de l'acte de fonder, mais se définit comme l'unité qui fonde la dispersion transcendantale de l'acte de fonder. Mais en qualité de *ce* fondement, la liberté est *l'abîme sans fond* de l'être humain. Non pas que le libre comportement soit non fondé, mais la liberté pose dans sa nature de transcendance l'être humain en tant que pouvoir-être dans des possibilités béantes devant son choix fini, c'est-à-dire dans son destin.

Mais l'homme doit, dans le dépassement de l'existant qui projette le monde, se dépasser soi-même, pour pouvoir, à partir de cette ascension, se comprendre comme abîme. Et cette profondeur sans fond de l'homme n'est pas elle-même quelque chose qui puisse s'ouvrir à une dialectique ou à une analyse psychologique. Cette éclosion de l'abîme dans la transcendance fondatrice est bien plutôt le mouvement originel que la liberté opère sur nous-mêmes, nous « donnant à comprendre » ainsi, le contenu du monde primordial, c'est-à-dire nous faisant voir que plus celui-ci est fondé primitivement, plus il atteint simplement dans l'action le cœur de l'être humain, sa moi-mêmeté. La dénature de la cause ainsi ne peut dans l'existence réelle qu'être « dépassée », jamais écartée.

Et si c'est comme abîme que nous comprenons primitivement et en fin de compte la transcendance, au sens de la liberté d'arriver à la cause, nous voyons se préciser aussi la nature de ce que nous avons appelé *prise* de l'homme par et dans l'existant. L'homme — bien que se sentant au milieu de l'existant et pénétré par lui — est *jeté* (délaissé) parmi l'existant *comme un libre* pouvoir-être. Qu'il soit — en puissance — un « soi-même », qu'il le soit en fait selon sa liberté ; que la transcendance, en tant que phénomène originel, se temporalise, cela n'est point au pouvoir de cette liberté. Mais cette impuissance

(délaissement) n'est pas le résultat de la pénétration de l'existant dans l'homme : elle définit son être même. Tout projet du monde est ainsi un jet. L'éclaircissement de la *nature finie* de l'être humain, partant de la structure de son être, doit précéder toute position, considérée comme allant de soi, de la « nature » finie de l'homme, ainsi que toute description des qualités qui découlent de ce fini et surtout toute « explication » précipitée de leur origine ontique.

Mais la nature finie de l'être humain se dévoile dans la *transcendance en tant que liberté d'arriver à la cause*.

Et ainsi l'homme, en tant que transcendance existante, se surpassant en possibilités, est un *être lointain*. Ce n'est que par des lointains primitifs qu'il se forme dans sa transcendance envers tout existant, que s'élève en lui la vraie proximité des choses. Et ce n'est que parce qu'il peut entendre dans le lointain que se temporalise pour l'homme, en tant que soi-même, l'éveil de la réponse d'autrui, dans la coexistence avec qui il peut sacrifier le moi-même pour se conquérir comme véritable soi-même.

Martin HEIDEGGER.

(Traduction de A. BESSEY.)

SYMPOSIUM SUR L'IRRATIONNEL

L'article si vivant que M. Müller-Freienfels nous a adressé, et qu'on lira plus loin, montre que la philosophie française n'a pas été seule, depuis plus de trente ans, à méditer le thème de l'irrationnel. Et la persistante actualité de ce thème n'est pas accidentelle, mais due à un long travail historique, car en ce thème se résument les principales difficultés de l'idéalisme et quelques-unes des plus fortes raisons en faveur du réalisme. La préoccupation de l'irrationnel éclaire presque toute la métaphysique et l'épistémologie française depuis l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* : presque toute cette production est sous le signe du sentiment qu'en nous et hors de nous la nature renferme des éléments irréductibles les uns aux autres et inassimilables à l'intelligence. Nous avons donc cru bon d'élargir un peu le débat. Un exposé de la puissante et célèbre argumentation de M. E. Meyerson s'imposait. Et comme M. Lalande fut le premier à poser explicitement le problème en 1899 (dans le large et lucide essai humaniste sur la *Dissolution opposée à l'Évolution*, récemment réédité sous le titre *les Illusions évolutionnistes*), nous avons prié cet auteur de définir ici sa position. De douloureuses circonstances l'ont empêché finalement de donner suite à notre proposition, qu'il avait d'abord acceptée. Un dernier article sur la question s'efforcera de combler en partie cette lacune et se demandera, en outre, si la notion d'irrationnel se justifie entièrement.

RATIONALISME ET IRRATIONALISME

I

C'est seulement depuis le XIX^e siècle qu'a été contestée la prétention du rationalisme d'être la philosophie unique. Car le seul adversaire du rationalisme jusqu'alors, le sensualisme, ne niait pas du tout le postulat central du rationalisme, à savoir que la raison ou l'intellect est la base de toute connaissance, et ne s'attaquait qu'au caractère originel et irréductible de l'intelligence, prétendant dériver cette dernière des sensations. Le but principal restait le même : édifier un système bien ordonné de concepts, dans lequel toute vérité possible soit incluse. Ni les rationalistes ni les sensualistes

ne doutaient sérieusement que le monde entier est rationnel, c'est-à-dire accessible dans toute sa profondeur à la raison humaine.

Ce n'est que peu à peu et presque insensiblement que des tendances irrationalistes pénétrèrent dans la philosophie. Toutefois, à y regarder de près, on découvre déjà des facteurs irrationnels dans la plupart des systèmes, dits rationalistes. Je me dispense de fournir ici une démonstration détaillée de ce point, l'ayant déjà faite dans la *Metaphysik des Irrationalen* (1927). Il ne s'agit pas ici d'une étude historique, mais d'une explication du concept d'irrationalisme entendu comme une tendance systématique de la philosophie moderne.

Disons d'abord ce que l'irrationalisme n'est pas. Ce n'est pas un scepticisme. Car il ne renonce pas du tout à la découverte de la vérité ; il cherche seulement la vérité dans des directions nouvelles, négligées par le rationalisme. Il ne rejette pas la raison ; il soutient seulement qu'il y a, à côté d'elle, des instruments de connaissance très importants. Pour ce qui est des objets de la connaissance, l'irrationalisme prétend en saisir beaucoup qui ne sont pas abordables au rationalisme, et parmi ceux-ci il y a des réalités aussi fondamentales que l'Être ou la Vie. Il est vrai qu'il faut élargir considérablement la notion de connaissance et ne pas penser seulement à la connaissance intellectuelle qui a prétendu pendant des siècles être la connaissance tout court.

Si l'on appelle connaissance toute attitude mentale prenant adéquatement position à l'égard d'un objet donné, il est évident que la raison, c'est-à-dire la faculté de former des notions générales, ne peut réclamer ce nom pour elle seule. Il est beaucoup de cas et de situations où nous réagissons d'une manière appropriée sans faire usage de concepts généraux. Pourtant, ce ne sont pas les sensations pures qui expliquent ces cas de connaissance non-rationnelle. Prenons par exemple la connaissance intuitive des caractères humains, dont font souvent preuve des personnes incapables d'idéation abstraite et spécialement beaucoup de femmes : il est incontestable que ce flair, cette pénétration n'opère pas par notions générales. On a pris coutume d'invoquer en pareil cas « l'instinct », et c'est en effet l'instinct que la plupart des « irrationalismes » modernes prennent pour base de leurs théories de la connaissance et de leur métaphysique. La philosophie d'à présent ne se divise plus en un

camp rationaliste et un camp sensualiste, ces deux positions adverses ayant été réunies dans la synthèse kantienne ; il existe aujourd'hui — et cela dans tous les pays — une division plus profonde, l'opposition entre les irrationalistes, proclamant que l'instinct est un moyen de connaissance, et, contestant ce pouvoir à l'instinct, les rationalistes auxquels se joignent les intellectualistes sensualistes, pour qui les concepts généraux dérivent des sensations.

La grande question philosophique de nos jours est en effet de savoir si l'instinct peut être tenu pour un moyen de connaissance et, en admettant que la réponse ne soit pas entièrement négative, s'il est une faculté *infra*-rationnelle, *para*-rationnelle (c'est-à-dire à placer aux côtés de la raison) ou *supra*-rationnelle. Toutes ces thèses ont été effectivement soutenues de nos jours. Le but de notre article est d'en examiner les titres, ce qui implique une étude de la notion d'instinct et des relations de cette faculté avec l'intelligence.

Les adversaires, dans la mesure où ils admettent la possibilité d'une philosophie fondée sur l'instinct comme moyen de connaissance, prétendent qu'une telle philosophie, susceptible tout au plus de donner quelques résultats en ce qui concerne la vie des animaux, ne serait pas à même d'expliquer les domaines supérieurs de la civilisation humaine, c'est-à-dire la religion, la conduite sociale et morale, etc. Tout cela, disent les rationalistes, est un produit de la raison qui est absolument supérieure à l'instinct, et tout irrationalisme est condamné à rester inférieur à la philosophie fondée sur la raison.

A l'encontre, l'irrationalisme soutient que, justement, toutes ces régions que le rationalisme se réserve sont fermées à l'explication purement rationaliste, que jamais une œuvre d'art, une religion et même un grand système philosophique ne sont nés de la pure raison. Bien qu'admirablement apte à l'étude de la nature inorganique, la raison ne suffit pas pour comprendre la vie individuelle et sociale. Ce sont là des domaines auxquels on ne comprend pas grand'chose sans recours à l'instinct, et l'instinct n'est d'ailleurs pas opposé à la raison, mais en constitue une partie essentielle.

Aussi est-il indispensable de reviser la distinction de nos deux moyens de connaissance, la raison et l'instinct.

II

Il est peu de notions scientifiques sur lesquelles les savants soient moins d'accord que sur la notion d'instinct. Souvent, quand on qualifie une action d'« instinctive », il s'agit d'une de ces explications purement verbales dont parle Méphistophélès dans *Faust* : « *Denn wo Begriffe fehlen, da stellt in Wort zur rechten Zeit sich ein* » (quand les notions manquent, un mot se présente à point). Pour toutes les actions des animaux qui paraissent inexplicables de notre point de vue humain, la science a introduit l'explication par l'instinct. Il est vrai qu'on a essayé avec beaucoup d'ardeur et d'application de résoudre le mystère des actions instinctives ; mais les expériences invoquées admettent des interprétations contradictoires. De même, toutes les tentatives d'opposer logiquement l'instinct à l'intelligence sont tellement insuffisantes qu'il n'y a pas de définition qui ne soit contestée par bien des auteurs.

Laissons de côté la théorie d'après laquelle l'instinct serait infra-rationnel, une sorte d'intelligence rudimentaire et imparfaite, un premier degré de l'échelle dont l'intelligence humaine occupe la partie supérieure. Cette opinion est insuffisante, car en premier lieu il faudrait montrer clairement en quoi consiste la prétendue « imperfection » de l'instinct et, en second lieu, on peut objecter que, dans beaucoup de cas, l'instinct accomplit aisément ce dont l'intelligence se montre tout à fait incapable.

C'est bien pourquoi la science moderne aime mieux opposer rigoureusement l'instinct à l'intelligence et y voir une faculté radicalement différente. Examinons brièvement les principaux arguments allégués à l'appui de cette dichotomie qui fait de l'instinct un entité paralogique ou même contraire à la raison.

- a) L'instinct est *inconscient*, l'intelligence est *consciente* ;
- b) L'instinct est *inné* et *immuable*, l'intelligence est *acquise* et *plastique* ;
- c) L'instinct est exclusivement *pratique*, alors que l'intelligence se détache de la pratique et devient *théorie*¹. Voici maintenant nos objections.

1. Pour tout ce qui suit, voir l'article sagace et bien documenté de M. A. SPAIER, De la nature de l'instinct, *Revue Philosophique*, CIX, 1930.

ad a) La plupart des biologistes contemporains traitent les instincts de parfaitement inconscients et les considèrent simplement comme des mécanismes compliqués et innés. Pour une bonne part, cette solution radicale s'explique par une raison de prudence méthodologique : on craint l'anthropomorphisme et l'on veut s'en tenir à des données externes, observables au moins en principe. Mais pareille élimination relève, elle aussi, d'une hypothèse mal vérifiée. Respectons le mécanisme comme hypothèse de travail, mais n'oublions pas qu'appliqué au psychisme il est invérifiable. Beaucoup de faits ne nous autorisent pas seulement, ils nous forcent à admettre une intervention de la conscience dans les actions instinctives. Puisque les animaux ont les mêmes organes que l'homme, il faut bien qu'ils aient aussi les sensations correspondantes. En observant un papillon volant de fleur en fleur on ne peut douter qu'il est conduit par la vue et l'odorat, c'est-à-dire que sa conscience est le siège de sensations. De même, sa conduite générale suggère l'idée qu'il fait une sélection parmi les multiples impressions de ses sens et qu'il connaît le plaisir et la douleur. Pour ce qui est des vertébrés, il semble encore beaucoup plus probable que leurs actions instinctives sont influencées par des sensations et des sentiments plus ou moins conscients. L'hypothèse qu'ils réagissent inconsciemment est infiniment moins vraisemblable.

Toutefois, quand on dit que les instincts sont inconscients, on ne nie pas toujours la présence des sensations et des sentiments, on veut dire seulement que les animaux n'ont pas clairement conscience de la fin de leurs actions et des moyens qu'ils mettent en œuvre. Tel est le cas de la définition donnée par Ed. v. Hartmann (*Philosophie des Unbewussten*, 10^e éd., 1892, I, 76) : l'instinct est « une action conforme à un but sans la conscience claire de ce but ». Certainement, dans quantité d'exemples, chez beaucoup d'insectes notamment, il est impossible que les animaux aient acquis une idée du but de leur action, puisque celle-ci n'aboutit qu'après leur mort, par exemple à l'éclosion d'œufs pondus dans le corps de certaines victimes qui seront mangées vivantes par la larve parasite. Dans d'autres cas, l'idée du but reste au moins douteuse, encore que les expériences de M. W. Köhler sur ses chimpanzés donnent à penser que ces singes savent découvrir des moyens conformes à leurs besoins, c'est-à-dire qu'ils procèdent intelligemment. Mais, sans aller

si loin, nous pouvons nous contenter de retourner la question et de demander si les actions dites intelligentes comportent toujours une idée claire de leur fin. Évidemment non. Car, dans beaucoup de nos actes, l'idée qui nous guide ne désigne pas le but véritable de ce que nous faisons ; elle indique seulement un but intermédiaire ou subjectif, le vrai but restant inaperçu. Prenons le cas d'un jeune homme mettant en jeu toutes les ressources de son esprit pour plaire à une jeune fille qu'il adore. Il n'a pas nécessairement une conscience claire du fait, objectivement certain, qu'il obéit à l'instinct de reproduction. Souvent même il « refoule » artificieusement la conscience de ce fait. En Allemagne on cite souvent ce vers d'un poète, « aucun tisserand ne sait ce qu'il tisse », pour signifier que nous ignorons à quoi tendent nos actions. Sans aucun doute on surestime souvent la clarté et l'étendue de notre intelligence, et l'on croit agir à l'instigation de certaines idées quand on suit en réalité l'impulsion de ses instincts. Car l'homme n'a pas moins d'instincts que l'animal. Il en a même davantage, comme l'a bien montré W. James, et ce que nous appelons avec fierté notre intelligence n'est au vrai qu'une abstraction tirée d'un complexe indivisible, dont l'instinct est le vrai moteur. D'après Schopenhauer, la raison n'est que la servante et souvent un avocat trompeur de la « volonté », c'est-à-dire de l'instinct. Donnons à ces faits toute leur importance : il devient évident que la séparation radicale de la raison (ou de l'intelligence) d'avec l'instinct ne se justifie pas, du moins pour ce qui est de la conscience du but. La finalité biologique se sert indivisément de ce que nous appelons instinct et de ce que nous nommons intelligence, et le propre de l'intelligence n'est pas d'avoir des fins, mais, tout au juste, des desseins intermédiaires, les fins dernières étant posées par l'instinct. Sous ce rapport, l'instinct n'apparaît pas comme inférieur mais comme supérieur à la raison. Nous reviendrons bientôt à ce problème ; répétons pour l'instant qu'une distinction tranchée entre l'instinct et l'intelligence est superficielle et fautive, tant au point de vue de la conscience en général dont s'accompagnent nos actions qu'à celui de la conscience de nos buts.

ad b) Passons à la théorie d'après laquelle l'instinct diffère de l'intelligence en ce qu'il est inné et invariable, alors que l'intelligence est acquise et plastique. Durant tout le XIX^e siècle, cette théorie eut la force d'un dogme. Ce n'est qu'à la suite des expériences de Lloyd

Morgan et d'autres savants qu'elle perdit beaucoup de son crédit. Morgan montra que les jeunes poulets doivent apprendre au moyen « d'essais et d'erreurs » à discerner le grain des objets inestimables, en d'autres termes, que l'instinct s'adapte peu à peu à la situation. Beaucoup d'autres expériences sur des animaux maintenus loin de leur habitat naturel montrèrent de même que les instincts varient dans certaines proportions. Aujourd'hui on ne peut plus tenir les instincts pour de purs mécanismes absolument invariables.

Montrons encore par un exemple combien il est difficile d'interpréter les actions des animaux et combien les pauvres bêtes ont de peine à échapper à l'explication mécaniste. L'auteur d'un livre allemand moderne sur la psychologie des animaux a fait des expériences sur des abeilles en déplaçant la ruche pendant leur sortie, de manière à en orienter différemment l'entrée. Que firent les « bêtes-machines » obligées de retrouver l'entrée à leur retour au nid ? D'après notre auteur, leurs mécanismes étaient tellement troublés qu'il leur fallut un bon moment pour découvrir l'ouverture pourtant bien visible. L'auteur en conclut à un manque absolu d'intelligence. Cette conséquence s'impose-t-elle ? A notre avis, l'anthropomorphisme aveugle est à rejeter, mais non moins le mécanomorphisme aveugle, dont cette explication nous paraît un bon exemple. Imaginons que l'auteur rentre un soir chez lui (ne supposons pas qu'il revient de sa brasserie) et qu'il trouve sa maison magiquement transportée de l'autre côté de la rue. Serait-ce un signe d'intelligence s'il y entraît tout de suite, sans perplexité, sans chercher à connaître les causes du changement ? Ce serait au contraire la preuve d'une mécanisation extrême. Aussi voyons-nous dans les hésitations des abeilles la preuve que les instincts animaux ne fonctionnent pas tout mécaniquement. Du moins cet exemple montre-t-il avec quelles précautions on doit interpréter les faits biologiques. Si dans le cas cité on refuse de parler d'intelligence, on est au moins obligé d'admettre que les animaux réagissent d'une manière variable à une situation imprévue.

Mais ce qu'il y a de plus étonnant dans toute la question, c'est qu'on peut en renverser les termes en soutenant que l'instinct est en un certain sens plus variable et que c'est l'intelligence qui stabilise la conduite. Telle est bien l'opinion de M. Bergson pour qui l'instinct est tourné vers la vie, alors que l'intelligence s'oriente vers

le mécanisme. Et il n'est pas niable que nos concepts généraux et nos perceptions saisissent ce qui est stable et se répète, en négligeant les facteurs changeants et accessoires.

Pour éclaircir cette difficile question, comparons l'action instinctive d'un homme à un acte intelligent accompli dans une situation toute semblable. Nous avons déjà mentionné la pénétration psychologique qui, chez beaucoup de personnes, particulièrement chez bien des femmes, est purement instinctive, le sujet ne se rendant pas compte des indices sur lesquels il se règle. Il saisit le caractère des gens en bloc, tout en y adaptant ses réactions avec une extrême souplesse. Ce qui entre dans sa conscience n'est pas une idée claire, fondée sur des raisons : il n'éprouve que des sentiments plus ou moins confus et très variables. Les personnes de ce type sont capables des plus fines nuances dans leur incessants changements d'attitude à l'égard de leurs interlocuteurs. Comparé à ce type d'homme, l'intellectuel agit selon des notions stables et des règles préconçues. Il ne saisit pas d'un coup d'œil le caractère entier de ceux à qui il a affaire ; il les analyse et remarque des indices spéciaux qu'il interprète d'après des lois psychologiques fixées, dont il se rend clairement compte. Aussi son attitude est-elle souvent raide et dogmatique ; il a raison dans le détail, mais se trompe pour l'ensemble si ses observations ne sont pas corrigées par un contrôle d'ordre instinctif qui atténue la rigidité des jugements stéréotypés. En somme on voit que l'opinion courante sur la prétendue invariabilité des instincts mérite d'être révisée. Dans le cas dont nous venons de parler on pourrait dire que les divers instincts particuliers sont peut-être fixes, mais que l'instinct en général n'est pas une unité réelle et seulement un nom collectif pour une pluralité de réactions possibles, qui dans leur ensemble, permettent au sujet de prendre des attitudes variées. La variabilité de l'instinct est subjective. D'autre part, le propre de l'intelligence est l'unité, selon Kant, « l'unité synthétique de l'aperception ». Comme telle, l'intelligence décompose le donné dans ses qualités particulières qu'elle subordonne à des catégories fixes. Et sans doute, c'est là faire varier l'aspect sous lequel une chose peut nous apparaître, mais ces variations se rapportent à l'objet, la variabilité de l'intelligence est objective ¹.

1. Cf. JORDAN, Das Apriori bei Tier und Mensch, *Kantstudien*, XXXI, 526.

Bref, il n'est pas possible de dire que les instincts sont stables et de réserver toute la variabilité à l'intelligence. La variété est différente dans les deux cas : subjective dans l'instinct, elle est objective dans l'intelligence. Toutefois, cette variabilité de l'intelligence n'est pas sans rapports avec la variabilité de la vie subjective ; au contraire, le travail de l'aperception sensorielle, de l'imagination et de l'idéation n'a lieu que sous l'impulsion des tendances subjectives, autrement dit, de l'instinct. La plasticité de l'intelligence, bien loin donc d'opposer cette faculté à l'instinct, révèle leur intime union.

ad c) Une troisième distinction entre l'intelligence et l'instinct présente celui-ci comme purement *pratique* ; elle nie qu'il soit capable de se détacher des nécessités primordiales de la vie, comme le fait l'intelligence qui s'élève au niveau des *théories abstraites*. Contrairement à cette opinion, Bergson et les pragmatistes ont soutenu que les concepts de notre intelligence n'ont qu'une destination pratique et sont de purs moyens d'action. Sans vouloir chercher ici si cette définition suffit aux besoins du problème, nous constaterons du moins avec elle que l'intelligence ou la raison ne sont pas originairement orientées vers la construction de systèmes métaphysiques dépourvus de toute valeur pratique, mais qu'elles sont d'abord des instruments d'action. Sans doute, elles subissent au cours de la civilisation humaine une évolution qui les éloigne de ces fins, mais elles ne perdent que rarement tout contact avec la réalité pratique.

Et il faut rejeter aussi l'opinion que les instincts sont exclusivement pratiques, c'est-à-dire qu'ils restent au niveau de la vie animale. Au contraire, dans la civilisation humaine, les instincts ne se développent pas moins au-delà des nécessités pratiques que ne fait l'intelligence. L'évolution des sentiments moraux, esthétiques et religieux n'est pas une évolution de l'intelligence, mais au premier chef une évolution de la vie affective, qui se fonde essentiellement sur les instincts. Ce n'est pas tant avec sa raison que l'artiste crée ses chefs-d'œuvre ; il y est conduit par un instinct esthétique qui n'est pas moins évolué que la raison humaine. Et les sentiments religieux, tout en servant la vie sociale, s'élèvent pourtant bien au-dessus des nécessités immédiates et se raffinent au point qu'ils tournent parfois le dos à la réalité. Notons encore l'évolution de

l'instinct de reproduction qui prend dans la conscience la forme de « l'amour ». Quels raffinements cet instinct a subis au cours des âges, quels changements non moins compliqués que le développement de l'intelligence ! Tout comme la raison théorique, l'amour, en tant qu'érotisme esthétisé, se détache des nécessités vitales, et, au lieu de servir la vie, s'en fait le maître et la fin suprême. Comme il y a des gens qui ne vivent que pour l'étude, il y en a qui ne vivent que pour jouir de leurs sentiments érotiques raffinés. Toute cette évolution des sentiments ne s'achève point sans contact avec l'intelligence. Au contraire, l'instinct esthétique ou l'instinct religieux se servent de l'intelligence pour la soumettre à leurs fins. Une bonne partie de l'évolution de la vie intellectuelle, par exemple l'évolution des idées religieuses et poétiques, est due à l'évolution des sentiments, partant des instincts qui en sont les vrais moteurs. Même l'évolution de la science et de la philosophie n'est pas un processus purement théorique ; le développement de la raison elle-même est un produit d'impulsions non théoriques, comme nous l'apprend bien l'histoire de la philosophie. D'après Platon, c'est Erôs qui inspire les philosophes, et même dans les disciplines les plus sèches, ce sont des tendances vitales qui aiguillonnent l'activité des savants. Certes, on peut détacher de ses sources le résultat de cette activité, et la plupart des penseurs présentent leurs idées toutes faites, comme Athénée sortie du front de Zeus, c'est-à-dire sous une forme rigoureusement logique ; mais cette sorte d'exposé cache les véritables procédés et l'origine affective du travail intellectuel. Considérées dans leur réalité psychologique, la philosophie et la science, comme l'art et la religion — et aussi le travail intellectuel qui les produit — n'évoluent pas d'une façon indépendante, mais participent de l'évolution des instincts et de la vie affective. De ce point de vue il est impossible de voir dans l'instinct une force infrarationnelle ou contraire à la raison. En tant qu'il anime et dirige l'évolution des idées de la raison, et en tant qu'il en inspire les créations les plus abstraites, l'instinct doit être regardé comme une entité suprarationnelle.

En résumé, tous les points de vue auxquels on a opposé l'instinct à l'intelligence sont trop étroits. a) En distinguant les deux facultés sous le rapport de la conscience, on ferme les yeux sur ce fait que l'instinct n'est pas totalement inconscient et que la raison n'est pas

tout à fait consciente, mais qu'à nos idées se mêlent toujours des motifs inconscients et instinctifs ; — b) la considération de la variabilité ne suffit pas non plus à établir une distinction nette, car l'instinct n'est pas tout à fait invariable et l'intelligence, bien que très variable, tend pourtant à se fixer dans des formes stéréotypées ; — c) si l'on caractérise l'instinct par ses relations avec la vie pratique, il faut ajouter qu'il subit dans la civilisation humaine une « sublimation » considérable, tandis que la raison, qu'on veut caractériser par sa nature abstraite, sert constamment — bien que ce soit souvent d'une manière indirecte — les fins pratiques posées par l'instinct.

En un mot, il est impossible de séparer l'instinct de l'intelligence ; il s'agit là de deux aspects connexes de toute activité mentale, dont l'un ou l'autre devient plus marquant à l'occasion.

III

La théorie de la connaissance ne peut pas rester seulement une théorie de la raison pure et des sensations ; elle doit nécessairement comprendre une théorie de l'instinct. Et, d'après ce que nous venons de montrer, il ne suffit pas de séparer l'instinct de la raison soit en le regardant comme un degré inférieur de l'intelligence, soit en l'opposant à cette dernière comme une entité toute différente. Il n'est pas d'acte mental qui n'ait son motif instinctif. C'est l'instinct qui met l'esprit en mouvement d'une façon générale et le pousse encore dans telles ou telles directions spéciales ; car l'instinct, comme le remarque déjà M. Spaier, est « un être de raison, forgé avec les traits communs des différents instincts spéciaux » que font entrer en jeu les occasions. Nous sommes tout à fait d'accord avec cet auteur quand il écrit dans l'étude précitée : « C'est une nécessité méthodologique et didactique de consacrer à l'instinct des chapitres spéciaux en psychologie. Mais dès qu'on scrute plus profondément le fonctionnement des sens, de la pensée, des émotions ou des sentiments et de la volonté, on retombe toujours sur l'instinct et l'on voit finalement que ces divers ordres de processus sont tous ses efflorescences composées » (*loc. cit.*, 443).

Au fond, il est aussi impossible d'étudier séparément la psychologie de l'instinct ou de l'intelligence que d'écrire une biologie de

la tête ou de la main, sans référence au reste du corps. La vie de l'âme, non moins que celle du corps, forme un tout dont les parties ne sauraient être isolées que fictivement — et au fond, même la vie du corps et de l'esprit ne font qu'un. Aussi la théorie de la connaissance ne peut-elle être une théorie de la seule raison, mais doit s'étendre au Moi cognitif tout entier, dont les instincts sont des facteurs essentiels. Ainsi comprise, une philosophie irrationaliste n'est pas une philosophie hostile au rationalisme. Elle rend à la raison ce qui lui appartient, mais n'en cherche pas moins à déterminer quelle place exactement tient la raison dans la totalité de l'être vivant, dans le Moi, dont les instincts constituent le fond actif et essentiel.

Et ce n'est pas seulement pour la philosophie du sujet qu'une théorie des instincts a une grande importance ; elle n'en a pas moins pour le côté objectif des choses. Car nous ne comprenons pas la vie dans toute ses manifestations (depuis le comportement animal jusqu'à la vie de l'esprit telle qu'elle se déploie dans la civilisation humaine) si nous n'en apercevons pas le fondement instinctif. L'évolution de l'art, de la religion et de toutes les autres formes de l'activité psychique ne se produit certainement pas sans l'aide de la raison. Mais elle ne s'explique pas par la seule raison. On attache actuellement beaucoup de prix au « style », non seulement dans les arts, mais encore dans toutes les autres branches de l'activité. Ce style n'est pas un produit de la conscience. Du moins, il échappe pour la plus grande part à la conscience de ceux-là mêmes qui le mettent dans leurs œuvres. Les différences caractéristiques de l'art français et allemand, de même le style différent de la science française ou allemande ne s'expliquent pas par de pures raisons ; ces différences plongent dans les instincts irrationnels de la race. On a remarqué à juste titre que la pensée de Descartes est du type français, alors que le système de Leibnitz représente le type allemand et que la manière de penser de Locke est purement anglaise. Tout cela est enraciné dans les profondeurs irrationnelles de l'âme, dans les instincts différents des diverses races. Instrument de connaissance et de création, la raison tend vers l'unité et l'égalité. Mais la variété et la richesse de la vie physiologique, mentale et sociale, n'étant pas d'origine purement rationnelle, ne s'expliquent pas par la raison seule. L'intellect et ses notions suffisent à appréhender les phénomènes de la nature inorganique dans leur régularité ; mais la

vie, dans toute sa variété, ne se comprend que par une sorte d'intuition irrationnelle qui procède de l'instinct. C'est par cette faculté que les historiens, par exemple, parviennent à comprendre la variété des caractères et la diversité des tendances historiques. Certainement, cette intuition n'est pas rationnelle (encore qu'elle ne soit pas contraire à la raison ; d'autant moins, que, pour se communiquer, elle a besoin de concepts universels). L'instinct et la raison collaborent donc, et, pour en venir à ses fins, l'instinct créateur se sert de la raison. Partout et toujours nous trouvons le même fait fondamental : la séparation de l'instinct et de la raison est fautive, parce que, dans toutes les entreprises humaines, c'est l'instinct qui assigne les fins essentielles et que la raison découvre les moyens d'y parvenir. La vie humaine ne se comprend que comme une coopération intime de l'instinct et de l'intelligence.

Si nous n'acceptons pas le nom de « sousrationalisme » pour une philosophie qui tient l'instinct pour un moyen adéquat de connaissance objective, et si nous proposons d'appeler « surrationalisme » une telle philosophie, nous n'y mettons pourtant aucun dédain pour le rationalisme. Nous reconnaissons avec tout le respect possible les succès du rationalisme dans les sciences mathématiques et physiques, mais nous ajoutons qu'il ne suffit pas pour résoudre les problèmes de la réalité biologique et mentale, que, pour comprendre les faits correspondants, on doit compléter la méthode rationaliste par une méthode intuitive, tirée de nos dispositions instinctives. Un surrationalisme tel que nous l'entendons est convaincu que, pris dans sa totalité, l'univers n'est pas exclusivement rationnel ; et il ajoute que, jusqu'à un certain point, nous sommes capables de comprendre même les traits irrationnels de la réalité si nous avons recours à la totalité de nos facultés, dont l'instinct est une des plus importantes.

R. MÜLLER-FREIENFELS.

LA RAISON ET L'IRRATIONNEL

CHEZ M. MEYERSON¹

Les travaux de M. Meyerson nous présentent une théorie générale de la raison. Ses premiers livres, encore qu'ils n'étudiassent que le comportement de la réflexion scientifique, avaient déjà cette portée : dans la pensée savante, à l'examen de laquelle il s'est d'abord exclusivement attaché, l'auteur ne cherchait qu'un document plus sûr ; mais son but, clairement affirmé, était bien de reconnaître, par l'étude attentive de ses voies les plus complexes, et aussi les plus exactement analysables, le cheminement profond de toute la raison humaine. Son dernier ouvrage, qui élargit son enquête, ne l'a point amené à varier ses conclusions : M. Meyerson y montre, vérifiées cette fois dans les manifestations de la pensée les plus diverses, les lignes essentielles de l'explication à laquelle l'avaient conduit ses précédentes recherches. Ces pages n'ont d'autre dessein que d'essayer un exposé d'ensemble de cette explication.

I

Il nous semble que le point central de cette théorie est l'idée que la raison et le réel ne s'assimilent point l'un à l'autre sans une sorte de violence : l'effort de rationalisation orientant le cheminement de la pensée dans un sens qui n'est pas celui que suit la marche du réel. Et pourtant il faut bien admettre que la réalité est assimilée, puisque — l'histoire des sciences le montre, autant que l'examen direct de la pensée concrète — c'est le réel que la raison « explique », c'est de cette « explication » du réel que la raison vit, par elle qu'elle avance, progresse. C'est donc dans ce conflit profond, dans ce choc

avec la réalité en chaque acte de la pensée en marche, que nous devons placer le ressort de son mouvement. La pensée, sans ce heurt, ne peut être que « quiescente ». La condition de son développement, c'est de se trouver incitée à l'effort d'assimilation par cet élément de contradiction et de trouble que la réalité lui impose du dehors. Le progrès de la raison ne s'explique que par la nécessité dans laquelle elle se trouve de réduire sans cesse l'irrationnel.

Comment M. Meyerson est-il parvenu à cette conviction ? L'idée qui la fonde n'est pas sans analogie avec celle qui commande le développement d'une célèbre métaphysique. Hegel avait saisi que la raison, réduite à l'affirmation de l'identité parfaite, demeurerait condamnée à l'immobilité, et que son progrès n'était possible qu'à la condition d'assimiler à l'identité une altérité qui la fasse sortir d'elle-même. La solution audacieuse proposée par ce philosophe peut sans doute être contestée ; mais le mérite de Hegel est d'avoir vigoureusement souligné le fait à expliquer. C'est trop simplifier les choses, et même les déformer, que de réduire le progrès rationnel au « dépassement » indéfini, sur le plan d'une dialectique « pure », de conflits sans cesse renaissants entre concepts contradictoires. Mais il n'en reste pas moins évident qu'on n'a point justifié la plus élémentaire démarche de la raison tant qu'on n'a pas montré cette dernière aux prises avec quelque chose d'autre qu'elle-même.

C'est exactement à ce problème que répond l'œuvre entière de M. Meyerson, sans toutefois que celui-ci ait été orienté dans ses premières recherches par les conceptions du célèbre idéaliste. Car l'effort de M. Meyerson n'est rien moins que dialectique : il est d'inspiration réaliste ; c'est à partir du comportement effectif de la raison scientifique dans l'établissement de ses théories qu'il a découvert ce qu'il nous présente comme les tendances foncières de la raison : « Nous avons voulu..., nous déclare-t-il, parvenir *a posteriori* à connaître les principes aprioriques qui dirigent notre pensée dans son effort vers la réalité » (*I. R.*, VIII). Sa méthode a consisté en une minutieuse analyse du cheminement concret de la réflexion scientifique dans la construction de ses grandes hypothèses, sans négliger celui de la pensée spontanée, ni celui de la raison philosophique, dont notre auteur s'est occupé spécialement dans deux de ses ouvrages¹.

Ces multiples manifestations de l'effort rationnel paraissent si

1. ABRÉVIATIONS : *I. R.* : *Identité et Réalité*, 3^e édit., Paris, 1926 ; — *E. S.* : *De l'Explication dans les Sciences*, 2^e édit., Paris, 1927 ; — *D. R.* : *La Déduction Relativiste*, Paris, 1925 ; — *C. P.* : *Du Cheminement de la Pensée*, Paris, 1931.

1. *E. S.* et *C. P.*

divergentes que certains philosophes ont cru trouver dans l'évolution de l'esprit humain des variations essentielles et ont affirmé que son histoire était celle, non pas d'une seule et même raison, mais de plusieurs, et foncièrement irréductibles entre elles. M. Meyerson ne s'est pas contenté de ce qu'il a bien vu n'être qu'une apparence. Une vérification personnelle, aussi étendue, aussi prudente, aussi objective que possible, l'a conduit à la découverte d'un fondement unique sous ces diversités de surface, et il s'est convaincu qu'il tenait là « un élément essentiel de la pensée humaine, un énoncé qui la domine toujours et partout » (*I. R.*, XI), et qui rend compte, par le fait même, de sa genèse, de ses développements et des voies distinctes où elle s'est engagée, sans pourtant cesser d'être la même.

II

La première étape de M. Meyerson, dans la voie de cette découverte, a été la constatation des insuffisances du positivisme. Comte enfermait la pensée savante dans le cercle du légal, conçu comme un système de rapports liant entre eux les phénomènes, d'un lien de pure succession, et à seule fin de donner prise à l'action humaine sur l'univers des sensations.

Une semblable épistémologie est d'abord un *pragmatisme*. M. Meyerson démontre que la science n'est pas pragmatiste. Il le démontre par l'histoire. Il examine dans ce dessein, moins les déclarations des théoriciens sur leurs méthodes que l'orientation effective de leurs doctrines.

La voie dans laquelle s'engage réellement la théorie scientifique, et celle où la recherche ne serait que souci de prévision et de puissance sont divergentes. Cela ressort de nombreux faits. Ainsi, on peut noter que les conceptions de la science antique qui se rapprochent le plus de nos explications à nous (par exemple le mécanisme de Démocrite et le panmathématisme platonicien), ont été proposées en dehors de toute espèce de contact avec le réel sensible, et bien plutôt contre les apparences, en tout cas, sans aucune ambition de les exploiter. C'est un autre fait, non moins remarquable, que la primauté du quantitatif dans l'effort de rationalisation, et le caractère incontestablement « théorique » de la mathématique rend une recherche qui en fait son idéal, pure de toute visée immédiate-

ment pratique. M. Meyerson signale, avec Gaston Milhaud, « le rapprochement de ces deux faits : d'une part le développement colossal qu'a reçu la mathématique pendant un temps relativement court, la force d'expansion indéfinie dont elle paraît douée, sa fécondité, même au point de vue de ses applications, et, d'autre part, le caractère de science désintéressée et purement spéculative qu'elle a manifesté. Il est impossible, aussitôt que la pensée fait ce rapprochement, de ne pas songer qu'il y a là plus qu'une coïncidence et que le désintéressement, l'éloignement de toute préoccupation pratique, chez le géomètre grec, a pu être une des causes profondes du progrès de sa science, et du même coup de sa fécondité future à l'égard des applications elles-mêmes » (apud *C. P.*, I, 4-5).

Un dernier fait pourrait être invoqué ici, dont l'importance ressortira mieux tout à l'heure, c'est que la science a toujours cherché à justifier les phénomènes en les appuyant sur une réalité perdurable : en quoi la différence entre le savoir et la préparation de l'action éclate aux yeux : « Car, ce qu'il importe de prévoir au point de vue de notre comportement envers le réel c'est ce qui change plus encore que ce qui demeure, alors que c'est cependant ce dernier, que, de toutes les forces de notre esprit, nous nous appliquons à découvrir » (*C. P.*, II, 523). La science est donc avant tout connaissance, et, sous ce rapport, le schéma que le positivisme en a esquissé est inexact.

Ce schéma demeure encore irrecevable, quand il restreint tout le labeur scientifique à l'établissement de *simples relations entre les phénomènes*. Lorsque Comte a voulu marquer ce qui constituait à ses yeux l'infériorité de la connaissance dans les temps qui précéderent l'avènement de l'âge « positif », il a reproché à cette connaissance d'avoir admis des substances, des choses.

Il est pourtant remarquable que ce à quoi tend le savant, c'est à fonder les sensations, les phénomènes, sur un au-delà d'eux-mêmes, sur quelque chose d'indépendant d'eux, de plus consistant, de perdurable. Et si la science détruit l'ontologie du sens commun, « elle la détruit toujours au profit d'une ontologie nouvelle » (*E. S.*, 43). « Étant parti de la conception du monde telle que nous l'offre notre perception naïve, (le physicien) ne l'a jamais transformée qu'en mettant en jeu les règles mêmes selon lesquelles cette conception s'était constituée. Il a continuellement substitué l'invisible au

visible, mais ce qu'il a créé est du même ordre que ce qu'il a détruit » (*I. R.*, 441). Bien plus, « les êtres hypothétiques de la science sont véritablement plus *choses* que les choses du sens commun. En effet, ce qui constitue la chose, c'est le fait d'être indépendant de la sensation : la chose reste ce qu'elle est, que je la regarde ou non. Or, l'être hypothétique est manifestement plus indépendant, plus éloigné de la sensation que la chose du sens commun, puisqu'il n'a jamais fait partie de notre sensation directe et qu'au moins pour beaucoup d'entre ces êtres, tels que les atomes chimiques ou les électrons, cette sensation nous apparaît même à peu près impossible. D'autre part, ce qui distingue la chose de la sensation, c'est le fait d'être moins fugitive, plus *perdurable* ; mais, sur ce point encore, l'être théorique prime la chose du sens commun, car il est sensé immuable : l'énergie, la masse matérielle, l'atome, l'électron sont absolument constants, éternels, alors que tout ce que nous présente la perception directe subit sans exception l'influence du temps » (*E. S.*, 39-40).

Ainsi, l'attitude mentale du physicien « confirme nettement la supposition que la science, la raison scientifique, aspirent profondément à concevoir un réel de substances en tant que substrat et explication des phénomènes changeants. Tout pas accompli dans la direction opposée apparaît au savant comme un sacrifice, un renoncement » (*C. P.*, I, 79). La science n'est pas phénoméniste. Elle exige le concept de chose ; elle est substantialiste. « Elle est demeurée, suivant un bon mot de M. Whitehead, gentiment indifférente à la manière dont Hume l'avait réfutée » (apud *C. P.*, III, 932, note 9).

L'influence de Hume sur le positivisme s'était fait sentir sous un autre rapport. Le lien posé par la raison entre deux événements n'était pour le philosophe anglais qu'une *relation de succession*, et nullement de dépendance. Et c'est pourquoi la part de théorie que l'épistémologie positiviste concède à la science, c'est uniquement de décrire, et non point d'expliquer. La loi empirique, le résumé d'expériences — n'ayant d'autre but, avec la prévision des phénomènes, qu'une économie de pensée — le simple énoncé du « comment » : voilà le seul résultat de la recherche scientifique, dans la science telle que la conçoivent Comte et Mach.

Or, « il n'est pas vrai que notre intelligence se déclare satisfaite de

la simple description du phénomène, si minutieuse soit-elle. Même si la science est en mesure de soumettre un phénomène, dans tous ses détails, à des lois empiriques, elle cherche au-delà ; elle l'a toujours fait et elle continue à le faire à l'heure actuelle. Si l'on affirme le contraire, la marche entière de la science, dans le passé et dans le présent, devient une énigme, ou plutôt une sorte de gigantesque et monstrueuse absurdité » (*E. S.*, 48).

La loi de Newton, par exemple, est une loi empirique merveilleuse : simple et claire, elle s'applique au domaine entier de la matière. Et pourtant, les savants, contemporains de Newton, loin de la considérer comme le terme de toute recherche, l'ont prise pour un point de départ. Car l'attraction elle-même est une énigme, et des théories, mettant en jeu l'action à distance ou le choc, ont tenté de l'expliquer.

Voici un autre exemple. « Quand je dis que la benzine bout à 80° ou que, traitée par le brome, dans des conditions déterminées, elle fournit un corps qui bout à 154°, je ne fais qu'affirmer une série de faits que tout physicien, tout chimiste pourra vérifier : s'il n'y a pas méprise sur ce que j'ai appelé benzine, et si j'ai convenablement expliqué les conditions de l'expérience, celui qui la refera au laboratoire arrivera au même résultat. » Si maintenant, pour rendre compte de tout cela, le chimiste suppose que « la molécule de benzine contient six atomes de carbone posés en hexagone et rattachés alternativement par des liaisons simples et doubles », il entre dans un domaine où toute constatation et toute vérification directes sont impossibles : « Personne n'a jamais vu de molécule, ni d'atome, ni de liaison atomique ni, à plus forte raison, cet hexagone dont il est question, et personne, sans doute, ne les verra jamais » (*I. R.*, 48-49). Et par conséquent, la supposition se déroule sur un plan supérieur à celui des simples faits.

Dans ces deux cas, évidemment, la science ne se contente pas d'un énoncé purement descriptif ; le superficiel « comment » ne lui suffit pas, elle le double d'un « pourquoi » ; elle essaie de rattacher ce qui apparaît à « autre chose », qui en constitue la justification rationnelle, qui, situé dans une zone autre que celle de l'apparence, rend compte de l'existence de cette dernière et de la régularité de ses retours.

Il est incontestable, en effet, que les savants font de l'explication

une pièce essentielle de la science, et lui subordonnent les simples lois. « Ainsi quand l'optique range les phénomènes du prisme et de l'arc-en-ciel dans la même catégorie, alors que les anneaux de Newton sont classés avec les franges d'interférence de Young et de Fresnel, ou quand la biologie traite la vessie natatoire des poissons comme homologue au poumon des mammifères, l'une et l'autre de ces sciences obéissent à des considérations de pure théorie ». De même, « le physicien, soit qu'il ramène tout à la mécanique, soit que, adoptant un ordre d'idées plus récent, il considère au contraire comme fondamentaux les phénomènes électriques, a implicitement la prétention de nous *expliquer* la nature à l'aide de sa théorie » (*I. R.*, 52-53).

Les phénomènes, encore un coup, ne s'expliquent pas par eux-mêmes. Toujours on a tenté de les rattacher à autre chose : sur un plan supérieur à celui de la loi, on a cherché la cause.

Ainsi, M. Meyerson, en comparant l'image que le positivisme a donnée de la science avec le véritable cheminement de la pensée savante, est parvenu à dégager les grandes lignes de sa propre épistémologie.

L'idéal scientifique du positiviste, c'est le règne du pur légal sous son triple aspect de simple préparation de l'action, de recherche enclose dans le cercle des phénomènes, et toute en relations seulement descriptives.

A ces trois attributs de la légalité, M. Meyerson oppose, à partir des faits, que la science est théorique primordialement et dans son essence, qu'elle a pour véritable objet le noumène, et que c'est sur le noumène qu'elle fonde, par lui qu'elle justifie les rapports qu'elle énonce. Le concept de légalité, dénoncé comme insuffisant, notre philosophe le complète par ceux de réalité et de causalité.

La légalité n'est que le commencement de la science : première étape, si l'on veut, mais à laquelle la démarche de l'esprit progressant ne se peut arrêter. L'esprit, en effet, ne se contente pas de déployer sur un univers inconnaissable un réseau de pures relations qui ne capterait que les apparences. Le progrès de la science nous montre qu'elle se propose de pénétrer cet univers. Elle va de ce qui apparaît à ce qui est ; elle cherche, au-delà du phénomène, ce qui fonde le phénomène ; elle s'applique, par delà l'apparence du réel,

au réel véritable, à ce qui est vraiment, c'est-à-dire à la *cause* de l'apparence, à ce qui justifie l'apparence.

Vers le *réel véritable*, c'est-à-dire, par rapport à l'ordre des phénomènes, vers le *causal*, voilà donc où tend la raison. Réalité et causalité apparaissent comme deux concepts connexes d'une importance exceptionnelle : et c'est dans l'étude de leurs rapports réciproques que M. Meyerson va découvrir sa théorie de l'essence de la raison.

III

Dès là, en effet, que l'explication est conjointement recherche de la réalité et de la causalité, recherche du réel en tant que causal, elle apparaît clairement comme un effort de rationalisation de l'univers, c'est-à-dire comme un essai d'expression de l'univers en termes de rationalité, d'assimilation de cet univers à la raison.

Et, s'il en est ainsi, quel terrain d'analyse plus favorable à la découverte de ce qu'est vraiment le rationnel, que cette tentative, dans laquelle la raison, se livrant elle-même, définit forcément le réel *selon ses propres lois* ?

Cette aubaine, M. Meyerson l'utilise en méditant d'abord sur les grandes théories invoquées par l'explication scientifique. Il y constate la même orientation générale de la recherche et le même comportement de la pensée savante.

Toutes les grandes théories sont dirigées vers le même but. Elles visent toutes, en dernière analyse, à l'assignation d'un immuable, d'un identique, dans lequel on croit montrer l'essence profonde de la réalité.

Ainsi, le mécanisme tend « à réduire la réalité à un ensemble de parties immodifiables et produisant tous les changements par le déplacement seul » (*E. S.*, 159). Le même effort se laisse constater à la fois dans les cosmogonies de Démocrite et de Lucrèce, et dans les plus modernes hypothèses. En ces dernières, en effet, tout phénomène physique se ramène à des constructions figuratives dans l'espace, « l'explication la plus parfaite d'un changement ne peut consister qu'en sa réduction à une fonction spatiale » (*ibid.*). Cette réduction au spatial, il est vrai, ne s'effectue pas pour tous les théoriciens de la même manière : les uns conçoivent directement toute réalité comme une simple différenciation de l'espace, comme les

tenants du système cartésien ou, tout récemment, de la relativité généralisée, dans laquelle, selon M. Weyl, « le rêve de Descartes d'une physique purement géométrique semble se réaliser d'une manière toute naturelle et imprévue » (apud *D. R.*, 125) ; d'autres emploient « le détour de l'unité de la matière, dont on forme ensuite les atomes à l'aide d'un éther, lequel se révèle enfin comme étant une hypostase, un prête-nom de l'espace » (*C. P.*, I, 50).

Le même fonds d'explication se retrouve jusque dans les physiques qualitatives, dans l'hypothèse du phlogistique, par exemple, dont M. Meyerson dit qu'elle fut « une admirable théorie scientifique, comme le reconnaissent infailliblement tous ceux qui se donnent la peine d'étudier la science de l'époque » (*E. S.*, 87). On sait que, selon cette théorie, la vertu de combustibilité était considérée comme une qualité fondamentale, que l'on invoquait pour justifier la similitude de propriétés constatée entre corps différents : la vertu passait inchangée d'un corps à l'autre, et l'analogie des apparences était due, pensait-on, à la présence permanente de composants analogues.

L'enquête de M. Meyerson, qui semble bien exhaustive, l'amène à cette conclusion que toute théorie ayant eu sur la marche de la science quelque influence s'est présentée comme une tentative de réduction du divers et du changeant à l'identique et à l'immuable.

Et non seulement le progrès de la science s'est toujours effectué dans le même sens, mais encore l'attitude de la pensée scientifique, dans son assurance au sujet de la valeur de cette constante orientation, n'a jamais varié.

L'histoire nous montre que cet effort vers la découverte du même sous le multiple apparaît tout naturellement dans l'explication scientifique, et s'y développe avec une facilité prodigieuse ; et d'autre part, une hypothèse identifiante n'est abandonnée qu'à regret : « Jamais, dit M. Meyerson, une théorie ne meurt, si l'on ose user de ce terme, de sa belle mort, par suite de sa faiblesse constitutionnelle, ou de vieillesse, c'est-à-dire uniquement parce qu'on a découvert, dans la suite, des faits qui cadrent mal avec ses suppositions fondamentales : toujours il faut qu'elle soit assassinée, comme le prêtre de Nemi, par celle qui lui succèdera. On ne la détrône que s'il y en a une autre, prête à en hériter, et tant que cette héritière ne se présente pas, on s'accommode de

tous les échecs, on s'arrange de toutes les difficultés » (*E. S.*, 91).

Sans doute, ce sont les faits qui suggèrent les hypothèses. Mais on dirait qu'elle ont été adoptées sans que les faits les justifient pleinement, et qu'elles ont continué d'être considérées comme valables, même quand certains faits les contredisaient. Dès lors, remarque M. Meyerson, « ce n'est pas de la constatation ou de la supposition présumées fondamentales que les théories scientifiques tirent leur prestige » (*E. S.*, 90). Ce prestige ne peut leur venir que d'une sorte d'harmonie entre leur procédé et l'esprit même. Et puisque les faits ont indéniablement une part essentielle dans leur genèse, sans expliquer à eux seuls pourquoi les théories sont indispensables, c'est que les principes qui les commandent ne sont ni *a priori* ni *a posteriori*, mais seulement plausibles.

Ce concept du « plausible », nous le verrons bientôt, occupe dans la noétique de M. Meyerson un lieu central ; et nous voyons déjà qu'il domine son épistémologie. Il caractérise des énoncés que la pensée ne construirait pas sans l'expérience — s'il ne s'agissait d'« expliquer » cette dernière, que proposerait la pensée ? — mais qu'elle formule cependant comme en dépit de l'expérience : « Le fait que, dans le choc, le rapport entre la cause et l'effet n'est pas plus clair que dans n'importe quel autre phénomène, n'a pas empêché les explications mécaniques de dominer la science physique tout entière, de même que la nature contradictoire du fluide éthéréen et la faiblesse (jusqu'en ces derniers temps) des démonstrations en faveur de l'existence d'atomes n'ont nullement arrêté le développement des théories dans ces deux domaines, et que la nature fictive... du phlogistique n'a pas constitué un obstacle pour l'emprise exercée par... cette conception sur des esprits scientifiques des mieux trempés » (*E. S.*, 90).

Et c'est pourquoi les dits énoncés sont évoqués pour justifier des séries de faits radicalement divergentes, pour appuyer — en gardant leur teneur essentielle inchangée — des conceptions d'ensemble sur l'univers physique opposées entre elles. Ainsi, il y a « non pas une doctrine atomique, mais une multiplicité de doctrines qui, tout en ayant certains traits fondamentaux communs, s'accordent mal, voire même se contredisent souvent... Qu'y a-t-il de plus différent du corpuscule de Lucrèce, de Gassendi et de Boyle, que l'atome-point de Bosovich ou l'électron des théories contemporaines ? Et

cependant, nous sentons que les éléments communs à ces conceptions l'emportent de beaucoup sur leurs traits distinctifs. Ce sont des « théories atomiques », nous pouvons penser à leur ensemble sans préciser la nature de l'atome ; en fait des physiciens ont fréquemment édifié des théories atomiques tout en laissant cette question dans l'indétermination » (*I. R.*, 103-104).

C'est pourquoi encore les savants n'ont pas craint de maintenir ces énoncés en fermant les yeux sur des constatations qui les heurtaient. M. Meyerson note, par exemple, au sujet du « phlogistique » : « ...à mesure que... des découvertes élargissaient le champ des connaissances, les nouveaux faits devenaient de plus en plus rebelles au cadre de la théorie. Mais... on avait à ce point le sentiment d'être dans la bonne voie, que les auteurs même des plus étonnantes, des plus mémorables d'entre ces découvertes, Priestley, Cavendish, Scheele, s'efforçaient aussitôt de les formuler de manière à faire ressortir qu'elles étaient conformes à l'hypothèse phlogisticienne, en expliquant par des hypothèses auxiliaires tout ce qui paraissait lui échapper, voire en laissant résolument dans l'ombre, le cas échéant, ces constatations, considérées comme dénuées de toute importance théorique » (*E. S.*, 88-89).

Bref, il semble que la pensée savante ne puisse se passer d'orienter son explication du réel dans le sens d'une identification de plus en plus poussée, et que nous touchions là l'essentiel de la recherche des causes. La pensée savante porte en elle la conviction qu'elle ne progresse, qu'elle ne se réalise que dans la mesure où elle identifie : c'est là, pour elle, assigner la cause. Cet effort auquel elle ne se refuse jamais dans la recherche du réel exprime son ressort secret : la raison scientifique est portée en avant par la tendance à faire partout apparaître le lien causal.

Mais si cette tendance doit être considérée comme la loi profonde du progrès scientifique et si, d'autre part, c'est sous la domination de cette loi, qui est bien sienne, que la raison construit son univers, n'en devons-nous point conclure que c'est avant tout cette œuvre d'identification, cette réduction progressive à l'identité de tout le champ des phénomènes, qui constitue ce que nous avons nommé la rationalisation du réel ?

C'est ce que pense M. Meyerson. Et c'est pour nous en convaincre davantage qu'il s'est efforcé de nous suggérer une équivalence très

précieuse à retenir, puisqu'elle fournit aux résultats de ses recherches épistémologiques l'élargissement qui leur donnera la portée d'une théorie générale de la connaissance.

IV

M. Goblot a remarqué que l'analyse expérimentale « n'a pas seulement pour but une prise de possession des puissances naturelles par la volonté de l'homme, mais aussi de rendre la nature intelligible » (apud *E. S.*, 95). Nous pouvons partir de cette observation pour indiquer l'équivalence si importante dont nous venons de parler.

L'idée de cause, au sens le plus général, définit entre deux faits une solidarité telle, que l'un dérive en quelque sorte de l'autre auquel il ressemble ; ils sont supposés de même nature : quelque chose de la cause se retrouve dans l'effet, quelque chose de l'effet était déjà dans la cause. Il existe toujours, entre la cause et l'effet, une semblable coïncidence. La relation de causalité exprime donc, entre les termes qu'elle joint, une identité foncière. Expliquer c'est chercher et découvrir cette identité, c'est rattacher un « effet » à sa « cause » en montrant sous l'un et l'autre la permanence de l'identique.

Mais ce n'est pas tout. Citant encore M. Goblot, notre auteur remarque en un autre endroit que « nous ne pouvons pas nous contenter des vérités de fait, il nous faut des vérités de droit » (*E. S.*, 70). Ce qui signifie concrètement que nous cherchons à concevoir la relation joignant un phénomène à sa « cause » comme une relation nécessaire. « Le terme *cause*... implique cette conviction qu'il est possible de concevoir un phénomène comme quelque chose qui, selon notre raison, ne pouvait pas ne pas se produire, dont le contraire nous apparaîtrait comme absurde, comme impliquant un désaccord, non seulement avec les faits (ce qui est le cas de l'énoncé empirique), mais encore avec des éléments essentiels de notre raison » (*E. S.*, 68). En recherchant la cause, nous nous efforçons de mettre le doigt sur un « antécédent » tel que nous puissions lui rattacher, par un lien de nécessité logique, le phénomène à justifier. En recherchant la cause, nous nous efforçons de déduire, c'est-à-dire de montrer que le « conséquent » ne pouvait pas être différent de ce

qu'il a été, parce qu'il se trouvait déjà contenu dans l'« antécédent ». Dédire, c'est donc toujours identifier, puisque c'est réduire le changement apparent à une identité sous-jacente et réelle ; mais c'est identifier avec rigueur, puisque la nécessité logique s'introduit dans le processus avec le caractère déductif qui le définit. Expliquer, c'est identifier ; identifier, c'est donner à la déduction prise sur l'univers physique ; c'est par là-même rendre possible pour l'esprit la transposition de cet univers sur le plan intelligible, c'est le rationaliser.

En cet endroit, nous retrouvons l'assertion de M. Goblot citée plus haut, et, par-dessus cette dernière, nous rejoignons le principe leibnizien de raison suffisante, selon lequel « rien n'arrive sans qu'il soit possible, à qui connaîtrait assez les choses, de rendre une raison qui suffise pour déterminer pourquoi il en est ainsi et non pas autrement » (apud *E. S.*, 66).

Le savant suppose, M. Goblot l'affirme excellemment, que « là où l'expérience et l'induction nous font découvrir un ordre constant, il y a certainement une nécessité logique encore à découvrir » (apud *E. S.*, 70). Et M. Meyerson se plaît à souligner cette conviction chez ceux qui se livrent aux recherches apparemment les plus éloignées de l'idéal apodictique, chez un Cuvier, par exemple, qui énonce ce principe surprenant au premier abord : « Tout comme l'équation d'une courbe entraîne toute ses propriétés ; et de même qu'en prenant chaque propriété pour base d'une équation particulière on retrouverait, et l'équation ordinaire, et toutes les autres propriétés quelconques, de même l'ongle, l'omoplate, le condyle, le fémur et tous les autres os, pris chacun séparément, donnent la dent ou se donnent réciproquement ; et en commençant par chacun d'eux, celui qui posséderait rationnellement les lois de l'économie organique pourrait refaire tout l'animal » (apud *C. P.*, I, 107).

Expliquer, c'est travailler à l'avènement d'une science si parfaite qu'elle pourrait rendre raison de tout l'univers, et « dédire » toute réalité de principes rationnels suprêmes. L'esprit qui se livre à la recherche scientifique suppose — et c'est là un des ressorts de la recherche — que la plus stricte équivalence doit être établie entre les deux concepts de « cause » et de « raison » ou de « principe », puisque pour lui la cause « peut se définir comme le point de départ d'une déduction dont le phénomène sera le point d'aboutissement »

(*E. S.*, 67), et que « l'explication consiste à montrer qu'étant donné l'ensemble des antécédents, ce qui s'en est suivi pouvait en être inféré par déduction, n'en était que la *conséquence logique* » (*ibid.*, 67).

V

Mais, après avoir ainsi manifesté les différents aspects de la tendance à l'identification causale et montré en quel sens progressait la rationalisation, M. Meyerson y découvre un étonnant paradoxe. D'une part, en effet, expliquer, c'est rechercher la vraie réalité ; et, d'autre part, plus on pousse l'explication, plus le réel apparaît inconsistent. Il y a au fond de la rationalisation cette antinomie : l'effort réaliste en quête de l'authentique nature physique, aboutit en fin de compte à un immatérialisme.

C'est, en effet, le terme extrême où tendent toutes les grandes théories, ainsi que le remarque notre auteur au terme de ses enquêtes sur les principes de conservation, et après avoir montré que la science explicative pensait avoir éliminé le temps de l'univers reconstruit par elle. D'un côté, les phénomènes, qui sont diversité et devenir, sont abolis : « Les matières élémentaires qui existaient avant le phénomène ont subsisté après : de ce côté il n'y a pas eu de changement. Le poids est également resté le même : là encore rien ne s'est modifié. Enfin l'énergie aussi s'est conservée. En somme, aussi loin que va notre explication, *il ne s'est rien passé*. Et comme le phénomène n'est que changement, il est clair qu'à mesure que nous l'avons expliqué, nous l'avons fait s'évanouir. Toute partie expliquée d'un phénomène est une partie niée » (*I. R.*, 252). En outre, le monde nouménal lui-même s'évanouit : « Nous avons d'abord expliqué, c'est-à-dire nié le changement, identifiant l'antécédent et le conséquent, et la marche du monde s'est arrêtée. Il nous restait un espace rempli de corps. Nous avons constitué les corps avec de l'espace, ramené les corps à l'espace, et les corps se sont évanouis à leur tour. C'est le vide, « rien du tout », comme dit Maxwell¹, le néant. Car le temps et l'espace se sont dissous. Le temps, dont le cours n'implique plus de changement, est indiscer-

1. Maxwell dit des propriétés de l'éther : « *These are some of the already discovered properties of that which has often called vacuum or nothing at all* » (apud *I. R.*, 281, note 2).

nable, inexistant ; et l'espace, vide de corps, n'étant plus marqué par rien, disparaît aussi » (*I. R.*, 285).

Si donc l'identification totale réussissait, la recherche de la causalité éliminerait la réalité causale. Et avec le réel et le causal, disparaîtrait le légal lui-même. M. Meyerson lie le sort de la science légale à celui de la science ontologique. L'explication scientifique « aboutit en fin de compte, note-t-il par l'unité de la matière, à l'espace uniforme, et vide ; mais c'est qu'il y a alors destruction de la réalité, du monde extérieur tout entier. Et dans cette destruction, cela va sans dire, la loi a sombré également, car n'y ayant plus aucune diversité, ni dans le temps ni dans l'espace il n'y a plus de phénomène, et partant rien que la loi puisse régir. Donc, et contrairement à ce que l'on feint quelquefois de croire, il n'y a pas, il ne peut y avoir, dans l'évolution naturelle des théories scientifiques, de phase où la réalité ontologique disparaîtrait, alors que le concept de la légalité resterait debout ; il est certain que leur disparition est *simultanée*... » (*I. R.*, 440).

Mais la pensée identifiante trouve la réalité rebelle à ses vœux. Cette dernière résiste d'abord parce qu'elle se refuse à l'abolition du devenir. L'étape la plus indispensable, dans l'histoire de l'identification, en tant qu'elle mène à l'acosmisme, était bien l'élimination du temps. Car entre l'effet et la cause, l'identité parfaite demeure impossible tant qu'il y faut considérer l'avant et l'après. Il reste toujours qu'il s'est passé quelque chose, que la cause a signification d'antécédent et l'effet signification de conséquent. Le rapport du fruit à la fleur est l'inverse de celui de la fleur au fruit. La relation d'origine, qui fait le fonds du devenir, semble avoir un sens qu'on ne peut retourner.

Pour que le devenir soit rationalisable, il faudrait pourtant que la direction de son flux fût réversible, et cela introduirait au sein de sa définition des éléments contradictoires. On ne peut donc le réduire qu'en le dépassant, c'est-à-dire en éliminant la relation irréversible de l'avant à l'après, en éliminant le temps. A ce prix, l'explication n'éprouverait plus, de la part du réel, aucune résistance. « L'identité parfaite entre la cause et l'effet, telle que la postule la tendance causale, impliquerait, de toute évidence, leur équivalence, c'est-à-dire la possibilité de renverser le phénomène, de parvenir à l'antécédent en partant du conséquent » (*I. R.*, 237-238).

L'explication éliminerait donc le temps si elle pouvait ramener tout l'ordre physique à des processus réversibles. Elle pense y réussir en formulant ces derniers en termes d'équation. Si, en effet, le signe d'égalité, pivot de l'équation, garde « irrémédiablement » pour le chimiste de laboratoire ¹ « le sens d'une action dans une direction déterminée, de gauche à droite » (*I. R.*, 250), le théoricien ne s'en efforce pas moins, sous l'impulsion de la tendance à la réduction causale, d'insister surtout sur une signification plus rigoureusement conforme à l'usage ordinaire. Lavoisier, qui fut expérimentateur et théoricien, a écrit : « C'est sur ce principe qu'est fondé tout l'art de faire des expériences en chimie : on est obligé de supposer dans toutes une véritable égalité ou équation entre les principes du corps qu'on examine et ceux qu'on en retire par l'analyse. Ainsi puisque du moût de raisin donne du gaz acide carbonique et de l'alcool, je puis dire que le *moût de raisin* = *acide carbonique* + *alcool* » (apud *I. R.*, 251). M. Meyerson, après avoir invoqué ce témoignage, conclut : « Donc l'équation est bien, pour Lavoisier, l'expression de l'égalité complète, de l'identité entre l'antécédent et le conséquent dans une réaction chimique » (*ibid.*). Identifier les choses dans le temps, équivaut à éliminer le temps : et les équations chimiques sont l'expression de la tendance de notre esprit à identifier les choses dans le temps.

Or, que cette utilisation de l'équation ait un caractère superficiel, ce n'est pas seulement le spécialiste de l'expérience de laboratoire qui le constate ² ; c'est du sein même de la physique que surgit, contre une pareille assimilation, la plus grave difficulté. Des conclusions de la science expérimentale, dont l'importance n'a pas été infirmée par le temps, accusent une divergence radicale, sur cette question du devenir, entre le cheminement de l'explication et la marche du réel.

Il s'agit du principe de Carnot. Ce principe entrave dans son progrès l'explication, puisqu'il a pour conséquence l'impossibilité de soumettre certains phénomènes à une identification des plus importantes : il nous manifeste des processus (ceux qui aboutissent à

1. « Le chimiste qui... tente de refaire une opération de chimie organique un peu compliquée sait quelle ironie cache bien souvent ce signe d'égalité » (*I. R.*, 321).

2. « M. Jean Perrin fait ressortir à juste titre que l'irréversibilité semblait faire partie intégrante du concept du phénomène chimique, et que dès qu'il y avait réversibilité, le phénomène était considéré comme physique » (*I. R.*, 250).

l'équilibre thermique) constituant des exceptions flagrantes à la loi d'inertie, de conservation de la vitesse. « En nous plaçant... [comme Carnot] sur le terrain de l'hypothèse de la chaleur-fluide, nous dirons que c'est une substance qui ne manifeste aucune inertie, contrairement à toutes les substances matérielles : par le fait de son déplacement elle n'acquiert aucune force vive tendant à lui faire dépasser la position d'équilibre. Celle-ci s'établit, non pas par des oscillations, mais par suite d'un rapprochement indéfiniment croissant, asymptotiquement, mais directement » (*I. R.*, 295-296).

Et surtout, le même principe entraîne l'impossibilité d'éliminer le temps : il est essentiellement un principe d'irréversibilité et de devenir. Si, en effet, une partie de l'énergie dégradée dépensée par l'antécédent ne se retrouve plus dans le conséquent, une diversité inéluctable exclura entre les deux une identité vraiment parfaite. Et puisque toutes les formes de l'énergie tendent à se dégrader en chaleur, il est clair que le principe de Carnot régit, au moins indirectement, tous les phénomènes. Il constitue comme une sorte de *crux physicorum*. Il interdit la transcription intégrale des phénomènes en termes d'égalité.

Ainsi il décèle en eux un élément qui constitue une « anomalie choquante » (*I. R.*, 296) pour la pensée identifiante, qui semble vouloir s'en débarrasser à tout prix. De fait, les tentatives n'ont point manqué en vue de limiter la portée du principe. D'aucuns ont cru pouvoir affirmer qu'il s'appliquait légitimement aux seules apparences et non à l'étoffe même de la réalité. On a eu recours, par ailleurs, à une explication qui le complète en telle sorte qu'il devienne inopérant : et l'on a invoqué alors, soit le retour périodique dans le monde physique d'un capital d'énergie indéfiniment reconstitué, soit une source d'énergie « sinon indéfinie (ce qui est impossible), du moins tellement abondante qu'elle puisse suffire, sans diminution appréciable, à l'énorme prodigalité de la nature » (*I. R.*, 308). Et il est incontestable que des hypothèses proposées dans le sens de cette dernière suggestion, — comme celle que M. Gouy a construite autour du mouvement brownien — demeurent impressionnantes.

Pourtant, et M. Meyerson se range sur ce point à l'avis de H. Poincaré, le théoricien éprouve toujours, lorsqu'il s'efforce de dépasser le principe de Carnot, une sorte de malaise. Il a l'impression de

forcer le réel, de vouloir ce dépassement à tout prix, fût-ce en dépit des faits. Poincaré déclare qu'il se défie d'un raisonnement « où l'on trouve la réversibilité dans les prémisses et l'irréversibilité dans la conclusion » (apud *I. R.*, 314).

C'est donc que la raison n'a pas tout pouvoir sur la réalité dont elle s'efforce de découvrir les traits authentiques. La réalité elle-même a ses droits, dont M. Meyerson est convaincu qu'ils ne font échec à ceux de la raison que parce qu'ils leur sont opposés.

Et c'est la science elle-même, selon lui, qui « rétablit la réalité dans ses droits », puisque la science démontre « que, contrairement à ce que postulait la causalité, il n'est pas possible d'éliminer le temps, attendu que cette élimination aurait pour condition préalable la réversibilité, et que la réversibilité n'existe nulle part dans la nature. Le phénomène réversible est purement idéal, ce n'est qu'un cas-limite des phénomènes réels, tous irréversibles au fond » (*I. R.*, 323). La physique nous le prouve : « En réalité aucun phénomène n'est possible sans un flux d'énergie, et ce flux a toujours lieu dans la même direction. Toujours l'énergie que nous retrouvons au bout est dégradée, jamais elle ne vaut ce que valait celle du début, jamais le conséquent ne saurait être l'équivalent de l'antécédent » (*I. R.*, 322).

Le *fait* du devenir, du changement dans le temps, est inéluctable : l'histoire concrète du réel maintient, avec le changement dans le temps, le fait de la diversité. On n'a pas réussi à éliminer cette dernière. Telle est la signification profonde que l'épistémologie retient du principe de Carnot.

La sensation est un autre *fait*. Et ce n'est pas la moindre anomalie de l'explication identifiante, que l'élimination, avec le phénomène, de la sensation. Dans le mécanisme intégral, la réalité invoquée pour expliquer les phénomènes est telle que ces derniers en sont totalement bannis. Littéralement, le phénomène y devient épiphénomène ; et la sensation subit le même sort. Pour l'expliquer, on la nie purement et simplement. Et avec la sensation, c'est tout le monde des qualités qui disparaît de l'image que nous devons nous faire de l'univers.

Or, en ce qui regarde les qualités, la biologie et la chimie expérimentale protestent. Pour nous en tenir à cette dernière science, le comportement de la pensée savante est tout plein d'enseignements.

Dans l'étude des propriétés des « corps », le chimiste constate qu'il en est certaines qui semblent inséparables de la nature même du corps étudié ; et il lui semble, sur ce point, avoir affaire à une donnée telle qu'une explication quantitative n'en peut rendre compte, « et c'est ce sentiment, la nécessité de supposer, du moins provisoirement, l'existence de substances qualitativement diverses, qui caractérise les phénomènes que nous classons comme chimiques, qui nous induit à les séparer du reste des phénomènes physiques » (*D. R.*, 273).

Et si le chimiste veut qu'on maintienne comme irréductibles à une identification dépassant la qualité les données de sa science, ce n'est pas susceptibilité de spécialiste ; c'est parce que sa recherche même exige qu'il s'en tienne à son point de vue. L'explication rigoureusement chimique gagne beaucoup à demeurer qualitative. Pour s'en convaincre, « il suffit... de cette constatation banale, que le chimiste, cherchant à connaître la composition d'une substance, procède d'abord à une analyse qu'il appelle lui-même qualitative » (*D. R.*, 274). Et cette dénomination traduit bien quelque chose de réel, puisque l'analyse qualitative suppose une relation étroite entre les propriétés du mixte et celles des éléments dont on découvre qu'il est composé. En outre, l'explication qualitative est plus naturelle, et partant plus facile : « Supposons qu'il s'agisse de rendre compte des propriétés particulières de l'acide sulfurique : nous aurons infiniment moins de peine à y parvenir si nous partons des éléments soufre, oxygène et hydrogène, ayant chacun des propriétés déterminées, que si nous devions réduire le tout à des groupements d'atomes uniformes, voire d'électrons. Il est clair même que la difficulté de l'explication augmente à mesure que la multiplicité des éléments qualificatifs diminue » (*D. R.*, 275).

Ces remarques ont leur place et une particulière importance dans une étude sur les fondements de la raison qui prétend étayer ses conclusions sur un examen approfondi du cheminement de la pensée savante. Comme toute la branche de la physique qui prend son origine dans le principe de Carnot, la chimie expérimentale, c'est-à-dire la véritable chimie, représente l'une des orientations essentielles de ce cheminement. Or, ici encore, la théorie identifiante se heurte à des résistances.

C'est au fait même de l'existence d'un ordre phénoménal que la théorie vient achopper ; l'élimination de la qualité est liée à celle

du phénomène ou de la sensation qui n'est pas autre chose que le phénomène. Encore une fois, le mécanisme passe à côté du phénomène, il le laisse pour compte, il le néglige, et, s'il veut se donner pour une explication totale, il le nie : « Feignant qu'il y ait une Machine dont la structure fasse... avoir perception ; on pourra la concevoir agrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer comme dans un moulin. Et cela posé on ne trouvera en la visitant au-dedans que des pièces qui se poussent les unes les autres et jamais de quoi expliquer une perception. » La comparaison de Leibniz n'a pas laissé d'être pertinente : il est impossible de « faire naître, au sein de l'univers de la quantité pure, la qualité indispensable, si ce n'est par un artifice et dans un brouillard de pensée analogues à ceux où Hegel opérait la transition entre l'idée et le réel » (*C. P.*, II, 691-692). Avec Bradley, notre auteur peut conclure : « La vie sensible, la chaleur et la couleur, l'odeur et les sons, privée de tout cela la nature n'est qu'une fiction intellectuelle » (apud *C. P.*, 692). Le phénomène, la sensation, la qualité de la sensation, le monde des données immédiates de la conscience, ont résisté à la réduction causale.

Si donc la raison, pour pénétrer dans le monde nouménal, commence par escamoter les phénomènes, et si cet artifice est l'une des règles de l'œuvre rationnelle, si la tendance causale exprime bien le fonds de la raison, c'est que la raison renonce délibérément à nous livrer tout le réel, dont elle reconnaît qu'une part importante lui échappe en droit. Autrement dit : il existe dans le réel un *donné* qui doit forcément nous apparaître inexplicable, que la pensée identifiante n'assimilera jamais, que nous ne pourrons jamais déduire, qu'il nous faut déclarer hétérogène à la raison. *Il existe un irrationnel.*

Cette existence de l'irrationnel, la raison scientifique l'a attestée comme malgré soi. La pensée s'était mise en quête du réel véritable, parce qu'elle était convaincue de la structure rationnelle de ce réel ; au terme de sa recherche, réfléchissant sur elle-même, elle doit reconnaître qu'elle ne rationalise le réel qu'en le violentant, qu'en écartant de sa synthèse ce qui se refuse à s'y laisser ramener.

La raison découvre ainsi en elle deux éléments antinomiques : le rationnel et l'irrationnel. Le donné, qui est divers, et l'effort pour déduire, qui est marche à l'identique, coexistent en elle. Elle s'en

aperçoit dans cette leçon que lui donne la science en lui révélant l'irréversibilité des phénomènes, dans cette autre leçon, d'une portée plus vaste encore, qu'elle peut retirer de l'échec des théories qui ont essayé de substituer à l'univers auquel la sensation nous donne accès un univers sans qualités, et où tout ne serait qu'étendue et nombre ¹.

D'une part, la raison reconnaît dans l'irrationnel l'inévitable donné auquel elle se heurte, et qu'elle se donne pour but de réduire, et, d'autre part, elle le déclare inassimilable pour elle, donc inexistant sur son plan à elle et inconnaissable comme tel dans l'ordre du véritable concept. Nous suivons toujours de très près notre auteur : « Il s'agit d'un fait que nous estimons certain, mais qui reste et qui restera incompréhensible, inaccessible à notre raison, irréductible à des éléments purement rationnels » (*I. R.*, 337). Et encore, à propos du rapport entre ce mouvement mécanique qu'est la lumière et la sensation à laquelle ce mouvement peut donner origine : « Ce mouvement fait naître cette sensation ; mais c'est une liaison que nous ne parvenons pas à rendre logique, elle reste à son tour un fait pur et simple. Il est donc préférable, pour empêcher toute méprise et mieux marquer la nature particulière de l'inconnaissable, du transcendant que nous supposons ici, de le désigner par un terme différent. Nous nous servons du terme « *irrationnel* » (*I. R.*, 336-337).

Par où le concept même de savoir expérimental implique une contradiction. « Pour expliquer, nous tendons à nier les phénomènes alors que, pour nous guider à travers le dédale qu'ils forment, nous devons au contraire, maintenir leur réalité. » La science se sert, « afin de pénétrer l'essence des choses, dont elle maintient la réalité, d'une conception qui aboutit à la négation de toute diversité » (*E. S.*, 670). Ce conflit intime dont le concept scientifique est affecté,

1. On sait que le mouvement même est inexplicable sans l'action transitive, conçue sous la forme du choc ou de l'attraction. L'explication de l'action transitive a été, tout au long de l'histoire de la physique, une pierre d'achoppement pour l'identification causale. La force newtonienne (force gravifique) constituait certainement pour la physique cartésienne un irrationnel ; le relativisme est convaincu de l'avoir fait s'évanouir en la ramenant à la force inertielle, par l'artifice d'une modification profonde de la nature essentielle de l'espace. Ce progrès donne sans doute à la rationalisation, comme le dit M. Einstein lui-même, « la possibilité de ramener l'égalité numérique de l'inertie et de la gravitation à une identité d'essence » (apud *D. R.*, 92-93). Mais, ainsi que l'observe M. Meyerson, « c'est en modifiant profondément l'essence... de la raison elle-même, la limite entre le rationnel étant, de toute évidence, fonction de cette essence » (*I. R.*, 350, note 1).

résulte de la nécessité dans laquelle se trouve l'esprit, de s'appliquer à une réalité qui lui est opposée, résulte en fin de compte de ce qu'il existe une « contradiction irrémédiable entre notre intellect et la nature » (*I. R.*, 338).

VI

Il nous reste à montrer comment M. Meyerson tire du « paradoxe épistémologique », dont nous venons de formuler le contenu, son explication de la raison et du progrès de la raison.

Remarquons-le dès l'abord, c'est du « paradoxe logique », purement et simplement, que notre auteur se croira maintenant en droit de parler. Car toute la démonstration qu'il a tentée, encore qu'elle ne portât directement que sur le cheminement de la pensée savante, avait pour but d'établir des conclusions universalisables, qu'on puisse étendre au comportement de toute espèce de pensée. Nous l'avons noté au début. M. Meyerson ne cherchait pas dans la raison scientifique une organisation intellectuelle d'une nature à part, mais un échantillon de la raison, qu'il retenait de préférence, à cause de la prise plus complète et mieux assurée qu'il donnait à l'analyse. Dès lors, la tendance causale, sous les espèces de la marche à l'identité et à une identité d'où l'on pourrait tout déduire, devra se retrouver au fond de toute pensée ; elle sera la loi suprême de la construction des concepts, à quelque degré de perfection et de rigueur qu'on les envisage. C'est dans son dernier ouvrage que M. Meyerson nous présente cette généralisation et cette synthèse.

Il cite, en l'approuvant, cette description de l'œuvre rationnelle, qu'il a lue dans le *Timée* : « Accommoder par la violence la nature de l'Autre, nature rebelle, à celle du Même » (apud *C. P.*, II, 489). Cette formule si bellement platonicienne résume bien les définitions auxquelles ses recherches sur la constitution de la raison humaine l'ont amené. Le Même est, en effet, vraiment bien ce qu'il y a d'apriorique dans la pensée, mais non pas à la manière d'un énoncé statique, d'un principe où tout serait donné, d'une identité une fois possédée. L'identité n'existe pour la raison qu'à titre de vœu, comme un terme-limite vers lequel elle tend afin de se réaliser. C'est une identité en devenir, sous le signe de laquelle le divers et le multiple sont contraints de se laisser penser selon le même et l'un.

De semblable manière, l'irrationnel est fort exactement cet Autre qui apparaît comme d'une nature différente de celle de la raison, ou du Même. Il nie, selon notre auteur, le Même, se refuse à lui, se rebelle, et fuit le joug. Le Même ne l'attire à lui que par la violence. Et il a besoin de faire cette violence, sans laquelle il ne se réaliserait pas : puisque le Même dont parle M. Meyerson est un Même jamais existant, mais toujours en devenir, et qu'il ne s'accomplit qu'en s'éveillant à lui-même aux chocs répétés de l'Autre. Le Même de notre auteur n'existe et n'évolue que par le fait du conflit l'opposant à l'Autre, qu'il veut réaliser en identité.

Mais, venons-en des grandes lignes au détail. L'identité peut être envisagée de deux manières : comme contenu de pensée et comme règle noétique. Selon ce dernier sens, l'identité apparaît comme la norme, la loi d'orientation de l'esprit, dans son effort d'assimilation de l'expérience, dans sa fonction de raison. Selon l'autre signification, l'identité serait l'expression, sur le plan de la pensée, d'une réalité à ce point assimilée à la règle, que la raison parvenue au terme de son effort tiendrait en main un univers où tout serait nécessaire, invariant, totalement accompli, d'un univers où tout serait ramené à l'un et à l'immobile : la sphère de Parménide.

Voici dès lors les trois éléments avec lesquels M. Meyerson compose son explication : d'abord, *l'identité* définitivement régnante de l'être intégralement rationalisé ; en second lieu, *la tendance identifiante*, qui se révèle à la raison comme constituant son essence même, chaque fois qu'elle se heurte au donné divers et changeant ; l'Autre enfin, *ce donné* qui fait échec au Même, vis-à-vis duquel purement et simplement il demeure, sans que soit possible une assimilation véritable.

Le premier de ces éléments, l'identité pleinement conquise, l'identité terme, repos et arrêt — où tout serait rationnel, où la raison, sans rien éliminer, aurait tout expliqué, c'est-à-dire aurait fait une place dans l'univers du nécessaire au moindre ingrédient d'expérience — n'est recherchée qu'à la manière d'un idéal. Et une noétique qui admet l'irrationnel au sens strict est assurée que cet idéal ne sera jamais réalisé : elle n'a donc invoqué ce dernier qu'en vue de définir le mouvement de la raison, la tendance rationnelle, connaissable seulement par l'orientation qu'elle suit.

En cela, M. Meyerson repousse le schématisme traditionnel,

conçu comme une armature apriorique de cadres formels, selon lesquels la pensée, approvisionnée en intuitions empiriques, construirait ses contenus. Notre philosophe ne retient qu'un schématisme dynamique, en flux, en tension. La raison n'est pas identité, mais identification ; essentiellement, elle est un progrès, un cheminement, dont toutes les démarches sont des tentatives, indéfiniment renouvelées, de déduction régressive, c'est-à-dire de rattachement des phénomènes à une réalité une, immuable et indifférenciée, où la rationalité trouverait plein empire.

Indéfiniment renouvelées, il faut que ces tentatives le soient. Car c'est en elles et par elles que la raison peut être féconde, en elles et par elles qu'elle peut remplir sa fonction d'exploratrice de l'univers physique, et donc de réductrice des irrationnels. Le règne intégral du rationnel serait l'élimination absolue de ces irrationnels dont le monde physique est fait, et qu'il s'agit de maintenir dans un univers de pensée auquel ils sont, en droit, inassimilables. C'est pourquoi le règne intégral du rationnel est impossible : la raison y serait condamnée à l'inertie, deviendrait inopérante. Elle rentrerait dans un repos, où elle s'anéantirait elle-même. Elle retrouverait ce néant d'elle-même d'où elle ne serait jamais sortie si le choc de l'Autre n'était venu lui révéler qu'elle est et ce qu'elle est : identification, effort vers le Même¹.

*
* *

Arrivés à ce point, demandons-nous avec l'auteur si ce labeur de la pensée, qui est son essence, et qui consiste en ce choc perpétuel de l'Autre avec la tendance au Même, en cette lutte du rationnel et de l'irrationnel, ne cèle pas une immense illusion.

Car enfin rationaliser, c'est, nous l'avons vu, introduire dans la nature la nécessité, c'est-à-dire fournir des processus physiques une explication qui vise à être totale, établir un monde d'essences où toutes les propriétés seraient enchaînées par des liens analytiques. Mais affirmer l'impossibilité pour la raison de s'arrêter dans sa marche, n'est-ce pas déclarer contradictoire l'idée même de rigueur rationnelle, qui fonde notre conviction de la validité logique, de la vertu démonstrative de nos raisonnements ? Eh bien, notre auteur

1. « En restant dans le Même, il est impossible d'exprimer une pensée, et la connaissance n'avance pas » (C. P., II, 449).

accepte ceci en quoi il voit un aspect inévitable du « paradoxe logique ». Il concède que « les notions de rigueur rationnelle et de progrès jurent en quelque sorte d'être accouplées ensemble », et que « la pensée strictement rationnelle, logique, ne peut être que quiescente » (*C. P.*, II, 297). Et c'est la seule attitude plausible, dans son hypothèse. Dès là, en effet, qu'on a défini le donné, le champ des phénomènes, comme un monde d'irrationnels, comme le règne du divers, comme un ordre contredisant celui de la raison, de laquelle par ailleurs on affirme qu'elle n'est rien si elle ne chemine vers l'instauration de son ordre à elle — alors il faut bien expliquer comment le pur divers peut adhérer à l'identique, et la raison composer avec l'irrationnel.

Très logiquement, notre auteur conclut que « le raisonnement *effectif*, celui qui vise à faire progresser la pensée et dont la notion implique en vérité... celle du cheminement de l'intellect, ne saurait être entièrement rationnel » (*C. P.*, I, 281). Il existe, admet-il, comme un « flottement de la raison qui lui permet de maintenir à la fois l'identité et la diversité des concepts sur lesquels elle raisonne » (*ibid.*, 293). Et il nous montre que « tout en s'obstinant dans [la] poursuite [de l'identification], l'intellect, dans chaque cas particulier, se montre pourtant simultanément disposé à reconnaître l'existence d'un obstacle, d'un irrationnel. Ces divers éléments sont assurément contradictoires. Et pourtant ils coexistent. Selon les circonstances, selon le problème à résoudre, tantôt l'un, tantôt l'autre entre en évidence. La raison ne les concilie pas, elle *flotte* de l'un à l'autre » (*C. P.*, 289-290).

Ce flottement, qui maintient l'identique et le divers en connexion étroite sans les concilier, explique comment notre pensée peut demeurer nécessairement intelligible sans devenir pour autant tautologie pure. M. Meyerson nous le montre dans la théorie qu'il propose du concept universel. Nos universaux dépassent en portée de signification les perceptions à partir desquelles nous les avons construits. L'essentiel de l'abstraction, en effet, consiste dans ce « bond logique » dont parle Lotze (*C. P.*, III, 812, note 62), qui nous fait affirmer, par-delà des connexions de fait entre phénomènes, des connexions de droit entre attributs, et dès lors atteindre, sous la constance de certaines liaisons empiriques, des rapports rationnels et nécessaires.

Par où l'empirisme serait franchement dépassé. Le genre, en

effet, dans cette hypothèse, possède une valeur logique transcendante. Il n'est pas seulement un résumé d'expériences, un schéma notionnel désignant les seuls individus où l'abstraction a pris son point de départ. Il est une réduction à l'identique, un ensemble intelligible dépassant le sensible, un groupement d'attributs qu'un réseau de liens nécessaires *doit* enserrer : cela, la pensée identifiante le *présent* chaque fois qu'elle construit un universel. — De même la loi « est essentiellement... l'affirmation de l'existence d'un genre et de la cohérence des attributs en lui » (*C. P.*, I, 154). La compréhension des concepts génériques comporte toujours ce pressentiment, cette conviction sourde de la nécessité, qui en est même l'élément le plus fondamental. Et toute pensée est d'abord une pensée en compréhension. « Le concept général... est tout autre chose qu'une réunion purement extérieure d'objets et de notions. Il est l'affirmation de la cohérence des attributs dans l'essence » (*C. P.*, II, 436-437).

Par suite le syllogisme n'est nullement tautologique, puisque la majeure développe en droit la compréhension d'une notion générique, et que par conséquent, ainsi que le note Sigwart, « le sens de la majeure est... l'affirmation de la... nécessité de lier le sujet au prédicat » (apud *C. P.*, 153).

De la même manière, l'induction amplifiante se trouve justifiée. Sans doute, lorsque la constance d'une liaison empirique nous paraît « un garant suffisant de sa rationalité sous-jacente et inhérente », « nous nous avançons au-delà de ce qu'autorisent, strictement parlant, les données de l'expérience » (*C. P.*, I, 153). Mais, nous ne doutons pas que la force identifiante de notre esprit doive nous porter au-delà de ces données. C'est ce dépassement même que nous définissons : *raisonner selon l'expérience* ; et si nous ne l'avions pas accompli, « nous n'aurions pas raisonné, nous nous serions bornés à constater » (*ibid.*, 154). « A l'objection selon laquelle un raisonnement *valide* ne devrait pas dépasser les données, écrit M. Schiller, il faut répondre que le raisonnement y est *obligé* » (apud *C. P.*, I, 154).

Ainsi, la marche à l'identique et au nécessaire, la marche vers l'avènement d'un univers tout en déduction, est le mouvement même de l'esprit. Et l'esprit possède l'intuition de cette marche, dont il ordonne les progrès à travers les irrationnels ; c'est sur cette intuition qu'il fonde la valeur de sa double démarche : le syllogisme et l'induction, qu'il conçoit toujours un peu comme une déduction

régressive, comme le rattachement d'un donné au nécessaire. C'est exactement le sens de la célèbre formule de M. André Lalande : « Nous nous croyons en droit d'induire, parce que nous estimons que si nous en savions assez, nous serions en mesure de déduire » (apud *C. P.*, I, 110).

La tendance au Même est sûre de soi, et à chaque fois que le choc de l'Autre promet son cheminement, elle estime certaine la voie suivie ; elle la prolonge, dans une anticipation hardie, jusqu'à son idéal, qu'elle croit tenir alors, par anticipation.

*
* *

Et maintenant, notre tâche terminée, il n'est pas inutile de faire le point.

M. Meyerson a repris l'analyse du fait de la pensée à peu près au point où Hegel l'avait laissée. Notre auteur a bien vu, lui aussi, que la raison se met en route et chemine, selon un progrès dont chaque pas en avant est la solution d'un conflit.

Seulement, ce conflit ne lui est pas apparu sous les espèces d'un choc entre des éléments tirés par la pensée de son propre fonds, dans une démarche purement dialectique. Le conflit, au contraire, est imposé à la raison du dehors. Ce à quoi elle se heurte, c'est à un donné qu'elle ne crée pas. Cela est si vrai que les catégories fondamentales des « philosophies de la nature » sont toutes pénétrées de références ignorées à des expériences lointaines ; et Trendelenburg a pu dire de la « Logique » de Hegel qu'elle constituait « en beaucoup d'endroits une perception sublimée, une abstraction anticipée de la nature » (cité *E. S.*, 387).

Notre philosophe est donc parfaitement fondé à conclure : « Toute pensée présuppose une intervention du réel » (*C. P.*, 716).

Il s'ensuit que jamais la réalité concrète, en tant qu'elle est un donné, ne saurait être « déduite » intégralement. C'est l'analyse du donné qui a sa place dans notre déduction, et non le donné dans son existence même : ce que nous « déduisons », ce n'est pas la réalité physique, mais les éléments conceptuels dont l'ensemble constitue ce qu'on appelle notre représentation de l'univers.

Toutefois, s'ensuit-il également que la raison et le réel cheminent par des voies radicalement divergentes ?

Ici, nous pouvons nous demander si M. Meyerson, dans le dessein de mettre en valeur ce caractère de « pur-dehors », en fonction de la déduction dialectique, du donné comme tel, n'a pas exagéré l'irrationalité de ce dernier. Il reste tout de même que l'analyse du donné est possible et que, ni la tendance identifiante n'apparaît si rigide, ni le divers et le devenir ne demeurent si insaisissables, qu'une réelle assimilation de ceux-ci par celle-là soit en droit impossible. L'Autre n'est peut-être pas opposé au Même à ce point, que l'esprit doive se contenter de les juxtaposer, sans espérer de jamais réussir à les joindre en une rigoureuse synthèse intelligible.

N'y a-t-il rien du genre, par exemple, dans la réalité ? Nos universaux ne gardent-ils aucune allusion aux données sensibles à partir desquelles l'esprit les a élaborés ?

Il semble bien qu'il faille sur ce point dépasser le paradoxe dont nous avons tant parlé dans ces pages — n'en retenir que la nécessité de conserver les deux éléments en présence, le donné et la pensée — et s'efforcer, par un effort d'analyse plus poussé, d'éclaircir un problème que l'explication par le flottement de la raison ne résout pas.

« Le réel ne nous apprend quelque chose, nous dit encore notre auteur, que parce que nous y mettons de la raison » (*C. P.*, 715). Cette raison, ne faisons-nous que l'y mettre ? Le réel lui-même n'est-il pas, en son fonds, rationnel ? Pour nier qu'il le soit, il faudrait d'abord pouvoir montrer qu'il ne se trouve dans le champ des phénomènes aucun indice de l'identique, et qu'une identité sans relation avec le devenir n'est pas impensable.

La voie reste vraiment bien ouverte, vers laquelle nous a si magnifiquement dirigés M. Meyerson.

R. JOHAN.

SUR LA NOTION D'IRRATIONNEL

La *Classification des sciences* d'Auguste Comte contient un enseignement qui n'a jamais subi d'éclipse totale dans la philosophie française : c'est que la multiplicité des sciences s'ensuit nécessairement d'une pluralité naturelle de données irréductibles. Cet enseignement agit encore vigoureusement sur notre métaphysique de l'expérience. Il a survécu au positivisme et a même été retourné contre l'esprit de cette doctrine, comme dans la *Contingence des lois de la nature* par exemple. Car Émile Boutroux trouva dans les solutions de continuité entre les lois physiques, chimiques, biologiques, psychologiques et sociologiques autant d'arguments contre le déterminisme moniste ou naturalisme, autant de preuves d'une succession de créations proprement dites, qui réfutent le matérialisme, et autant de failles du déterminisme, où peut s'insérer efficacement la liberté humaine. De même, leur extrême originalité n'empêche pas les célèbres ouvrages de Bergson de poursuivre cette démonstration à la fois antipositiviste et inspirée de Comte, puisqu'ils soutiennent que l'esprit même se divise en l'élan continu de la durée et le discours segmentaire de l'intelligence, que la matière, bien qu'une sorte de mémoire l'apparente à l'esprit, en reste profondément distincte, et enfin que l'évolution biologique n'est pas une simple complication, mais un renouvellement successif. Il n'est pas jusqu'au mécanisme, récemment repris par M. Ruyer dans son *Essai d'une philosophie de la structure*, qui ne soit touché par cet élément du système de Comte, puisque l'auteur trouve nécessaire de proclamer que le mécanisme universel produit différentes couches de formes et que chaque forme comme telle est originale, ce qui revient à retenir quelque chose du pluralisme combattu.

Dès 1899, la thèse de M. Lalande sur la *Dissolution opposée à l'Évolution dans les sciences physiques et morales* adjoignait à ce pluralisme un ensemble d'idées appelées à jouer un grand rôle et à prendre un développement considérable dans l'œuvre de

M. E. Meyerson : la raison est essentiellement une faculté d'*assimilation*, c'est-à-dire d'identification, et les irréductibles de l'expérience sont donc d'une nature *contraire à la sienne*. Aussi est-ce en vain que l'idéalisme cherche l'« unité des lois du monde » (3), et les sciences sont condamnées à rester inachevées (1). Au point de départ de toute connaissance, la sensation s'oppose à la raison (3) parce qu'il n'y a pas de science de l'individu (371). Jamais, non plus, on ne déduira l'expérience des catégories fondamentales : « Le donné, à mesure qu'il est mieux connu, se laisse moins facilement mouler dans les cadres *a priori* de l'entendement » ; les qualités du réel ne se laissent pas ramener à la quantité ; l'indétermination psychologique est inaccessible au calcul (371) ; et la diversité de la vie est « inintelligible » précisément parce qu'elle est diversité (373). Toujours l'intelligence se heurte quelque part à la multiplicité de l'expérience. Le monisme échoue partout. D'abord dans la physique, car d'une part « la propriété fondamentale », qui rend la matière discernable, est « l'inégalité dans la répartition des énergies par rapport aux masses », et, d'autre part, tous les changements matériels ont pour effet de diminuer cette inégalité, autrement dit, d'accroître l'entropie de l'univers, de telle sorte que l'état actuel est en opposition avec le devenir, puisque celui-ci atténue sans cesse le manque d'homogénéité du monde physique, tend ainsi à faire rentrer les choses dans le néant et n'a donc pu donner naissance à la diversité qui les constitue (374). — L'échec s'accroît encore en biologie. D'abord la vie est différenciation ; chaque être tend à augmenter l'énergie initiale qui lui fut transmise, à façonner sur son propre type les aliments qu'il absorbe, et résiste donc à la dissolution générale. Toutefois il n'y résiste qu'un temps et finit par subir le progrès de l'égalisation universelle (374-5). Il y a là un « illogisme » flagrant (389). — Enfin, l'esprit lui-même manque d'unité et accuse des tendances contradictoires. En effet, la conscience de soi est le plus haut degré que l'individualisation puisse atteindre, et chacun cherche toujours à se distinguer davantage des autres, comme à se mettre au-dessus d'eux ainsi qu'à exploiter la communauté à son profit. Mais, en même temps, l'homme pense et, par suite, « tend à devenir impersonnel », puisque la connaissance va du singulier au général, puisque l'art subsume les impressions personnelles sous des intentions universelles et que la morale nous subordonne à des

valeurs communes, qui transcendent le moi. L'esprit met « sa joie dans la science, dans l'art, dans le bien ; tout ce qui nie l'individu et l'efface » (390).

C'est ce même conflit entre le besoin d'identification rationnelle et la diversité irréductible de la matière, de la vie et de l'âme même que M. Meyerson a traité de son côté avec la force, l'érudition et la ténacité qui lui ont valu l'admiration universelle. En bref, ce que veut la pensée, c'est s'expliquer l'expérience, et comme cela équivaut à supprimer les différences, l'intelligence ne tend à rien de moins qu'à dissoudre le réel. Mais celui-ci résiste indéfiniment à cet effort, se révèle partiellement inassimilable et, dans cette mesure même, mérite le nom d'*irrationnel*.

Ainsi ce n'est pas en arguant partiellement de la valeur noétique de l'intuition ou de l'instinct, comme font MM. Bergson et Müller-Freienfels, c'est au nom même de la raison — incapable d'achever la réduction du divers et ainsi faite que la réalisation de cette tâche serait son arrêt de mort — que MM. Lalande et Meyerson condamnent le monisme tant rationaliste que matérialiste. Une pensée détachée du positivisme, et qui n'a cessé d'être confirmée par la science, aboutit chez eux à la notion d'irrationnel, qui symbolise à la fois l'échec du naturalisme (puisqu'elle signifie que l'univers renferme des disparates) et celui de l'idéalisme (puisque la nature devrait être entièrement pénétrable et transparente à l'esprit si elle en émanait). Une très belle suite d'enquêtes et de méditations épistémologiques, psychologiques ou morales culmine ainsi en un concept imposant qu'on est tenté de prendre pour le milliaire d'or de notre philosophie, pour la borne centrale, vers laquelle convergent les avenues de la métaphysique et d'où l'on pourrait les mesurer toutes.

*
* *

Aussi croyons-nous devoir éprouver la solidité de l'idée de raison par opposition à laquelle on conçoit l'irrationnel. Est-il vrai que la raison soit uniquement une fonction d'assimilation, d'explication ou d'identification ?

On s'empresse de nous accorder que toute réduction suppose la présence de termes différents. Mais, nous dit-on, ce n'est pas à l'intelligence qu'incombe la présentation ou la découverte de ces

termes. Il appartient aux sens de nous révéler la diversité qualitative de l'expérience. C'est eux qui distinguent indéfiniment le son de la lumière, le bleu du rouge, une note grave d'une note aiguë, le doux de l'amer, etc., et c'est donc en eux que réside en fin de compte le principe irrationnel de l'expérience. Assurément, on ne fait aucune difficulté pour convenir que ce n'est pas toujours la perception brute qui pose directement l'inintelligible, et l'on nous en fournit volontiers des exemples célèbres, entre autres, celui des *quanta*. Ces *quanta*, on le reconnaît, ne sont qu'*inférés* de certaines observations physiques. N'empêche que c'est en dernier lieu l'observation qui sert de fondement à l'incompréhensible et pourtant nécessaire affirmation théorique de la discontinuité foncière du mécanisme intra-atomique comme de la production des différentes radiations physiques.

Mais, sommes-nous alors obligés de demander, y a-t-il une seule observation qui soit, qui puisse être purement sensible ? Toute discrimination sensible, si confuse, si faible, ou si brutalement matérielle qu'elle soit, avons-nous longuement établi dans un ouvrage antérieur ¹, est *affirmation* d'au moins une présence, c'est-à-dire d'au moins une différence, partant *jugement d'existence et jugement d'attribution, d'opposition et de relation*. La moindre donnée des sens désigne quelque chose par au moins une propriété distinctive, possède par conséquent tant une dénotation qu'une compréhension et demeure donc conceptuelle jusque dans son apparition même.

Inversement, prenons l'instrument d'assimilation scientifique par excellence, la mathématique quantitative, qui est la pensée la plus rigoureusement scientifique et la plus abstraite, la plus pure de toutes les pensées. Dans un autre ouvrage ², nous avons non moins longuement montré en quel sens la quantification n'est qu'une systématisation particulière des qualités et repose essentiellement sur l'établissement d'une série de repères, c'est-à-dire de différences qui sont toujours sensibles et ne sauraient être d'un autre ordre. Ainsi la quantité n'est pas une catégorie première, mais une certaine élaboration de la qualité, à laquelle elle se ramène entièrement. Si la réduction converse est impossible, ce qu'il ne s'agit pas de nier,

1. A. SPAIER, *la Pensée concrète*, Paris, Alcan, 1927.

2. A. SPAIER, *la Pensée et la Quantité*, Paris, Alcan, 1927.

cela ne tient pas à quelque divergence de nature, qui aurait échappé à notre attention, mais justement au fait que la pensée quantitative n'est qu'une espèce de pensée qualitative et que le tout excède évidemment la partie. Il s'ensuit que la sensibilité n'est pas extérieure à la raison, étrangère à la raison, ni, *a fortiori*, en tous points contraire à la raison, mais qu'elle la pénètre, comme elle en est pénétrée. La raison, on y insiste à juste titre, ne saurait travailler en définitive que sur les données sensibles, sans lesquelles rien ne lui offrirait la moindre prise. Mais ces données, c'est elle-même qui les affirme et les fait surgir, prenant activement part à cette présentation de réalités qu'on envisage trop exclusivement comme l'effet d'actions extérieures sur une organisation physiologique qui parviendrait à renseigner la conscience sans lui demander aucun effort. Certes, nous n'avons pas affaire à des sensualistes, et l'on nous concédera volontiers, avec la *psychologie des formes*, que la plus simple des impressions sensibles possède une structure et une configuration, c'est-à-dire contient un ensemble de relations concrètes. On ne l'en place pas moins sur un plan inférieur à la pensée conceptuelle, parce qu'on ne croit pas que seul le jugement est capable d'appréhender le donné, et qu'en dehors de lui il n'y aurait que des faits, et pas l'ombre d'un *renseignement*. Nous pensons, au contraire, que la perception est un acte proprement intellectuel, et cet acte par lequel débute toute connaissance montre clairement, à notre avis, que la première fonction de la raison est une *fonction constative*. Assimiler, c'est d'abord recevoir et retenir quelque chose qu'on ne confond ni avec autre chose ni avec le néant. Or cette constatation existentielle et discriminante ne constitue pas un travail provisoire, simplement destiné à préparer une dissolution ultérieure (et définitive dans la mesure où réussit l'explication). Il faut y voir une tâche fondamentale et permanente de la raison, qui est et demeure une faculté essentiellement *réaliste*. Nous nous convaincrions de mieux en mieux que l'explication par laquelle se complète l'assimilation du réel ne revient pas à négliger les différences, à les effacer, à les nier, mais à leur *surajouter* d'autres réalités (immanentes ou transcendantes), auxquelles les premières *participent sans disparaître pour autant*.

Et ce qui est vrai des différences est vrai aussi de l'individuel. On peut dire en un certain sens qu'il n'y a pas de science de l'individuel, parce qu'il y a toujours en lui quelque chose qui se soustrait à la

prévision, comme à l'inventaire complet, et parce qu'il n'est pas pure loi ni pur genre, mais seulement une illustration imparfaite de la loi ou du genre. Toutefois, comment admettre que l'individuel échappe rigoureusement à la connaissance rationnelle ? Car enfin, le genre, la loi, l'action causale ne nous sont jamais directement donnés. Pour les concevoir, il faut bien que nous partions de données singulières. A supposer que, par impossible, leur présentation incombe à la seule sensibilité, il n'en faut pas moins que la raison même finisse par les apercevoir pour les soumettre à son élaboration. Elles ne lui demeurent donc pas éternellement extérieures. Passons à la connaissance de soi, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus individuel au monde. Qui donc se connaît mieux, celui qui s'abandonne à ses impulsions ou celui qui les enregistre, les classe, les analyse avec lucidité et y reconnaît des instincts universels, des penchants ancestraux et tel ou tel type de caractère déterminé ? En un mot, qui saisit le singulier et qui y pénètre, sinon l'entendement qui éclaire son objet des universaux auxquels celui-ci participe ?

D'ailleurs, d'une façon générale, mieux on appréhende et comprend une chose, mieux on voit apparaître ses caractéristiques propres et non seulement ses traits spécifiques. Or cette connaissance ne se limite pas seulement aux premières étapes de la science, à la description et à la classification. Plus une explication gagne en largeur et en profondeur, plus elle met au jour de distinctions sur lesquelles se fonde sa généralisation même. Ce fait ne paraît paradoxal que si l'on définit la raison d'une façon trop étroite, en en détachant ce qu'il convient au contraire, de tenir pour sa tendance fondamentale : le *maintien*, non la destruction, des différences constitutives du réel. « La recherche de la précision, remarque excellemment M. Bachelard, pose toujours le problème de l'élargissement d'une doctrine. Elle prend prétexte de l'observation aberrante pour susciter la réforme de l'expérience »¹. Tant que l'on cantonne « la physique dans l'exactitude au dix-millième, la géométrie euclidienne doit être postulée comme parfaite, le temps comme un absolu »². Mais si l'on pousse le calcul jusqu'à 10^{-8} , on découvre que le milieu des phénomènes physiques est un espace-temps anisotrope, et, du même coup, on peut agréger à un système d'une plus large intelli-

1. G. BACHELARD, *La Valeur inductive de la Relativité*, Paris, Vrin, 1929, 13-14.

2. *Ibid.*, 19.

gibilité les observations qui, dans les anciennes théories, demeuraient précisément « aberrantes », autrement dit, incompréhensibles. Ces différences beaucoup plus fines, si fines que certains physiciens persistent à les tenir pour négligeables, sont donc les pierres de touche d'une physique d'autant plus compréhensive que, loin de négliger les petites inégalités, elle les retient mieux. Comparez en outre dans n'importe quel autre domaine l'à peu près caractéristique du commençant avec la rigueur de l'esprit entraîné, qui aperçoit toutes les distinctions nécessaires. Lequel des deux procède plus « rationnellement », de l'élève ou du maître ? Et lequel y « voit plus clair » ? Il est donc difficile d'admettre que l'explication supprime les différences. Tant s'en faut qu'elle en découvre d'inconnues. Elle ne se borne pas à tenir compte des hétérogénéités que lui signalent les sens : elle en prévoit de nouvelles, comme Einstein sut prédire théoriquement le mouvement du périhélie de toutes les planètes, la déviation de la lumière par le soleil, le déplacement vers le rouge des raies du spectre solaire par rapport aux raies correspondantes émises par les sources terrestres. Veut-on un autre exemple ? C'est la seule théorie géométrique, non la perception, qui établit l'incommensurabilité de longueurs que les sens sont incapables de distinguer des longueurs commensurables. Et ce fait qui scandalisa si longtemps l'humanité fut non seulement confirmé, mais encore généralisé par l'explication qu'en fournit aujourd'hui une analyse plus poussée de la continuité linéaire¹. Encore une fois, expliquer n'est pas strictement ramener le divers au même, mais bien tenir compte des différences et, au besoin, en accroître le nombre, tout en les intégrant à de plus vastes synthèses. Puis donc que la multiplicité non seulement provoque l'explication, mais en reste une pièce maîtresse, comment ne pas la considérer comme *un caractère profond de la raison* (non moins que de la réalité), plutôt que comme le signe de l'irrationnel ? Voilà notre deuxième point.

A quoi se rattache une troisième remarque. Les problèmes ne nous sont pas posés par les sens, mais par la raison. Le premier pas vers l'ascension de la raison est toujours l'aperception d'un mystère là où une intelligence médiocre ne voit qu'un fait. On a souvent l'occasion d'observer que les bêtes s'étonnent de peu et ne s'étonnent pas longtemps. C'est vrai même des carnassiers chasseurs, si souvent

1. Cf. *la Pensée et la Quantité*, 153-156.

plus fins que les herbivores, même des carnassiers domestiques, que l'influence de l'homme hausse pourtant au-dessus du niveau naturel. Bien que très attentifs à tout ce qui survient et constamment prêts à tirer parti des circonstances favorables ou à esquiver les dangers, bien que fort capables d'une certaine curiosité superficielle, ils ne paraissent pas se demander grand chose à propos de ce qui arrive. Qui ne s'est amusé d'un chat ou d'un chien se regardant pour la première fois dans une glace ? L'animal croit être en présence d'un congénère, s'avance, se heurte au miroir, va parfois jusqu'à chercher derrière et, n'y trouvant personne, renonce bientôt et définitivement à de nouvelles tentatives. Tout au plus est-il parvenu à comprendre qu'il n'y a là que ce que nous appellerions un mirage dont il se désintéresse aussitôt. Il appartient à l'homme d'y reconnaître une image et de concevoir l'énigme de la réflexion optique. C'est un sûr critère de l'infériorité intellectuelle de l'animal. La pénétration et le pouvoir d'invention d'un esprit se mesurent au nombre des problèmes qu'il parvient à formuler en termes convenables et à l'importance des conséquences impliquées (car il faut mettre à part les puérils « pourquoi ? » qui sautent du coq-à-l'âne et restent souvent aussi stériles que déconcertants). A moins de s'étonner que la lumière fasse apparaître l'obscurité, il est naturel que ce soit la raison même qui établisse ce qui ne se comprend pas et qui est son œuvre à elle, non celle de quelque principe antagoniste. Évidemment, chaque obscurité est comme une imperfection du rationnel en même temps que la preuve qu'on a « mal saisi » quelque réalité. Mais s'ensuit-il qu'on doive hypostasier ces *défauts* d'éclairage en une entité *positive*, contraire à la raison et, en cela même, symbolique de toute réalité ?

D'autant plus qu'on ne saurait jamais dire qu'un problème est insoluble, à moins que ses termes mêmes n'enveloppent quelque secrète contradiction. Le problème des incommensurables n'était insoluble que parce qu'on croyait à tort avoir analysé *exhaustivement* le continu linéaire par la division en *parties aliquotes* indéfiniment décroissantes, alors qu'il existe une infinité d'autres « coupures », comme celle que réalise sur l'hypothénuse d'un triangle rectangle le pied de la perpendiculaire abaissée du sommet. La solution du problème vint donc d'une nouvelle conception du continu et de la partition. De même, le mouvement aberrant du périhélie de

Mercury est inexplicable en termes de physique newtonienne, alors que, dans la Relativité, la prétendue « aberration » devient une expression de la loi. Si donc certains faits nous paraissent irrationnels, c'est uniquement en tant qu'ils ne cadrent pas avec telle ou telle théorie déterminée. Toujours, envisagés d'un autre point de vue, ils révéleront quelque chose de logique. M. E. Meyerson a abondamment montré que lorsqu'une constatation certaine jure avec une théorie, celle-ci finit par être abandonnée. Mais, dit-il, même la nouvelle théorie laissera subsister des résidus. Et nous ne refuserons pas plus que lui de reconnaître qu'on espérerait en vain grouper toutes les données de l'expérience en un ensemble homogène. S'ensuit-il cependant qu'il y ait aucune donnée absolument brute et totalement irrationnelle ? Comment en serait-il ainsi, quand la perception même implique jugement et concept ? Nous ne saurons jamais bien pourquoi il y a du rouge et du blanc, c'est vrai, car la cause matérielle de la différence serait-elle même nécessairement d'ordre sensible, au moins en principe, et nous tournerions dans un cercle vicieux. La causalité est impuissante à rendre absolument raison de l'existence, puisque toute cause nous ramène à une existence antérieure. Mais l'existence et les différences, en tant qu'elles nous sont données, sont affirmées, inventoriées par l'intelligence, et, au moins dans cette mesure, ce sont des données rationalisées. Elles sont encore conformes à la raison en ce sens que tout acte intellectuel, jugement ou raisonnement, suppose une matière propre, c'est-à-dire un contenu mental différencié. Opposer radicalement ce contenu à la raison qui le contient, ne serait-ce pas tomber dans un formalisme factice ? Or, les travaux de M. Lalande sont au contraire pleins du plus large humanisme, ceux de M. Meyerson sont les plus riches de faits qu'on puisse trouver, et les deux auteurs font à chaque instant preuve de ce sens vigoureux du réel, de ce respect de la réalité, qui caractérise les vrais philosophes. Toutes ces valeurs sont indépendantes de la notion d'irrationnel, dont l'import ontologique, la prétention à une existence en soi, semble être illusoire.

*
* *

Achevons ces réflexions par quelques brèves considérations générales sur l'intuition et l'instinct. On s'accorde communément à leur

trouver une certaine analogie qui, pense-t-on, les oppose à la raison. Ce que celle-ci est obligée d'acquiescer péniblement, par petites doses, eux, ils le saisissent tout d'un coup, à moins qu'ils ne le sachent d'avance. Ce que l'intelligence infère laborieusement de mille observations incomplètes et extérieures — ne parvenant ainsi que par une tardive conjecture à déterminer quelque trait fragmentaire de l'être intime d'une chose ou d'un processus — eux, ils l'appréhendent dans son essence, avec laquelle ils s'identifient par une immédiate « sympathie ». Est-il de meilleure preuve que la raison n'est coextensive ni à toute la nature ni à toute la spiritualité, et que la philosophie doit dépasser les cadres trop étroits du rationalisme ?

Après quoi, l'on distingue plus ou moins l'intuition de l'instinct. Au lieu d'être constamment intéressée, comme lui, et de ne nous diriger habituellement que vers ce qui peut nous servir ou de nous détourner de ce qui menace de nous porter préjudice, elle nous éclaire sur la constitution même des choses. Elle est plutôt savoir véritable, et lui, plutôt savoir-faire inné. Elle ne surgit guère que lorsque nous avons utilisé toutes les ressources de l'apprentissage et de la réflexion, alors que lui précède ces efforts et en est le ressort permanent. Voilà la thèse.

Mais comment ne trouverions-nous pas aussi, dans ce que nous avons dit plus haut de la sensibilité, un argument en faveur du caractère judiciaire et conceptuel tant du savoir-faire instinctif que de la clairvoyance intuitive ? Se voir faire avant d'y avoir pensé, ou comprendre en un instant soit une sollicitation soit un avertissement, ou saisir en un acte de conscience indivis la nature profonde d'une réalité — à supposer que l'intuition seule ait ce dernier privilège — c'est inmanquablement affirmer une opportunité, une invite, une menace, concevoir des rapports de situation, de sujet à objet, de substance à attribut, autrement dit, porter des jugements d'existence, de connexion, de corrélation et d'attribution. Il ne servirait à rien de nous objecter que l'acte psychique ou son contenu primaire ne doivent pas être confondus avec leur décomposition logique ultérieure et leur assertion formelle. Cette analyse et cette expression, nous n'en disconvenons nullement, grossissent ce qui était d'abord mêlé et implicite. Mais comment créeraient-elles de toutes pièces ce qu'elles distinguent ? Et l'argument ne porte pas sur la clarté et la distinction des opérations ; il s'appuie sur ce qu'ils

y a d'affirmatif dans l'acte de conscience, quel qu'il soit, et le rend toujours vrai ou faux. Or on ne saurait dénier toute lueur de conscience aux actions instinctives, ne serait-ce que parce qu'elles procèdent d'appétits et sont indissolublement unies à des attentes, des déceptions, des irritations, des satisfactions ou des joies ; et, d'autre part, personne ne songe à tenir l'intuition pour inconsciente. Force est donc bien de reconnaître aux démarches intuitives ou instinctives le caractère conceptuel et judiciaire qui les assimile à la raison. — On ne retrouve pas moins nettement dans cette dernière tout ce qu'on a pu dire à la fois de la nature désintéressée des intuitions et de la tendance pragmatique de l'instinct. Que la raison soit intéressée et veuille nous procurer des avantages, qui ne s'en est aperçu ? Mais qu'elle soit aussi immensément désintéressée et assoiffée de pur savoir, on ne saurait davantage le contester sans parti pris. MM. Lalande et Meyerson en ont fourni trop de preuves décisives pour qu'il reste quelque chose à dire là-dessus après eux. Il s'ensuit que les oppositions entre l'instinct, l'intuition et la raison ne sont pas radicales. Il ne s'agit pas là de facultés tout-à-fait indépendantes, mais de plusieurs fonctions ou manifestations d'une seule et même spiritualité toujours rationnelle.

Si l'instinct offre de prime abord quelque chose d'inintelligible, il n'est que de l'inspecter de plus près pour voir son obscurité s'atténuer singulièrement. La multiplicité des instincts ne forme pas un ensemble de disparates, mais manifeste une composition et un ordre hiérarchique très rationnels. L'INSTINCT DE CONSERVATION PERSONNELLE ET D'ÉPANOUISSEMENT INDIVIDUEL a pour sous-ordres *les instincts d'alimentation, de chasse, de brigandage, de propriété, de conquête, de domination exploitante*, et, d'autre part, *de dissimulation craintive, de méfiance, de défense active, d'agression, de prévision*. L'INSTINCT DE REPRODUCTION ET DE PERPÉTUATION DE L'ESPÈCE se réalise au moyen des *instincts sexuels, de l'érotisme tendre, des associations familiales temporaires* et de *diverses propensions à prendre soin de la progéniture*. De son côté, L'INSTINCT DE SOCIABILITÉ transforme la dissimulation et la méfiance en *timidité* (ou abaissement de soi en présence d'autrui), tempère les instincts d'agression et de domination pour s'en faire des auxiliaires, hausse l'érotisme tendre jusqu'à *l'amour*, accentue les instincts parentaux et en prolonge la durée, substitue *la famille* aux asso-

ciations familiales intermittentes, suscite *la générosité* et l'oppose à la cupidité, développe les germes d'*abnégation*, de *sacrifice* et de *dévouement* que recèle l'instinct de perpétuation de l'espèce, les étend des proches au prochain et rend ainsi possible la vie en société. Enfin, celle-ci favorise en revanche la conservation et l'épanouissement individuels ainsi que la perpétuation de l'espèce, qui semble être la fin suprême de l'instinct. Il y a là une harmonie générale, quantité d'ajustements réciproques et une articulation en profondeur, qui, certes, ne vont pas sans conflits d'autorité, sans déchirements et sans une police souvent brutale, mais n'en jettent pas moins un jour pénétrant sur les recoins d'ombre les plus reculés du moi, sur l'extrême richesse et sur les luttes pathétiques dont l'affectivité et l'action humaines sont le théâtre. Ainsi entendu, l'instinct révèle une très profonde texture logique.

Et jusque dans sa finalité même, il procure une grande satisfaction à la raison, en lui découvrant les sources de notre activité. Il y a quelque chose d'assez factice dans le contraste qu'on établit parfois entre la rationalité noétique, si soucieuse de motiver objectivement ses moindres propositions, et le *sic volo* de la finalité, qui ne saurait recevoir de justification, précisément parce qu'il est la base indispensable de toute apologie. Car, enfin, peut-on dire que la raison humaine se tienne pour absolument satisfaite par la seule causalité efficiente et que nous ne reculons pas devant la désolation d'une éternelle accumulation d'effets sans but ? Quand les grandes tendances vitales s'atrophient dans une âme et que ses désirs s'éteignent, il est inévitable que tous les efforts humains, y compris même la recherche du pur savoir, lui apparaissent dépourvus de sens. Car l'instinct complète l'explication du monde par l'intelligibilité des causes finales et ne saurait donc nous apparaître en principe comme une force proprement irrationnelle ¹.

A. SPAIER.

1. Cette conclusion toute négative demanderait évidemment à être rattachée à une interprétation plus générale de l'expérience. Mais la place nous manque ici pour un tel exposé.

II

SYMPOSIUM

SUR LES MÉTHODES PHILOSOPHIQUES

LA CONCEPTION NATURALISTE DU MONDE DANS SES RAPPORTS AVEC LA MÉTHODE DIALECTIQUE OU SYNTHÉTIQUE EN BIOLOGIE

J'ignore si les spécialistes de la philosophie apprécient exactement l'importance de cette conception du monde (*Weltanschauung*) que se font la plupart des spécialistes des sciences de la nature. On a l'habitude de dire que l'âge du matérialisme est désormais révolu. Est-ce exact ? Je ne le crois pas. La philosophie d'aujourd'hui s'occupe peu de « *Weltanschauung* » et, réciproquement, la conception naturaliste du monde ne s'occupe pas davantage de philosophie scientifique. Mais si on la mesure au nombre de ses adeptes, l'importance de cette philosophie naturaliste est très grande. Elle domine, sous forme de dogme, la pensée scientifique de beaucoup de naturalistes et de médecins. Il semble donc qu'il vaille la peine de soumettre cette conception à une critique renouvelée, car il s'agit non seulement d'éclairer un système construit sur une série d'erreurs logiques, mais aussi d'exposer, par antithèse à la « conception naturaliste du monde », le principe fondamental des sciences de la nature et particulièrement de la biologie. Or, le principe fondamental de toute science est justement ce qui ressortit à la philosophie. Ce principe fondamental est, dans l'espèce, la *synthèse*, qui fait définitivement de l'analyse en général la science des systèmes donnés

par la nature ; et c'est cette synthèse que l'on a oubliée lorsque l'on a édifié la conception naturaliste du monde sur des faits biologiques.

La philosophie naturaliste moderne part du problème de la téléologie ou finalité. C'est dans la seconde moitié du XIX^e siècle que commença à proprement parler la lutte contre la téléologie. Jusque là, pour la plupart des savants étudiant les sciences expérimentales, et en tout cas certainement pour ceux qui ne s'occupaient pas spécialement de sciences naturelles, il était admis et il allait de soi que tout fait se déroulant dans un organisme vivant était suscité par une force vitale (*vis vitalis*) travaillant en vue de certains buts. Au sein de l'organisme, l'âme régissait les phénomènes psychiques et la force vitale les phénomènes végétatifs. Appropriation au but et phénomènes conscients étaient les points d'appui essentiels de la conception métaphysique et dualiste du monde ; les « *causæ efficientes* » n'expliquaient que ce qui se passait dans la nature morte, alors que la nature vivante était dominée par les « *causæ finales* ». L'instinct des chercheurs de cette période réagit contre cette opinion. Les sciences analytiques ne peuvent constater que des « *causæ efficientes* » ; les « *causæ finales* » sont et restent de la métaphysique et ne sont point de la science « naturelle ». En outre, il fut démontré que nombre de phénomènes biologiques étaient accessibles à l'analyse causale, et dès lors le dogme selon lequel il n'existait que des « *causæ efficientes* » n'avait plus besoin, pour être définitivement admis, que d'une extension hypothétique des résultats déjà acquis à ce qui restait encore inexploré. Immédiatement l'intérêt que l'on prenait à la possibilité d'une investigation causale illimitée fut doublé de celui que l'on prit à la philosophie de la nature elle-même.

Des problèmes tels que celui de la création, du libre arbitre, de l'immortalité de l'âme parurent solubles par la méthode purement inductive. Cette perspective alléchante engendra un flot d'écrits de philosophie naturaliste, dont les plus connus sont sans doute les œuvres de Lamarek, de Darwin et de Hæckel.

Les thèses principales de cette philosophie naturaliste sont suffisamment répandues. Tous les phénomènes vitaux ont des « *causæ efficientes* ». Celles-ci sont identiques à celles qu'ont révélées les recherches de la physique et de la chimie. De cette thèse on tira la conclusion qu'il n'y a pas de différence de principe entre nature ani-

mée et nature inanimée. Les fonctions psychiques peuvent, elles aussi, être expliquées par « causalité » et ne présupposent pas l'existence d'une âme immatérielle.

Au point de vue inductif ces principes s'appuient surtout sur l'étude des protozoaires. Car on ne pouvait songer à admettre l'identité de la nature inanimée et de la nature animée tant qu'on pensait uniquement aux organismes supérieurs et particulièrement à l'homme. L'impression que l'on emportait de l'étude des protozoaires était que la vie est possible sous forme de gouttes vivantes de matières albuminoïdes. La théorie de l'évolution, telle qu'elle avait été introduite en biologie par Lamarek et Darwin, s'occupa de trouver les points qui relieraient les protozoaires aux organismes supérieurs : si la vie, pensait-on, est expliquée pour les protozoaires, si l'on peut comprendre que la vie n'est rien d'autre que la qualité chimique d'une certaine matière, la vie des organismes supérieurs est, elle aussi, par là même expliquée, car l'avantage de la théorie de Darwin est d'être un essai d'expliquer l'évolution uniquement par causalité et hasard.

La vie est, d'après E. Hæckel, un phénomène chimique, et la naissance de l'animé sortant de l'inanimé est donc, selon lui, non comme on l'a cru jusqu'ici, un problème théologique, mais un problème chimique. La structure, pense-t-il, n'est nullement nécessaire à la vie ; elle n'est apparue qu'au cours de l'évolution ; à l'origine et dans leur essence, les organismes ont été des « monères » sans structure ou peut-être même de la matière inorganisée. La nutrition de cette matière s'explique par l'autotrophie (préparation automatique de la nourriture, semblable à celle qui se produit dans la feuille verte), ainsi que la croissance, qui ne serait pas autre chose qu'une nutrition dépassant le strict nécessaire. La reproduction consisterait dans la division des gouttes devenues trop grosses, par analogie à la division qui s'opère au sein des protistes, laquelle, il est vrai, est, d'après de récentes recherches, très compliquée. La source d'énergie des phénomènes vitaux se manifestant par le mouvement serait alors l'oxydation de l'albumine conçue à l'état de substance instable, de « protoplasme ». Bref, tous les phénomènes vitaux sont strictement soumis à la causalité ; nulle part il n'y a de « *vis vitalis* », nulle part de phénomène qui puisse nous autoriser à édifier une théorie métaphysique sur la connaissance de phénomènes

vitaux ; aucune création, aucun libre arbitre en dehors de l'omnipotente loi de causalité ; pas d'âme immortelle, l'âme n'étant autre chose qu'une fonction du cerveau et devant disparaître avec lui.

La critique de l'abiogénèse de Hæckel a aujourd'hui encore sa valeur, bien que la théorie de l'origine de la vie ne compte plus guère d'adeptes sérieux. Car bien que l'abiogénèse soit considérée par la science comme un problème insoluble, il y a cependant encore assez de matérialistes, et un matérialisme sans une théorie quelconque de l'origine de la vie est absurde. La critique de l'abiogénèse est surtout importante au point de vue de la méthode logique en biologie. Le matérialisme de nos jours pourrait s'appeler « causalisme », car il se base sur ce qu'on appelle « l'explication causale de la vie », à l'exclusion de toute téléologie. « Tout phénomène est causal et ne peut donc pas être déterminé par le but ». La critique de la théorie de l'origine de la vie nous montrera qu'un système comme l'organisme ne saurait être expliqué par le rapport de cause à effet et que, indépendamment de toute métaphysique, la biologie a devant elle un problème beaucoup plus important que celui de la causalité.

Hæckel voyait dans la possibilité d'obtenir un jour de l'albumine artificiellement et par voie chimique la meilleure preuve de sa théorie de l'abiogénèse. Ce but n'est pas encore atteint, il est vrai ; mais la chimie a fait de grands progrès dans la synthèse de l'albumine. On obtient aujourd'hui par synthèse les éléments de la molécule d'albumine qui représentent 18 acides aminés de composition très diverse ; en outre on peut combiner en assez grand nombre ces acides et obtenir ce que l'on appelle les polypeptides. L'albumine n'est certainement rien d'autre qu'une de ces polypeptides d'une structure beaucoup plus compliquée que celles que l'on a jusqu'à présent réussi à obtenir par synthèse. Ceci résulte du poids moléculaire très élevé de l'albumine, constaté même dans les formes simples de cette substance, qui ne peuvent jouer aucun rôle comme porteurs de la vie, c'est-à-dire comme éléments du protoplasme. Ces considérations, d'ailleurs, n'ont rien à faire avec le principe de notre problème.

Que fait donc le chimiste lorsqu'il « construit » les polypeptides ? Carbone, hydrogène, oxygène, azote, peuvent s'allier en un nombre infini de combinaisons pour donner des composés organiques de propriétés et de caractères très différents. Pour obtenir des polypep-

tides il faut, en une série de processus, réunir des *éléments toujours bien déterminés, à l'exclusion de tous les autres et dans des conditions entièrement déterminées*, elles aussi, pour chaque cas, et également à l'exclusion de toutes les autres. Il faut tout d'abord que l'on dispose d'une provision de matières entièrement exemptes de toute impureté, comme le commerce en offre au chimiste, mais qui ne se présentent pas dans la nature, où tout est mélange et chaos. Partout donc le chimiste isole tout d'abord les matières d'après des intentions bien déterminées, puis il les réunit par synthèse selon une intention et un plan encore bien déterminés ; bref, à une analyse intentionnelle succède une synthèse non moins intentionnelle. Mais ces deux intentions, c'est là précisément ce que la théorie de Hæckel a voulu exclure. Dans le cas où une telle chaîne de phénomènes bien déterminés doit se présenter dans la nature, il faut que les matières nécessaires au processus se séparent elles-mêmes et accidentellement de toutes les autres, sans que cependant aucune intelligence sache d'avance quelles matières doivent être choisies. Tout ce qui n'est pas nécessaire au processus en question le vicie et arrête même la marche du processus déjà correctement mis en train. Certes, il se présente dans la nature aussi, indépendamment de la vie, des combinaisons chimiques de quelque complexité, mais il s'agit alors de la combinaison de matières qui ont les unes pour les autres de grandes affinités (p. ex. : le sulfate de cuivre). Les combinaisons qui nous intéressent sont cependant telles que les réactions qui les produisent se font très paresseusement, si bien qu'il est très invraisemblable que précisément les matières composant l'albumine puissent s'allier sans conditions très spéciales. Il est encore plus invraisemblable que ce soit précisément de l'albumine et non une autre combinaison quelconque des mêmes éléments qui doive se présenter. Et toujours, à chaque pas fait dans la « construction » de la matière cherchée, il faut que ce soit les matières voulues ou les groupes de matières voulues qui s'unissent, et toujours dans les conditions voulues, à l'exclusion d'un nombre infini de possibilités concurrentes. Même si nous avions connaissance d'une production spontanée dans la matière inanimée de matières d'une complexité égale à celle que nous envisageons, la probabilité d'une apparition d'albumine, et surtout d'une albumine à l'état pur et isolée d'autres matières, serait absolument nulle. Mais cette production spontanée

d'un grand nombre de matières complexes dans la nature n'existe même pas. Les matières organiques ne sont certes pas des produits miraculeux ; mais *leur naissance spontanée présuppose de l'ordre, c'est-à-dire une multiplicité de processus de causalité qui ne saurait être conçue qu'en tant qu'elle se rapporte à une unité de résultats.*

Mais supposons qu'il se soit formé dans la nature une goutte d'albumine ; celle-ci se dissoudrait dans le chaos ambiant et en serait absorbée. La vie, elle, par contre, en face de ce chaos ambiant, maintient l'individualité de l'organisme. Pourquoi ? Cela, nous ne le savons pas. Quoi qu'il en soit, nous devons supposer que, pour se maintenir, et se maintenir individuellement, cette première goutte d'albumine a dû vivre immédiatement. Or, on a pensé, jusqu'à ces derniers temps, que l'albumine possédait en elle la possibilité de vivre ; mais il a été prouvé que chacun des processus vitaux est étroitement lié à l'existence d'éléments particuliers, qui doivent être ajoutés à l'albumine, par exemple certains ferments spécifiques amenant l'anabolisme ainsi que le catabolisme. Ces éléments ont donc dû prendre naissance *en même temps* que l'albumine et se présenter *en un ordre donné* au sein de l'albumine liquide. Car lorsque l'anabolisme se confond avec le catabolisme, ces processus opposés se neutralisent par équivalence. Dans la nature morte, certes, tout retourne finalement à l'équilibre et à la stagnation, et c'est un caractère très particulier de la vie que l'ordre régnant dans la vie empêche tout équilibre physique. Malgré leur fluidité, les éléments ci-dessus nommés ne se mélangent jamais ; il a donc fallu que, simultanément avec l'albumine et ces éléments, naisse une structure, et nous voulons bien dire une structure au sein de l'état fluide. Structure au sein d'un fluide en mouvement, c'est là une chose difficile à concevoir. L'anabolisme et le catabolisme ne sont pas encore de la vie ; cependant nous nous en tiendrons là. Considérons aussi bien que possible le phénomène dans son ensemble : cet ensemble, c'est-à-dire la production de chacun des acides aminés ainsi que la combinaison de tous, de plus la naissance des éléments auxquels il faut attribuer anabolisme et catabolisme, autrement dit la nutrition et la combustion, ont dû se produire dans une fraction de seconde, et ceci tout d'un coup, autrement *chaque élément* de ce tout se serait dissous subitement et immédiatement dans le chaos ambiant. Qu'est-ce qu'une goutte d'albumine versée dans l'Océan ?

On admettra dès lors facilement que la théorie matérialiste de l'origine de la vie présuppose l'acceptation d'un miracle beaucoup plus grand que le miracle religieux. La vraisemblance de ce phénomène s'exprimerait par une fraction dont le numérateur serait le nombre de formations également compliquées et qui se présentent dans la nature en dehors de la vie. Ce nombre est égal à zéro. Mais le dénominateur serait, pour chacun de ces processus infiniment nombreux de la « construction de la vie », représenté par le nombre de possibilités dont le processus en question est l'une d'elles dans le cas considéré. Et ceci s'applique aussi bien à l'apparition de chacun des éléments chimiques à l'état de pureté absolue qu'à la réalisation des conditions auxquelles ces matières se combinent pour parvenir au but envisagé, etc... Mais c'est surtout la condition de simultanéité de tous ces « processus » qui fait croître le dénominateur de cette fraction, dénominateur d'un ordre de grandeur tel qu'aucun esprit humain ne saurait le concevoir. Et c'est pourquoi l'on devrait cesser de parler d'un matérialisme scientifiquement fondé. Mais la constatation de ce fait ne nous autorise nullement à laisser entrer le miracle ou la métaphysique dans les sciences naturelles. Nous concluons seulement que, quels que soient les moyens employés pour remonter historiquement à l'origine de la vie, le problème des rapports des parties au tout ne disparaît jamais. Ou la vie a toujours été et n'a point eu de commencement, et alors ce rapport d'une certaine quantité de parties entièrement déterminées au tout est un élément de la réalité. Ou la vie est née à un moment donné, et alors les causes de cette naissance doivent s'être présentées en un rapport d'ordre, les unes à l'égard des autres, qui corresponde à la création de l'ordre dans un système vivant. Or le but que se proposait Hæckel était justement d'exclure cet ordre en admettant une création première de la vie exempte de tout ordre et due au hasard (abiogenèse) et une évolution également inordonnée. En ce qui concerne l'abiogenèse, cette tentative a échoué et, comme nous l'indiquerons brièvement, elle a échoué aussi dans l'explication de l'évolution de la vie admise comme donnée. Tout ceci démontre l'existence d'un problème auquel jusqu'alors la science ne s'est pas intéressée : le problème du rapport des causes entre elles. La science ne connaît que le problème de la causalité : mais il y a aussi le problème de la « *pluricausalité* », c'est-à-dire le problème du canevas *des causes*, vers

lequel nous nous tournons. Nous ne poserons pas la question de l'origine de ce canevas, car elle ne saurait être considérée comme ayant un caractère scientifique.

Que signifie pour une science expérimentale le rapport de cause à effet ?

Quand on dit qu'un mauvais aiguillage a été la cause d'un accident de chemin de fer, ceci n'est une explication de cet accident qu'en tant que l'existence de l'ensemble du système ferroviaire est présumée. En dehors de ce système que l'on appelle « chemin de fer », on peut placer une aiguille comme l'on veut sans qu'il se produise pour cela un accident de chemin de fer. La cause explique donc seulement l'écart de la « norme » au sein d'un système donné. L'existence d'un système ou la production d'un phénomène sans que soit connu le système dans lequel il se montre ne s'explique pas par la cause. L'importance exagérée attribuée à la causalité, et qui est caractéristique des sciences naturelles d'aujourd'hui (à proprement parler de l'ancienne physique et de la biologie moderne), provient de la conception que se fait de l'expérience la physique classique. Dans celle-ci l'expérimentateur ordonnait *lui-même* son système. Il ne choisissait à cet effet que des facteurs *passifs*, c'est-à-dire des facteurs qui se trouvent à l'état d'équilibre physique ; il isolait ce système de toutes les influences réciproques étrangères, c'est-à-dire « de la confluence de toutes les circonstances » qui composent la réalité et ajoutait ensuite *un seul facteur actif*, dont l'action sur le système était alors examinée. (Ex. : deux boules de moelle de sureau sont suspendues à des fils de soie dont on approche une tige de verre préalablement frottée). Par l'art de l'expérience un phénomène est ainsi provoqué par voie « monocausale », c'est-à-dire que le physicien était autorisé à se borner à ce seul facteur actif, à lui donner un nom, à savoir celui de « cause ». Par ailleurs le système ne l'intéressait nullement. Tout d'abord parce que c'est lui qui l'avait établi, ensuite parce qu'il ne s'agissait nullement pour lui de décrire dans le système en question et dans le destin de celui-ci une tranche de réalité. *Seul le rapport en soi* l'intéressait, en l'espèce l'électricité, dans un autre cas la pesanteur etc... La réalité se compose de nombreux facteurs ou choses qui, par leurs propriétés mêmes sont en rapport avec toutes les autres choses. Or, si les organes sensoriels nous donnent les choses, ils ne nous donnent

pas les rapports ou les propriétés que les choses portent en elles. L'expérience du physicien remplace, pour ainsi dire, cette propriété qui manque aux organes des sens, de percevoir directement des rapports dans leur dynamique et dans l'étendue de leur action. Car, pour notre faculté de perception aveugle en face des rapports ou propriétés des choses, les rapports ne se révèlent que par la transformation des choses qu'ils suscitent, c'est-à-dire par l'expérience causale. La loi naturelle qui résulte de celle-ci est l'expression d'un rapport constant. Le mot « loi » exprime seulement la régularité de l'apparition des phénomènes, dont la constatation statistique constitue la méthode de perception de ce rapport. « Les sciences expérimentales, dit Wilhelm Windelband, cherchent, dans la connaissance du réel, ou le général sous la forme de loi naturelle ou le particulier sous une forme historiquement déterminée ; elles considèrent d'une part la forme qui reste toujours semblable à elle-même, d'autre part le contenu unique, déterminé en soi, du phénomène réel. Les unes sont les sciences de la loi, les autres les sciences de l'événement ; celles-là enseignent ce qui est toujours, celles-ci ce qui fut une fois. La pensée scientifique est dans le premier cas « nomothétique » dans le second cas « idiographique » (*Preludien*, t. II, sixième édition, 1919 : *l'Histoire et les Sciences naturelles*). Nous avons vu que les sciences naturelles ne peuvent décrire une réalité par l'expérience causale ; car elles ne parviennent à l'induction du rapport pur (de la loi naturelle) qu'en supprimant la réalité par l'élimination de l'action réciproque de nombreux facteurs actifs. Si l'on compare la réalité avec un livre, la physique classique apprend à épeler le livre, mais non pas à le lire dans la plénitude et l'ensemble du texte. Les sciences nomothétiques et idiographiques ne sont que les deux pôles d'une série de formes de sciences. Plus une science limite la pleine réalité, plus elle est à même de reproduire toujours la même chose et de parvenir à la connaissance de rapports, à savoir de rapports univoques. Mais plus une science supprime cette limitation, moins il est possible de parvenir à l'induction de rapports par des événements susceptibles d'être reproduits, plus aussi on en est réduit à la déduction et plus incertaine devient alors celle-ci.

Une science est d'autant plus nomothétique que l'induction qui la compose est plus pure. Mais plus ses objets sont complexes, plus les faits dont ils sont les éléments se rapprochent de la réalité totale,

moins ces objets sont propres à servir de base à l'induction, et plus les modifications qu'ils subissent se présentent en formes variables inaptes à une reproduction exacte, plus, aussi, on doit avoir recours à la déduction pour trouver les rapports des parties entre elles. Il est vrai que l'on peut, pour ces sciences de systèmes, en tant qu'elles font partie des sciences de la nature, contrôler toute déduction par l'induction de quelques manifestations du rapport considéré, si bien que la déduction dépasse de beaucoup la valeur d'une hypothèse. L'explication déductive de l'action des ferments comme une catalyse en est un bon exemple. Mais même pour les catégories des sciences de systèmes, dans lesquelles beaucoup de systèmes semblables (les individus) se présentent à nos expériences, comme, par exemple, pour la biologie, on ne saurait parler de rapports exclusivement trouvés par induction. Plus nous nous rapprochons de la réalité totale (car dans les expériences biologiques aussi nous limitons la réalité), plus la déduction l'emporte sur l'induction, jusqu'à ce que, finalement, dans les sciences historiques par exemple, il ne reste plus que la déduction pure comme moyen de parvenir aux rapports¹, déduction qui, ne serait-ce que par l'absence de toute analogie, a si peu de valeur, qu'on ne peut décrire la réalité non limitée qu'« idiographiquement ».

Entre ces deux pôles, nomothétisme et idiographisme, se place la biologie, qui, de ses expériences, induit les manifestations des rapports des facteurs entre eux, en dépit de la complexité des systèmes vivants sur lesquels elle opère, pour, ensuite, prendre le reste, par voie déductive, à la physique ou à la chimie. Nous prenons comme exemple le suc gastrique d'un animal quelconque, suc dont la composition est, de prime abord, supposée totalement inconnue au chercheur. Si celui-ci ne partait pas de la conviction que le suc gastrique est l'élément d'un système au sein duquel il possède une signification déterminée, il ne parviendrait jamais à poser son problème. Il est à remarquer que ce fait est parfois oublié précisément par les chercheurs qui veulent bannir de la science le concept de signification, bien que, eux aussi, doivent faire usage de ce principe

1. Voir à ce sujet l'essai de Rickert de parvenir, dans l'Histoire également, à la découverte de lois (H. RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 3^e éd., 1915). Rickert, lui aussi, doit limiter la réalité historique, pour essayer de parvenir à des lois (déductives).

lors de l'action scientifique la plus importante de toutes, à savoir celle de poser un problème. Dans le cas qui nous concerne l'hypothèse est la suivante : il est probable que le suc gastrique joue un rôle dans la digestion de la nourriture (qu'il a pour but de digérer la nourriture). L'on se met donc à plonger des matières alimentaires dans ce suc, recueilli tout d'abord dans un récipient en verre et l'on constate, ici également, une transformation : la matière alimentaire solide est dissoute. Un facteur est ainsi soustrait au chaos et ceci par son comportement causal. De la même manière nous reconnaissons dans le suc d'autres facteurs par leur action causale ; nous constatons l'existence d'un facteur qui rougit le tournesol, d'autres qui dissolvent d'autres matières alimentaires. Mais, alors, nous ne pouvons plus avancer, car nous ne pouvons induire le genre du rapport entre le solvant et le corps dissous dans ce milieu toujours plein d'impuretés, c'est-à-dire impropre à l'isolement des facteurs en question. Aussi, nous déduisons hypothétiquement le reste des actions de ce rapport et démontrons cette hypothèse par une induction partielle, en essayant de mettre en évidence quelques effets hypothétiques du rapport que nous connaissons par la chimie. Nous arrivons ainsi à la conception de la biocatalyse, base de la théorie actuelle des ferments. Alors nous connaissons quelques facteurs du suc et les rapports par lesquels ils agissent les uns sur les autres ou sur d'autres éléments. Il nous reste encore la tâche de reporter le tout, en esprit, dans l'estomac et de l'insérer dans le fonctionnement général de l'organisme. Mais nous avons, par là même, pris une nouvelle voie scientifique, voie qui nous sépare entièrement de la physique classique et qui est la synthèse de ce que nous avons séparé ou isolé par l'analyse causale.

La causalité n'est pour notre science qu'une méthode pour parvenir à la connaissance de la dynamique des facteurs organiques que nous devons différencier. Le problème de la biologie, comme de toute science de systèmes ou sciences de la réalité, porte par conséquent sur la totalité des facteurs de causalité ; décrire cet ensemble synthétiquement avec une évidence totale de la nécessité des effets, telle est, à proprement parler, la tâche de la biologie. En prétendant que cette tâche est d'expliquer la vie par le principe de causalité, on commet une erreur due à la méconnaissance de la différence essentielle qui existe entre la biologie et la physique, celle-ci

n'ayant pas à s'occuper de systèmes, celle-là au contraire ayant exclusivement à s'occuper de systèmes pour lesquels la constatation d'un rapport univoque n'a que la valeur d'un acte isolé : structure des parties et canevas des causes, tel est le vrai problème de la biologie. Il va sans dire que l'on peut ramener l'état général d'un organisme pris dans le présent à l'état général de cet organisme à la période précédente. On peut éprouver une certaine satisfaction à voir que le rapport entre les deux états est donné par nombre de genres de relations connues du physicien et du chimiste (c'est la soi-disant explication de la vie). Mais toutes ces causes se présentèrent à la période précédente en un ordre déterminé dont j'ai par mon analyse et ma synthèse reconnu l'existence comme nécessaire. Voilà le problème qui n'est pas résolu par le fait qu'on ramène l'état à l'instant *b* à celui à l'instant *a*. Et c'est là le même problème que pose la critique de l'abiogenèse et qui se formule toujours ainsi : rapport des causes entre elles, structure ou canevas des causes.

Ici, on nous fait une objection. On nous dit que nous n'avons pas le droit de rapporter de nombreuses causes synthétiquement les unes aux autres, ni, prises dans leur ensemble, de les rapporter à la totalité de l'organisme. Il n'y aurait qu'une méthode scientifique, la méthode causale. En soulevant et en entamant cette discussion nous sommes conduits à la question de la « finalité » du fait biologique, car la théorie des « *causae finales* » étant aujourd'hui dépassée, celle de la structure des causes serait encore un reste de l'ancienne téléologie. Kant s'est déjà attaqué à ce problème dans sa *Critique du Jugement*. Aujourd'hui encore on pense que, dans la querelle entre le parti des causalistes (ils s'appellent faussement les mécanistes) et les soi-disant vitalistes, il s'agit de principes métaphysiques. Cependant Kant a déjà fait remarquer qu'il ne s'agit ici que d'une espèce particulière de rapport. On peut rapporter un processus vital à sa cause, mais non moins au maintien du système tout entier, c'est-à-dire de la vie, et, par conséquent, à son « but ». Le jugement de causalité répond à une catégorie de l'esprit, et c'est pourquoi il est d'une évidence péremptoire, et enrichit la science par la découverte de lois. Par contre, l'évidence de la nécessité manque au jugement par lequel nous rapportons une série de phénomènes à un but. L'intelligence de semblables enchaînements est « la condition nécessaire d'une connaissance homogène, régulativement, mais non cons-

titutivement transcendante », c'est-à-dire qu'elle nous donne des règles ou des fils conducteurs permettant de parvenir à la connaissance systématique. Celle-ci repose sur l'hypothèse « d'une concordance de la nature avec le genre de notre entendement, c'est-à-dire sur une finalité formelle de la nature ».

Nous devons donc insister spécialement sur ce point : il n'y a pas opposition entre la pensée « causale » et cette forme de pensée téléologique, c'est-à-dire pluricausale. Un exemple que j'ai souvent cité pourra éclaircir ce qui précède. Une pomme pend à un pommier et elle est mûre. Arrive un coup de vent et la pomme tombe ; une souris se trouvant justement à l'endroit où la trajectoire de la pomme coupe la surface terrestre, l'animal est tué. Prenons maintenant un autre exemple. Une lourde pierre est supportée par trois morceaux de bois ; entre l'un de ces morceaux et la pierre se trouve un morceau de lard. Une souris vient ronger le lard, la pierre tombe et tue la souris. Dans le premier cas, on peut, en simplifiant les faits, parler de trois chaînes de causes : celle de la pomme qui est mûre juste à ce moment, celle du vent et celle de la souris. Toutes les trois se déroulent sans connexion démontrable et se rencontrent accidentellement en ce seul point. Les choses se présentent tout autrement pour notre second exemple, celui du piège à souris : ici, séries de causes ou de facteurs entièrement correspondantes : instabilité de la pierre, heurt, chute et mort de la souris ; les anneaux de la chaîne montrent en dehors de leur détermination causale, un rapport particulier des facteurs de causalité entre eux, rapport grâce auquel l'événement ne doit pas attendre la rencontre fortuite de tous les facteurs, mais se répète constamment. Ce rapport est facile à analyser : le morceau de lard s'adapte à la pierre et à la souris ; il relie, pour ainsi dire, la ligne de vie de l'une à la ligne de vie de l'autre. Nous appellerons un facteur semblable un ambocepteur, puisqu'il force au moins deux chaînes de causes, auxquelles il s'adapte spécifiquement, à se joindre. Dans l'organisme, comme dans la machine, toutes les parties ont ce caractère d'ambocepteur. Elles s'adaptent causativement à au moins deux autres parties. Déjà le concept d'ajustement causal dépasse la simple causalité. Cependant personne ne présentera d'objection si l'on dit, en parlant d'une machine à vapeur, que le système de cylindres avec pistons s'ajuste causativement aussi bien à la vapeur qu'à la roue qui doit être mise

en mouvement, ce que l'on peut constater également quand la machine n'est pas du tout chauffée et que, par conséquent, aucun rapport de causalité ne s'est manifesté. C'est ainsi que le nerf s'ajuste causativement aussi bien au muscle qu'au centre nerveux. Dans la paroi du duodénum même se trouve une substance, la sécrétine. Quand le suc gastrique acide vient de l'estomac dans cette partie de l'intestin, ce suc empêcherait la digestion intestinale. Mais un peu d'acide est absorbé par cette première partie de l'intestin, et par cet acide une certaine quantité de sécrétine est libérée : elle se mélange au sang et parvient ensuite à toutes les glandes, etc... Mais cette substance ne convient qu'au pancréas, elle excite spécifiquement cette glande pour qu'elle secrète un suc alcalin. Tant qu'il existe encore de l'acide, ce mécanisme fonctionne ; mais, après une neutralisation complète de l'acide, la réaction favorable à la digestion intestinale est obtenue. La sécrétine joue donc le rôle d'ambocepteur entre acide et suc pancréatique neutralisant.

Or, il n'y a point d'illusion plus dangereuse que celle qui fait de la réalité en général un composé d'un certain nombre de chaînes causales. La réalité, et non seulement la réalité biologique, montre partout un réseau de structures, bien qu'elle n'apparaisse pas partout sous la forme fermée sur elle-même qu'elle prend dans l'organisme. Rarement deux chaînes causales indépendantes de toutes les autres se coupent sans être inclinées l'une vers l'autre par l'intervention d'autres facteurs de causalité. Deux voitures, par exemple, se rencontrent parce que l'un des conducteurs a voulu éviter des enfants qui se sont élancés en travers de son chemin.

Pour le piège à souris on ne saurait douter que le lard ne s'adapte à la souris et à la pierre. L'homme qui a tendu le piège peut nous éclairer à ce sujet : il y avait « intention ». Pour l'organisme nous ne savons absolument rien d'une intention ; pour la description scientifique il ne peut s'agir que d'un ajustement réciproque des facteurs de causalité, d'une structure de causes, de même qu'il y a une structure de facteurs spatiaux, sans que la science puisse avoir le droit de parler pour cela d'intention. Si l'on veut parler de fin, c'est une fin non posée.

Mais tout d'abord il faut trancher là cette question : a-t-on le droit de parler d'un « caractère d'ambocepteur » ? La science n'a partout à sa disposition que la statistique : la conclusion à un rap-

port mutuel quelconque appuyée sur le fait que deux facteurs se présentent constamment ensemble. Dans le rapport de causalité ils s'agit alors d'une succession d'états. — Le caractère du rapport de causalité correspond, il est vrai, à une catégorie de l'esprit, mais l'existence d'un rapport de causalité déterminé, par exemple entre sécrétine et sécrétion pancréatique, est d'ordre purement empirique et statistique. Il en est de même de l'adaptation mutuelle de parties déterminées. Contrairement aux facteurs sur lesquels travaille la physique et la chimie, les facteurs que nous rencontrons dans l'organisme n'ont pas la liberté de paraître ni de se combiner quand et comme bon leur semble. Il y a vie quand il y a une structure déterminée des facteurs de causalité, et en dehors de la vie de telles structures ne se présentent pas. Que les parties s'ajustent causativement les unes aux autres, ceci résulte de leurs qualités, qui sont accordées spécifiquement par ailleurs les unes aux autres : la sécrétine convient au pancréas et rien qu'à lui ; les enzymes ou ferments ne conviennent en général qu'à des combinaisons chimiques tout-à-fait déterminées de matières alimentaires données et nécessaires, etc. Enfin, il est empiriquement évident que le « tout », c'est-à-dire la vie, ne serait pas possible sans ces facteurs. Le « tout » est une abstraction qui nous autorise à comprendre la collaboration de tous les facteurs sous des concepts déterminés : caractère d'ambocepteur, structure de phénomènes reliés entre eux par causalité, organisation. Cette abstraction se distingue de l'abstraction causale par son caractère totalisant ou synthétique.

LE DARWINISME. — Les explications qui précèdent éclairent la question du darwinisme d'un jour nouveau, tel que l'on est autorisé à se demander si l'on peut aujourd'hui encore penser à discuter cette théorie. Il ne s'agit pas ici de la question de l'évolution ou même de l'origine des espèces en général, mais du darwinisme proprement dit, de l'opinion d'après laquelle la diversité des organisations supérieures a pu se produire par l'accumulation de « mutations » particulières, indépendantes en soi du but atteint plus tard par elles-mêmes (mutations accidentelles).

Notre tâche n'est pas, cela va sans dire, de présenter une critique de plus du darwinisme, à la suite de tant d'autres, ou tous les arguments qui, aujourd'hui encore, sont invoqués en faveur de

cette théorie. Nous voulons seulement partir de cette doctrine pour montrer ce qu'est réellement un organisme. Quand on embrasse d'un coup d'œil les belles séries qu'a livrées la phytopaléontologie, on oublie souvent que, si l'on peut ranger les plantes des diverses périodes géologiques en belles séries d'espèces se succédant les unes aux autres, chaque espèce particulière représente cependant un tout bien circonscrit et n'est point un édifice inachevé, dans lequel il n'y aurait plus à insérer qu'une seule pierre pour le terminer, (une telle pierre devrait correspondre à une mutation).

Les expériences de Darwin se rapportent uniquement à des modifications de propriétés de parties *données*, et cette remarque s'applique également à toutes les expériences faites sur l'apparition de mutations héréditaires. Nous ne doutons pas de l'exactitude de ces données ni que, de semblables et minimes transformations, il ne puisse naître des groupes de plantes et d'animaux que des collectionneurs appelleraient espèces nouvelles. Mais ceci n'a rien à faire avec le darwinisme proprement dit, puisque celui-ci ne se borne pas à expliquer l'évolution de quelques espèces, mais veut expliquer l'évolution des « espèces ». Pour nous, le problème n'est intéressant que lorsqu'il s'agit de dériver des groupes doués d'organes définis de groupes auxquels ces organes manquent entièrement. Quand on parle de différences entre espèces, il ne faut pas oublier que le concept de différence comprend toute sorte de disparates et manque totalement d'homogénéité, si bien qu'il n'est pas permis de raisonner par analogie comme il suit : « Ce qui vaut pour de petites différences vaut également pour de plus grandes ». Car ceci n'est pas exact quand il s'agit de divers genres de différences. Et c'est ici le cas. Pour les transformations connues de Darwin il s'agit de propriétés de parties données, tandis que l'explication de la diversité de l'organisation animale doit s'étendre à la naissance de nouvelles parties. C'est une chose d'étendre ou de plier les anneaux d'une chaîne ; c'en est une autre de lui insérer de nouveaux chaînons. Si nous parlons d'animaux et non de plantes, ceci ne veut pas dire que les choses se passent autrement chez les plantes que chez les animaux, mais les parties par lesquelles les groupes se distinguent les uns des autres sont, chez les animaux, beaucoup plus évidemment enchaînées les unes aux autres que chez les plantes. Nous disons « plus évidemment »,

car nous sommes persuadés qu'il s'agit pour les plantes d'une complication implicite et chez les animaux d'une complication explicite.

Comme « ambocepteur » typique nous avons nommé la sécrétine, matière dont l'apparition par mutation accidentelle ne peut être une hypothèse scientifique, car il faudrait, de nouveau, exiger trop du hasard, à savoir plusieurs propriétés spécifiques : d'abord son adaptation à l'acide, aussi bien en ce qui concerne son action ou sa solubilité qu'en ce qui concerne sa situation dans le duodénum ; puis sa convenance spécifique au pancréas. Un tel élément, qui devrait naître et se présenter comme tout nouveau, serait justement un nouvel anneau de la chaîne, anneau qui devrait posséder deux propriétés s'adaptant spécifiquement aux autres anneaux de la chaîne. Mais ceci n'est qu'une petite partie des exigences que doit remplir cette théorie. On peut commencer à agrandir une maison en y ajustant quelque part une pierre. Il n'en est pas ainsi de l'organisme parce que c'est un tout bien formé de nombreux « ambocepteurs ». Le réseau de nos chaînons devrait tout d'abord s'ouvrir pour qu'un nouveau chaînon s'ajustant à l'ensemble puisse y être reçu. Les animaux n'ayant pas de suc gastrique n'ont pas de sécrétine, les animaux à suc gastrique doivent en avoir, sans cela leur digestion intestinale est impossible. Qu'a-t-il d'abord existé ? Concevoir la sécrétine sans suc gastrique est une absurdité, car elle ne se maintiendrait pas dans la lutte pour la vie. Les animaux avec suc gastrique sans sécrétine meurent et ne l'emportent certainement pas dans cette lutte. Il faut donc que tout, encore une fois, se présente simultanément. Et il faut encore bien plus ; car le type d'appareil digestif avec estomac et pepsine-acide chlorhydrique est un nouveau système adapté à des échanges intensifiés, bref, à une organisation entièrement différente de celle qui se présente chez les invertébrés dont le suc intestinal est presque neutre et chez qui il n'y a pas d'action stomacale spécifique.

Nous citerons encore une fois, après tant d'autres, la dérivation de l'œil accommodant d'un œil non-accommodant. Nous pourrions naturellement choisir tout autre mécanisme de réflexes, pourvu qu'il y apparaisse des éléments vraiment nouveaux : des organes à muscles spécifiques appartenant à un arc réflexe spécifique.

Mais nous pensons que ce vieil exemple vaut mieux à cause de son évidence même ; il n'est personne qui, connaissant la question,

puisse nous objecter qu'il soit seul de son espèce. Un œil non accommodant peut, par exemple chez les escargots, posséder une lentille sphérique et dure à l'intérieur du globe oculaire. Naturellement une lentille semblable n'est pas en état, en-deçà des distances normales de vision, de projeter des images nettes sur la rétine. D'après les expériences connues jusqu'ici, les escargots, ne voient, en effet, que des surfaces se détachant de l'ambiance par leur éclairage, mais ils ne voient pas de formes. A côté de ces yeux non accommodants il y a des yeux accommodants d'espèces très variées. Mais l'accommodation forme toujours un tout. Ainsi, pour l'œil humain comparé à celui de l'escargot il eût fallu que les transformations suivantes se produisissent : la lentille aurait dû s'amollir et s'enfermer en une capsule tendue par des filaments. Ces filaments auraient dû se fixer en couronne à la paroi oculaire là où un muscle déterminé s'insère, lequel a son point d'appui plus en avant. Car, quand ce muscle se contracte, il attire le point d'insertion obliquement vers la lentille, raccourcit les filaments tendeurs de la capsule qui, par là même se dilate et permet à la lentille élastique de prendre une forme plus convexe ; mais ceci ne peut se produire que lorsque le muscle est relié à un nerf qui, de son côté, a son centre en un point où le nerf optique lui-même envoie des fibres, (corps quadrijumeaux), si bien que par cette action des muscles, la forme de la lentille acquiert cette adaptation merveilleuse qui répond aux conditions de la formation d'images nettes sur la rétine. C'est là une chaîne typique d'ambocepteurs qui a dû se constituer en une fois. Mais elle ne s'est certainement pas produite par les variations ou mutations unicau-sales darwiniennes telles que la science transformiste moderne les conçoit. Car, de nouveau, il eût fallu que tout arrivât simultanément. Chaque élément de cette chaîne incroyablement compliquée est, pris isolément, une absurdité ; une lentille molle avec des transformations passives de formes ferait de l'œil de l'escargot un organe inutilisable. Un muscle sans liaison avec les autres organes d'accommodation est, il est vrai, en soi, plus qu'une « simple mutation », mais c'est aussi quelque chose d'entièrement inutile et même de nuisible, c'est une tumeur, une maladie.

Si, d'ailleurs, par un coup de baguette magique, un œil humain pouvait se former chez l'escargot, l'animal n'en retirerait aucun profit, puisqu'il ne disposerait pas d'un cerveau qui fût en état

d'utiliser les enregistrements d'un tel œil. Il nous est aujourd'hui possible de porter un jugement exact sur ces questions : les constatations faites au cours de la guerre ont en effet prouvé que des hommes ayant une lésion dans le centre optique de l'écorce cérébrale, la « *regio calcarina* » où, des enregistrements de l'œil, naissent les images optiques conscientes, bien qu'ils aient l'œil intact, ne peuvent voir plus qu'un escargot, du moins quand la lésion atteint un certain degré. Des lésions cérébrales rendent l'action du centre plus rudimentaire alors et analogue à celle des centres d'animaux inférieurs.

Si, d'un autre coup de baguette magique encore plus extraordinaire, un escargot eût été muni d'un cerveau correspondant à cet œil, alors il eût manqué à l'animal les organes susceptibles d'utiliser et de transformer le milieu varié duquel il serait maintenant capable de s'apercevoir ; il lui eût manqué les jambes des vertébrés ; car il n'y a dans l'organisme pas de partie qui puisse exister en soi et par soi ou même qui puisse naître pour soi. Tout est harmonie achevée. Aucun élément qui ne s'adapte aux autres. Celui qui a recours au darwinisme pour expliquer la diversité organique montre qu'il n'a pas bien saisi le problème de cette diversité. C'est justement sur ce problème que nous voulons, ici, attirer l'attention.

SYNTHÈSE ET DIALECTIQUE EN BIOLOGIE. — Si, en esprit, nous ingérons de nouveau dans l'estomac le suc gastrique analysé « *in vitro* » et qu'après avoir constaté l'action de ses éléments nous insérons ce suc dans l'économie générale de l'organisme, c'est là un premier pas de la synthèse qui, à la vérité, nous fait bien connaître la structure réticulaire de l'organisme, mais ne nous révèle pas son unité essentielle. Il manque encore la synthèse dialectique (*Aufhebung*) des contraires provenant de notre discrimination analytique d'éléments d'un tout, non séparés dans la nature. Par cette méthode il nous sera possible de voir que l'organisme n'est pas une mosaïque de parties séparées, mais bien une unité, et il faut d'ailleurs ajouter que c'est une unité fondée sur de la diversité.

CRITIQUE DE LA MÉTHODE SYNTHÉTIQUE OU DIALECTIQUE DANS LES SCIENCES EXPÉRIMENTALES. — La synthèse n'élargit notre intelligence des choses que lorsqu'on l'applique à des concepts de

rapports et non à des concepts de classes. Nous avons vu que la conformité à la loi ne peut se constater que par la limitation. Mais cette limitation peut être de deux sortes.

a) Il y a une certaine conformité à la loi qui se révèle à l'œil sans analyse causale ; la relative similitude générique de certains corps naturels, tels les nombreux individus d'une espèce, ou bien la ressemblance d'espèces apparentées. Quant à une similitude complète, les individus d'une seule et même espèce ne la possèdent même pas, mais des espèces apparentées se révèlent telles par des différences sur une base commune de caractères. Si je réunis en genres des espèces parentes, je me limite aux caractères qui forment la base commune ; je fais abstraction des différences.

b) Une tout autre sorte de limitation mène aux concepts qui expriment les qualités des choses ou leurs rapports avec les autres choses. Pour cela il faut que je soustraie par l'expérience scientifique, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, ces choses à l'influence du concours entier de toutes les circonstances, afin qu'il ne reste qu'un seul rapport. Nous nous abandonnons pendant un moment à l'illusion qu'il n'y a que des choses isolées ayant une « existence en soi » et non seulement une « signification » ou une « valeur » dans un ensemble plus vaste. C'est cette limitation, cette illusion, qui engendre cette soi-disant « image du monde¹ » présentée par les sciences de la nature et qui est fautive ; et cependant, dans l'analyse, elle est une condition « *sine qua non* » de la connaissance du rapport singulier qui dès lors est dégagé par abstraction. Mais « abstraction, signifie ici « que l'on détache » le rapport de son terme accidentel. Ici abstraction prend donc une tout autre signification que dans la formation du concept de classe. Il est difficile de comprendre comment a pu prendre corps l'opinion que le rapport singulier peut avoir en soi une valeur pour notre connaissance des choses. Car il est clair que le premier chercheur qui a découvert des rapports singuliers l'a fait pour connaître finalement comme totalité le réseau de toutes les choses et de tous les rapports, réseau auquel, par voie de limitation, par simplification de la réalité, il avait soustrait ce rapport singulier. Il analysait pour arriver ultérieurement à une synthèse. Mais, dans le zèle qu'ils montrèrent pour l'analyse

1. L'image du monde (*Weltbild*) de beaucoup de physiciens n'est rien autre qu'une somme de dispositifs expérimentaux.

sans cesse progressante, beaucoup de chercheurs négligèrent la synthèse. Quelques-uns ont certes conscience de cet oubli ; mais il disent qu'il faut tout d'abord analyser, toujours analyser et que le temps de la synthèse n'est pas encore venu. Un microscope quelconque démontre que notre œil, notre rétine n'analysent que très imparfaitement. Mais cependant la « *regio calcarina* » qui forme les centres optiques dans notre écorce cérébrale ne renoncera pas pour cela à la synthèse que nous appelons perception visuelle ; toute analyse mérite sa synthèse, à condition que la synthèse ne contienne rien qui n'ait été donné par l'analyse. Car l'analyse sans synthèse est inutile et ne saurait, tout au plus, présenter qu'une utilité technique.

a) La distinction des espèces d'après des caractères subjectifs a conduit immédiatement à une synthèse : des espèces synthétisées formèrent des genres, ces genres des familles, ces familles des ordres, etc. Mais cette synthèse n'a rien à faire avec celle qui nous intéresse ici ; car cette synthèse n'approfondit pas notre connaissance. Quand je distingue des moutons blancs de moutons noirs (pour me borner au rapport entre individus d'une seule espèce), la synthèse, c'est-à-dire la suppression des limites tracées entre les deux groupes, donne le concept « moutons ». Les caractères « blanc » et « noir » n'ont pas été employés comme rapport des groupes entre eux, mais comme caractères de perception subjectifs (c'est-à-dire traduisant l'effet sur le sujet qui la perçoit), et, si j'écarte cette différenciation dans la synthèse, ma perception s'appauvrit. Plus l'extension d'un concept est large, plus pauvre est sa compréhension, a-t-on l'habitude de dire. Mais ceci ne s'applique qu'à des concepts de classe.

b) Les caractères objectifs sont les actions qu'une chose exerce sur une autre chose¹. Naturellement on peut aussi classer ces rapports ; ceci se fait, par exemple, dans n'importe quel manuel de physique. Mais on peut également en faire la synthèse.

Il est très difficile de saisir ces processus dans leurs éléments, parce que, en ce cas, synthèse et analyse ne peuvent être distinguées. Paulhan dit avec raison dans *L'Activité mentale et les éléments de l'esprit* (1889) : « Tout fait psychique est un système, une synthèse d'éléments plus ou moins coordonnés. » Quand je peux distinguer

1. Les rapports spatiaux d'éléments de formes n'entrent pas ici en considération.

l'une de l'autre les deux pointes d'un compas sur le bout du doigt, je les ai distinguées non seulement analytiquement, mais encore je les ai fait entrer synthétiquement dans un rapport spatial. Et même la différenciation ne reçoit toute sa signification que par l'établissement de cette relation. — Quand le chimiste analyse, il fait en sorte que des parties du mélange inconnu s'allient à des matières connues, de manière que des précipités insolubles se produisent : c'est là aussi une analyse par synthèse, et par synthèse partielle. Car une partie de toutes les facultés de se combiner est réalisée pour soustraire au corps inconnu un des éléments de cette combinaison. On reconnaît les parties au moyen d'un nouveau tout qu'elles peuvent former. Ceci s'applique également à la pensée conceptuelle. Lorsque Kant, dans la *Critique de la Raison pratique*, distingue entre la légalité et la moralité d'une action, il utilise, dans l'un des cas, le rapport de l'action à l'unité sociale de l'humanité, dans l'autre le rapport de cette action à la somme de tous les motifs possibles.

Mais tout ceci est synthèse dans le but d'une différenciation ; quant à nous, nous nous intéressons à la synthèse ayant comme but la construction, et une construction dans laquelle non seulement tout rapport devient évident, mais encore où les parties différenciées par l'analyse ne sont plus que les termes de ces rapports, jouant ainsi un rôle semblable à celui des lettres imprimées dans le contenu, riche de sens, d'un livre ou, plus simplement, à celui des longueurs des trois côtés d'un triangle dans la forme du triangle.

Cette synthèse ou dialectique a été mise par Hegel dans la formule : *thèse, antithèse, synthèse* ; elle succède à la distinction, là où l'on peut démontrer l'unité de l'être, où l'on a fait une distinction uniquement en vue de la connaissance de l'être, où à ce but on a tracé des limites que l'on efface ensuite. Car on ne peut, dans le monde de la réalité, comparer avec la thèse et l'antithèse seulement logiques la distinction qui a trait au rapport essentiel des facteurs. Il est évident, en effet, qu'une synthèse de thèse et antithèse n'est possible que là où toutes deux forment ensemble l'essence du tout dont elles sont les parties. Ainsi, et ainsi seulement, nous parvenons à comprendre ce tout et sa structure (sa structure logique). Ceci résulte d'ailleurs déjà de la distinction analytique singulière. Nous distinguons, dans la chute d'une pierre, la cause et l'effet : la terre avec la pesanteur est la cause ; la chute est l'effet dont le terme est la

pierre. Mais de la synthèse résulte l'identité essentielle du rapport qui relie l'une à l'autre terre et pierre : terre et pierre, toutes deux sont, aussi bien l'une que l'autre, termes de la même force. S'il n'en était pas ainsi, comment la terre pourrait-elle agir sur la pierre ? La terre attire la pierre ; mais la pierre attire aussi la terre, et la théorie de la Relativité tient compte de cette synthèse de thèse et d'antithèse, de cette suppression des limites entre pierre et terre : il n'y a ici qu'un mouvement relatif. Mais le résultat principal de cette observation est : identité essentielle entre toutes les parties agissant les unes sur les autres : réciprocité d'action. La synthèse constructive commence en réalité là où l'on a, en vue de l'induction, soustrait plusieurs parties au tout. Elle réintègre les parties isolées dans le tout, mais de manière que nous ne voyions plus ces parties simplement comme corps remplissant l'espace, mais comme termes d'un rapport qui peut causer des modifications dans le temps. Nous avons essayé d'expliquer ceci avec l'appui de nos exemples biologiques, le suc gastrique et la sécrétine. Nous sommes alors parvenus à une connaissance telle du caractère de cet ensemble de rapports que nous pouvons maintenant tirer cette conclusion : le tout est quelque chose de plus que toutes ses parties. Car si maintenant j'isole la partie en vue de l'expérience, elle ne peut me révéler que les qualités qui résultent d'un état de choses que j'ai artificiellement créé. Mais si j'insère à nouveau ces parties dans le tout complet, alors d'autres rapports se présentent. Personne ne peut connaître, par les seules propriétés de trois lignes, les propriétés du triangle formé par elles.

1) Si l'extrait gastrique, alcalin ou neutre en soi, mis dans l'éprouvette, ne digère, par la pepsine, du blanc d'œuf que quand on y a ajouté de l'acide, il résulte de ceci le rapport du facteur pepsine au facteur acide chlorhydrique qui existe réellement dans le suc gastrique. De ceci résulte aussi un rapport du ferment au blanc d'œuf et à l'acide chlorhydrique, bref cette liaison en réseau de toutes les parties entre elles qui est caractéristique de la vie. Mais ce qu'il y a d'important, c'est que la synthèse, ici comme toujours, révèle une unité commune, non seulement une unité d'être des couples de rapports de causalité, mais encore de plusieurs couples, si bien que l'on peut parler de mailles causales d'un réseau. Un muscle qui se contracte produit de l'acide lactique, celui-ci pourvoit à

l'extension des vaisseaux sanguins qui, de leur côté, amènent au muscle en quantité toujours croissante, l'oxygène nécessaire au travail. Excitation, contraction, acide lactique, apport d'oxygène (condition de la contraction), tout ceci peut être réuni en une synthèse pour les motifs déjà invoqués ci-dessus : 1) Pour une espèce ou pour un groupe, ce groupement réticulaire de couples de causalité se présente toujours. 2) Le lien indissoluble se révèle par la connaissance des qualités causales spécifiques ; l'acide lactique n'a pas partout pour effet la relaxation musculaire qu'il produit dans les muscles circulaires des vaisseaux sanguins, car autrement cette substance ne pourrait jouer aucun rôle dans la contraction des muscles qui s'insèrent sur le squelette. 3) L'effet, c'est-à-dire l'ensemble des mouvements musculaires, est impossible s'il manque une seule des causes. Certes, il y a des animaux chez lesquels les choses se présentent autrement, mais alors on peut prouver qu'il y a un groupement des couples de causalité d'un caractère différent et par lequel l'action est de nouveau assurée. Le droit d'unir en logique une thèse et une antithèse provient uniquement de ce que cette thèse et cette antithèse avaient été tirées d'un même concept. Une unité indivisible a dû être artificiellement divisée par une distinction, par l'établissement d'une limite, pour que l'on soit ultérieurement autorisé à supprimer cette limite, de manière que l'on puisse parvenir à l'intelligence de la structure du concept. Quiconque part de concepts mal dérivés comprenant des éléments hétérogènes fait de la dialectique un jeu qui ne conduit qu'à un semblant de connaissance¹. Si, dans l'expérience, on sépare, on isole, on limite la réalité, alors on ne peut réunir les parties en synthèse que si l'on démontre ultérieurement qu'avant l'analyse ils ont formé une totalité. Nous avons déjà indiqué ci-dessus que, empiriquement, les arguments qui procurent cette convenance réciproque peuvent être comparés aux arguments statistiques en faveur d'une connexion causale déterminée entre les deux termes d'un couple de causalité. La synthèse dialectique ne donne pas seulement une mosaïque des parties, mais un nouveau rapport, c'est-à-dire, par conséquent, de nouveaux concepts. La valeur de toute synthèse est

1. On en connaît, sans doute, assez d'exemples. Le jeu de la dialectique est si réjouissant que l'on néglige souvent de soumettre suffisamment les principes à la critique.

donnée par les concepts auxquelles elle aboutit. Nous connaissons déjà les concepts suivants : unité de nature des facteurs de causalité, action réciproque, caractère d'ambocepteur des parties qui forment les nœuds des mailles du réseau de causalité. Mais la synthèse va plus loin. Les couples de causalité en connexion qui jouent un rôle dans la contraction des muscles n'ont pas non plus « d'existence en soi » ; ils n'ont de « valeur » que dans une unité supérieure, à savoir l'action. Celle-ci, à son tour, prend sa valeur dans une unité d'un ordre encore plus élevé : l'individu. Nous verrons, dans un article ultérieur, que la synthèse ne doit pas s'arrêter à l'individu. Mais nous nous bornons ici à l'individu. La machine, elle aussi, est un système d'ambocepteurs, et de réseaux de couples de causes. Mais ces réseaux ne sont jamais un tout fermé. La machine n'a pas de sens en soi, elle ne prend pas soin d'elle-même, ne peut exister pour elle ni se suffire à elle-même. Elle n'est jamais qu'un auxiliaire d'organes humains : la bicyclette est auxiliaire du pied, le microscope de l'œil. Pour les manettes de la locomotive il faut la main du mécanicien. Seul l'organisme est un « tout », complet en soi, de réseaux de causalité¹. Ainsi nous arrivons à l'abstraction d'un concept employé beaucoup aujourd'hui : celui de l'« ensemble » ou de la « totalité² ». Mais rien de mystique ne s'attache à cette abstraction. Comme toute synthèse exacte démontre l'unité d'être des facteurs isolés analytiquement, unité d'être de nombreux rapports particuliers préalablement établis, on constate ici déjà dans le double couple de causes, c'est-à-dire dans la maille causale, que la structure des facteurs de causalité fait partie de l'essence même de l'unité que nous avons appelée une maille. Ceci s'applique à tous ces rapports partiels dont la « synthèse » exprime justement « le tout » en termes conceptuels. Le concept du tout implique, comme nous l'avons fait souvent remarquer, que les parties n'ont pas « d'existence en soi », mais seulement une « valeur », nous voulons dire une valeur au sein de ce tout. Elles signifient quelque chose au sein de ce tout, en lui elles ont un « sens ». Il va sans dire que le mot « sens » n'a aucune signification métaphysique. Sens est l'expression indiquant que nous rapportons les diffé-

1. C'est pourquoi une théorie mécanique de la vie est une absurdité. On comprend la machine par la vie et non inversement.

2. En allemand « *Ganzheit* » (H. Driesch).

rentes qualités d'un système à l'effet de l'ensemble du système.

La physique moderne enseigne que, dans la description d'un phénomène naturel, il s'agit de savoir à quel système de coordonnées nous le rapportons. Dans l'analyse nous rapportons la modification d'un facteur à l'effet causal d'un autre, dans la synthèse nous rapportons plusieurs couples de causalité l'un à l'autre et tous à l'ensemble (la totalité) de tous dans le système de couples de causes données. C'est là tout ce qui reste d'une querelle, vieille d'un siècle, entre la biologie causale et la biologie téléologique si l'on applique à ces problèmes des méthodes rigoureuses. Aucune science de la nature, tant qu'elle restera vraiment science de la nature, n'aura recours à des concepts métaphysiques ; c'est là une thèse qui n'a rien à faire avec notre croyance à l'existence de problèmes métaphysiques, mais uniquement avec la théorie des méthodes des sciences de la nature. Elles ont comme méthode la synthèse des rapports, méthode dont la condition est justement la communauté de nature des éléments. Voilà pourquoi elles peuvent parvenir au concept du tout, le tout ne pouvant être connu que comme unité d'être. Elles peuvent créer elles-mêmes des concepts tels que « valeur », « signification », mais elles ne peuvent jamais leur donner un sens métaphysique, ou même un sens quelconque qui irait au-delà de ce qui est inclus dans l'être de toute chose connaissable par les sens. Voilà pourquoi ces concepts n'ont d'autre sens que celui que leur fournissent les relations auxquelles ils se rapportent sans aucune appréciation¹. On ne devrait plus faire usage de l'ancienne notion de téléologie. Car la finalité intentionnelle n'a rien de commun avec nos concepts. Quand l'homme construit une machine, il le fait « avec intention ». Ceci veut dire qu'il en ordonne les parties de manière qu'à l'avenir le cours des processus se présente en un ordre pluricausal. Le technicien ordonne les facteurs. Mais quels facteurs ? Il s'agit de parties qui sont originellement d'un ordre tout autre que celui dans lequel elles doivent être désormais incorporées. La machine est donc un exemple montrant comment d'un ordre naît un autre ordre. Mais les sciences de la nature n'ont pas à résoudre un tel problème. Partout elles ne connaissent que l'ordre établi. Nous nous sommes occupés un

1. En allemand on dirait « ohne Wertung » ou « ohne Wertbeziehung ».

jour, dans notre jeunesse, de savoir comment cet ordre était né, de même que l'humanité le fit dans sa jeunesse scientifique. On s'est servi de méthodes causales, permettant d'expliquer les modifications d'un système donné pour les appliquer au problème de la naissance d'un système tiré soit du néant, soit de ce que l'on a appelé le chaos. Nous ne savons rien d'un chaos et, par conséquent, l'idée qu'un jour l'ordre s'est emparé du chaos est aussi inconcevable que l'opinion selon laquelle la réalité et l'ordre ont surgi du néant. Il est vrai que l'homme, lorsqu'il tire de l'ordre, qu'il appelle « matériel », l'ordre de sa machine, limite son attention au nouvel ordre de telle manière qu'il conçoit l'ancien ordre donné comme un chaos et s'imagine avoir « créé » de l'ordre.

Mais le nouvel ordre n'est en somme qu'une résultante de l'ordre donné dans les matériaux et de l'ordre dynamique donné dans le cerveau humain. La naissance de cette résultante se manifeste à nous comme « intention », puisque cette résultante ne forme dans le processus de la pensée, que le chemin vers l'action et que d'ailleurs elle ne fait que diriger l'action, mais n'est pas l'action même. C'est pourquoi l'artiste génial, pour lequel l'invention est la chose principale et l'achèvement technique, ainsi que l'utilité de son œuvre sont des choses secondaires, dit qu'il travaille « sans intention ». Nous commettons non seulement une erreur de méthode si nous discutons « la cause » de cet univers et débattons la question de la « création », erreur qui est une extrapolation abusive du concept de causalité à un autre domaine que la réalité, mais encore nous prenons des phénomènes partiels de la dynamique de l'ordre de la réalité pour expliquer l'origine de l'ordre en général.

Dans un autre article nous aborderons cette dynamique dans le rôle qu'elle joue dans tous ces processus d'adaptation, dans la croissance et dans l'action.

H. J. JORDAN (*Utrecht*).

(Traduit par M. Marcel LE TOURNAU.)

L'UNITÉ DE LA SYNTAXE

« ... au-dessus du mot et au-dessus de la phrase il y a quelque chose de beaucoup plus simple qu'une phrase et même qu'un mot : le sens... Le mouvement caractéristique de tout acte de pensée amène cette pensée, par une subdivision croissante d'elle-même, à s'étaler de plus en plus sur les plans successifs de l'esprit jusqu'à ce qu'elle atteigne celui de la parole. Là elle s'exprime par une phrase, c'est-à-dire par un groupe de mots préexistants ; mais elle peut choisir presque arbitrairement les premiers éléments du groupe pourvu que les autres en soient complémentaires : la même pensée se traduit aussi bien en phrases diverses composées de mots tout différents, pourvu que ces mots aient entre eux le même rapport. »

(BERGSON, *l'Intuition philosophique*.)

I. Introduction.

A. LE PROBLÈME DE L'UNITÉ DE LA SYNTAXE. — Le langage construit diverses unités complexes avec les éléments significatifs dont il dispose. Ces unités consistent tantôt en un groupe de mots, tantôt en une phrase, tantôt en un ensemble de phrases. Pour notre objet, les différences entre ces trois sortes d'assemblages importent peu, et on pourrait à la rigueur en distinguer quelques-uns de plus. L'essentiel est que, dans la masse infinie des données linguistiques, certains types de construction se retrouvent constamment. C'est la syntaxe qui classe les constructions d'après leur type. Il y a, par exemple, le modèle de construction *substantif* + *attribut* qui englobe d'innombrables données linguistiques. Or, on peut dire qu'en conformant certains groupes d'éléments à un modèle déterminé, la syntaxe unifie ces groupes. Il est évident, par exemple, que les parties du discours sont les résultats de telles unifications. D'où la question que voici. Si la syntaxe va toujours en unifiant les données linguistiques, ne finit-elle pas, en subsumant les synthèses inférieures sous de plus vastes, par réduire progressivement le nombre des unités ainsi constituées — et même celui des facteurs

unifiants — pour aboutir à une dernière et unique unité contenant toutes les autres ? La réponse va presque de soi : jamais la syntaxe n'achève ce processus ; l'unification s'arrête bien avant son terme et ne dépasse pas un certain niveau. Arrivé là, l'esprit unifiant ne peut plus que rebrousser chemin, car au-delà, ce serait le vide.

Et pourtant, ne pourrait-on pas admettre que ce sommet hors d'atteinte, qui domine la pyramide des unifications linguistiques, doit exister, qu'il est au fond la syntaxe même, c'est-à-dire que toutes les unités subordonnées en sont le produit et que c'est lui qui les relie ? Supposition qui n'empêche nullement de s'en tenir en fait au plus haut degré d'unification réellement atteint, au degré de ce qu'on appellera avec Aristote les catégories fondamentales, et qui, pour être pratiquement le plus élevé, ne paraît pas très proche de l'unité suprême. Bien que résultant d'une unification longtemps poursuivie, les catégories syntaxiques restent en effet fort distinctes. Ces fruits si tardifs de l'effort unifiant, loin de se ressembler en tous points, conservent des différences notables et persistantes. Dans la phrase, le sujet, le prédicat, le complément, le nom, le verbe jouent chacun un rôle dont l'importance tient justement au niveau élevé auquel ils appartiennent, rôle d'autant plus important que le nombre des éléments concentrés est plus petit — il n'y a que peu de catégories essentielles — et que leur coordination est tardive. Nous concevons ainsi que la syntaxe arrivée à son plus haut degré d'unification semble y manifester une tendance contraire, une tendance à la diversification, qui impose aux unités aspirant déjà à se fondre en une unité supérieure des distinctions plus rigoureuses encore qu'aux étapes précédentes. Mais le but de la présente recherche n'en est pas moins de montrer qu'en un autre sens ces différences particulièrement tenaces des catégories grammaticales s'effacent malgré tout et tendent d'une façon moins directement saisissable vers une ultime unité. Sans être chose palpable, l'unité des phénomènes syntaxiques est à notre avis bien autre chose qu'un mot. Sa trace ne pourra être suivie qu'à travers le domaine de la linguistique historique et comparée. Elle se dissout quand on essaie de la saisir hors de ce champ fécond.

B. LE MOULE. RÉDUCTION DE LA FORME « SUJET-PRÉDICAT ». — Une première orientation vers l'unité de la syntaxe se dessine quand

on essaie de trouver le moule commun d'où procèdent les principales catégories. Un tel moule devra envelopper toutes les applications pratiques des catégories. Or ce moule existe, nous semble-t-il, et on peut en déterminer la formule. S'il n'a pas de nom grammatical, s'il n'est pas un phénomène linguistique classé, c'est précisément parce que la grammaire est déjà le domaine des distinctions, parce qu'elle ne commence qu'avec les cas concrets, alors que, par définition, le moule sera prégrammatical ou, si l'on veut, hypergrammatical, puisque les catégories de la syntaxe en dérivent. Il nous paraît être simplement l'unité de sens de toute suite d'éléments significatifs. Et comme une série contient au moins deux termes, c'est l'unité de deux termes successifs qui constitue à notre avis le fait fondamental du langage. C'est là une unité d'ordre interne et intellectuel. Elle ne coïncide pas avec la forme « sujet-prédicat » qu'on présente habituellement comme le moule de toute phrase. Justement parce que la dualité « sujet-prédicat » se limite à la phrase — et dans ce domaine même elle souffre des exceptions — elle n'est qu'un cas spécial d'un genre supérieur. L'unité de deux termes successifs, dont nous voulons parler, comprend d'autres entités linguistiques que la phrase : la construction attributive, le mot composé, le substantif déterminé etc. (qu'on met ordinairement à part, parce qu'on les considère comme des éléments de la phrase et non comme des constructions coordonnées à la phrase). La forme binaire générale qui leur sert de base est aussi bien représentée par *homo gaudens* et par *hominis gaudium* que par *homo gaudet* : elle s'étend à toutes ces formes sans exception. Les deux premières ne diffèrent pas essentiellement de la dernière, prétendons-nous, et si d'aventure la langue ne disposait pas des différences entre l'indicatif et le participe, ou le nominatif et le génitif (ni de tous les avantages qui s'y rattachent), elle s'en passerait sans trop de dommage, *hominis gaudium* étant l'équivalent de *homo gaudet* et capable, le cas échéant, d'en faire fonction. Sans doute, *homo gaudet* donne plus nettement l'impression d'une proposition achevée, alors que *hominis gaudium* ne paraît être qu'un énoncé incomplet. Mais entre ces deux expressions il n'y a guère d'autre différence objective qu'entre une indication de réalité, d'une part, de pure possibilité, de l'autre. *Homo gaudet* est une affirmation, *hominis gaudium* exprime une simple représentation. Toutefois, cette diffé-

rence est-elle profonde et irréductible ? Si l'on s'en tient au contenu même des données linguistiques, il devient très difficile de distinguer rigoureusement le possible du réel. Ils ne se dissocient que lorsqu'on les sépare du reste et qu'on leur applique les dénominations abstraites de réalité et de possibilité dont nous venons de faire usage ; mais la distinction s'efface dès qu'on se reporte à la teneur concrète d'un énoncé quelconque. D'ailleurs *hominis gaudium* n'exige pas nécessairement et partout un prédicat, car le second terme en contient tout l'essentiel.

L'équivalence de *homo gaudet* et de *hominis gaudium* est attestée par une construction telle que *homo bonus*, équivalent latin de *l'homme est bon*, *un homme bon*, *un homme qui est bon*. La deuxième traduction peut sembler exiger un prédicat ; et pourtant le latin n'exprime pas autrement cet assemblage en apparence incomplet que la phrase entière formulée dans la première traduction. Point n'est besoin de nier que la construction latine a tantôt la valeur d'un groupe de mots et tantôt celle d'une proposition : il suffit que la langue latine n'ait pas éprouvé le besoin de distinguer autrement qu'à l'aide du contexte les trois sens ci-dessus indiqués. Ainsi il reste vrai que la construction « sujet-prédicat » (que nous désignerons dorénavant par *SP*) donne un sentiment d'unité plus fort que l'autre. Cela explique que la syntaxe ait élevé *SP* à la dignité de modèle et qu'elle ait refusé de mettre les autres unités complexes sur le même plan. L'institution d'un modèle conduit facilement à croire que tous les phénomènes similaires en dérivent. Mais c'est une injustice envers beaucoup d'entre eux. Bien que la construction *SP* soit présentée comme le moule de toutes les constructions qu'on trouve dans la langue, il n'en manque pas qui ne sont pas sorties de ce moule. L'illusion que nous combattons est analogue à celles que provoquent les autres unités grammaticales. Par exemple, on dit souvent qu'un substantif est un nom désignant une chose, ce qui revient à penser que la notion d'objet est le modèle du substantif, et pourtant bien des substantifs incontestables, tels que *mouvement*, *plaisir*, *néant*, etc., ne désignent pas d'objets. L'idée de chose ou d'objet ne peut être le modèle sémantique que d'une minorité de substantifs. Ou encore l'adjectif est censé exprimer la qualité, alors que des mots comme *gauche*, *réciproque*, *futur*, sont certainement des adjectifs tout en n'indiquant pas des qualités.

Pour être la plus frappante et celle qui nous donne le plus fort sentiment d'unité, la construction *SP* n'est donc pas le moule que nous cherchons, parce qu'elle ne peut avoir produit toutes les autres. *SP* est simplement, parmi les constructions syntaxiques, celle qui a le plus de relief. Nous voulons dire par là que l'unité de sens s'y accuse le moins. Rien, en effet, dans la forme *SP* ne témoigne particulièrement de cette unité. Celle-ci est purement intérieure et intellectuelle ; au dehors, elle ne se trahit ni par la ressemblance des éléments (qui sont généralement de radical différent), ni par leur succession indissoluble, puisque *S* et *P* ne peuvent être séparés par d'autres éléments de la phrase.

A proprement parler, la construction *SP* masque ainsi de plusieurs façons l'unité de son sens et en prouve indirectement la nature tout intérieure en montrant à quel point cette unité est conciliable avec la diversité et la distension des éléments linguistiques destinés à l'exprimer. L'unité interne peut être la plus forte et la plus sensible au moment même où la disparité et le développement des éléments deviennent extrêmes. On est ainsi naturellement amené à se demander si cette hétérogénéité et ce déploiement ne sont pas les conditions les plus favorables aux unités internes fécondes. Pour répondre à cette question atténuons progressivement le relief qui caractérise *SP* et l'empêche d'être la forme fondamentale que nous cherchons. C'est par ce procédé que nous découvrirons le moule originaire dont toute construction syntaxique porte l'empreinte.

On atteint déjà une forme plus simple quand on réduit le relief de *SP* en n'y laissant subsister que la différence grammaticale entre le sujet et le prédicat, qu'on prendra à cet effet parmi des mots de même racine : *rex regnat, la fleur fleurit*. Mais, d'abord, toutes les langues ne s'y prêtent pas également. *Imperator imperat, dux ducit* ne peuvent se rendre en français par des termes se ressemblant autant. En second lieu, et le fait est plus important encore, même quand une combinaison de ce type est possible et tolérée par l'usage, le sentiment immédiat du sujet parlant la rejette et, loin de la considérer comme la construction la plus satisfaisante et pouvant servir de modèle, n'y voit qu'une forme mutilée ou déchue. *La fleur fleurit* ne nous offre pas de sens assez plein parce que nous attendons du prédicat tout autre chose que la simple répétition du

sujet. En simplifiant *SP* dans l'espoir d'atteindre le moule originaire, nous voilà donc arrivés à une forme plus secondaire que celle dont nous étions partis !

Dans *dux ducit*, la différence grammaticale entre les deux dérivés de la racine *duc* est conservée. Les désinences nominale et verbale marquent une distinction qui est comme un lointain souvenir de l'hétérogénéité prononcée du type normal *dux contionatur*. Qu'est-ce qui résultera de la suppression du dernier résidu ? Une forme *SS* où le second *S* ne se distinguera du premier que par sa position. Ici le relief est moins prononcé encore que dans l'exemple précédent. Que se produit-il alors ? Le sentiment linguistique commun, habitué qu'il est aux différences bien marquées entre *S* et *P*, tiendra le deuxième *S* pour une répétition involontaire de sujet plutôt que pour un prédicat authentique. Mais, si l'on franchit le pas d'y reconnaître un prédicat, on s'aperçoit — en même temps qu'on vide la phrase de sa signification pour ne plus s'attacher qu'à la forme — que le symbole le plus sobre de l'unité binaire, c'est l'un répété. Mieux que la forme *SP* où sujet et prédicat restent différents, *SS* représente le moule du langage. L'un reproduit après soi-même et distingué de soi par l'intervalle de temps, l'un conservé dans ce qui suit et distingué du conséquent par la seule succession des termes peut paraître la véritable forme originaire.

Cependant tout est-il dit et n'y a-t-il pas lieu de procéder à une troisième réduction ? Il ne subsiste que *S* et la distinction entre *S* et *S*, qui est la succession même. Des deux éléments, le plus fondamental est la succession. *S*, pouvant être mille choses différentes mais déterminant toujours la succession, ne saurait surgir sans celle-ci. Et la succession, tout en étant déterminée par au moins un *S* concret, demeure invariablement succession, ses différentes actualisations ne se distinguant que par d'accessoires qualités concrètes.

La vraie base de *SS* est donc la succession. Et celle-ci, n'ayant pas en soi de contenu linguistique, n'est que le silence du pur devenir. C'est ce silence qui est à l'origine de toute expression. La succession — la moins stable des dualités et la plus identique à elle-même — est l'origine du moule même d'où sort toute construction linguistique. Il n'est donc pas permis de prendre la succession pour ce moule. Ce dernier en provient avec bien d'autres formes. Ce qui

distingue chaque fois le couple *SS* de la succession pure ne saurait être la dualité qui le constitue ; cette différence provient seulement de la langue ; c'est la langue qui fournit à la succession la matière grâce à laquelle elle peut être moins vide que le temps sur lequel elle prend appui. Plus vide que la langue, la succession est en un sens plus puissante, car l'articulation qui commence et finit ne fait que se relever et replonger dans la succession.

Revenons maintenant à la forme *SS* que nous considérons comme l'origine de *SP*, bien que nous ne l'ayons obtenue que par une réduction de *SP*. Est-il concevable que *SS* soit aussi le moule de *SP* ? Ce n'est possible que si le moule ne doit pas être plus complexe que ce qui en sort. Mais déjà la base du multiple, c'est l'unité, l'origine des unités le néant. En matière de linguistique, la variété de ce qui s'exprime relève de l'unité qu'elle a dans l'intelligence. Le moule n'est du reste pas seulement une forme qui transcende la réalité du langage ; il lui arrive aussi — encore que ce soit rare — d'y prendre place ; *SS* s'emploie quelquefois. Dans la hiérarchie d'importance figurée par l'échelle que nous venons de parcourir, *SS* n'est que la forme la plus humble et *SP* la combinaison la plus féconde et la plus fréquente. N'empêche que *SS*, première réduction réussie de la différence entre le sujet et le prédicat, succession pure et vide, est le récipient commun de tous les contenus linguistiques.

II. Types de construction.

A. SUBSTANTIF + SUBSTANTIF. — Dans ce qui suit, nous emprunterons nos exemples au grec, au latin et aux langues modernes. Commençons par les constructions substantives. Quelle forme prend la construction *SP* si on n'y admet que des substantifs. limitant par là le relief de l'expression ? La tendance au plus grand relief n'en est pas supprimée. On observe les degrés suivants de tension sémantique entre les deux termes : 1° *S* et *S* sont un même nom ; — 2° Ce substantif unique prend deux cas différents, le nominatif et le génitif, par exemple, ou le nominatif et l'accusatif ; — 3° *S* et *S* sont deux noms différents au même cas ; — 4° Noms et cas différent.

La dernière variété jouit de la plus grande faveur ; c'est aussi celle qui donne le plus de promesses de fécondité. La troisième pour-

rait à la rigueur recevoir le second rang. Quoi qu'il en soit, en se combinant, les substantifs exploitent bien toutes les possibilités de relief, dans la mesure où leurs propres lois le permettent. La déclinaison leur en offre le moyen. Le cas d'un substantif ayant été déterminé par le contexte, tous les substantifs qui dépendent du premier prendront de préférence un autre cas. Dans nos langues, c'est le génitif qui sert ordinairement à établir la relation. Dans les langues classiques, où d'autres combinaisons font défaut, le génitif prend toutes les significations que nous exprimons par des moyens différents, et ces significations sont si variées qu'on ne saurait les résumer en une seule formule. Le génitif est alors tantôt possessif, tantôt objectif, tantôt subjectif, et tantôt il exprime l'origine, ce qui revient à dire qu'en soi-même il a tout au plus la signification générale de rapport. Encore n'est-ce pas là caractériser la fonction du génitif, qui est proprement de rehausser, suivant la loi du plus grand relief linguistique, les rapports déjà établis et exprimés par la seule succession des termes.

Dans l'analyse précédente, le type *SS* nous a paru plus originaire que son voisin plus différencié *SP*. Nous ferons une constatation analogue à propos des variétés de *SS*. La simple répétition d'un même nom est le prototype, l'union de deux termes différents une combinaison dérivée. Toutefois, la forme originaire (et qui en prend une dignité plus haute) est-elle aussi susceptible de remplacer effectivement les formes les plus relevées et les plus riches ? La plus grande fréquence de ces dernières n'est-elle pas la preuve que le sentiment linguistique commun a raison de leur conférer une valeur supérieure ? Mais, à y regarder de plus près, il semble bien que l'usage commun ne soit que le produit du sentiment commun et qu'il ne saurait donc servir de critère absolu, car on trouve chez les poètes des tournures plus essentielles.

En effet, dans la poésie grecque, le génitif est parfois remplacé par la juxtaposition de deux substantifs différents mis au même cas. Restreint en prose à quelques exceptions, cet usage est plus étendu dans la langue poétique. Sans doute, du point de vue de la prose et de ses lois, c'est une licence, et l'expression peut sembler moins adéquate. Mais ce n'est qu'une apparence. Une fois vaincu le manque d'habitude, on s'aperçoit que la tournure ordinaire et plus relevée vient du langage plutôt que de la pensée. Si le

poète renonce à cette tournure, c'est qu'il réussit à se faire comprendre tout en se libérant d'une distinction inutile, ou, pour le moins, extrinsèque. Les formes se justifient en définitive par leur intelligibilité. Et puisque la « licence poétique » s'entend fort bien, c'est que la façon de parler habituelle n'est pas la seule légitime. Des formes telles que οἰκέτην βίον (Eur., *Ion*, 1373) et γέροντ' ἑποχλμόν (Eur., *Or.* 529) peuvent passer pour au moins supportables, puisqu'elles sont compréhensibles, même quand on y voit des altérations du type normal. Mais il faut aller plus loin encore et montrer que la construction poétique est plus fidèle à l'intuition originaire que la forme plus distincte et plus répandue. A cet effet, faisons remarquer que le morphème distinctif (désinence exprimant un cas ou mot vide tel que *de*, *à*, etc.), bien que destiné à préciser le rapport entre deux substantifs *A* et *B*, est de nature à masquer ce qu'il y a d'essentiel dans ce rapport, c'est-à-dire ce qui le caractérise en toute circonstance. Examinons d'abord la nature du morphème, plus spécialement sa contribution à la structure sémantique *A + morphème + B*, dans l'exemple *pater consulis*. Indiquant la dépendance entre *A* et *B*, le génitif accentue leur distinction qui, autrement, ne se marquerait que dans leur succession. Par le morphème du génitif, le rapport entre *A* et *B* devient irréversible : *pater consulis* n'équivaut ni à *patris consul* ni à *pater consul*. Le morphème spécifie que *A* n'est pas à *B* ce que *B* est à *A*. Il n'en est pas de même dans la forme encore indifférenciée *pater consul*, dont l'ordre est réversible. Si ce rapport est exprimé tant par *pater consulis* que par *pater consul* — et, tout compté, pas mieux par l'un que par l'autre — c'est que toute expression de rapport est inmanquablement tronquée et partiellement fautive. Le pur rapport comporte nécessairement la possibilité du choix dans l'ordre des termes. Déjà la simple succession des mots (sans morphème additionnel) ajoute donc au rapport une détermination qui le dénature en le limitant. A plus forte raison en sera-t-il ainsi de la détermination par le génitif. Νεανίας λόγους (Eur., *Alc.*, 679) évite cette dernière altération. On dira qu'en évitant toute détermination excessive νεανίας λόγους suggère que λόγοι = νεανίαι, alors que l'auteur n'a pas voulu dire cela mais : λόγους νεανίου ou νεανιῶν. L'objection ne serait pourtant valable que si la juxtaposition de deux noms au même cas devait obligatoirement faire fonction de toutes

les autres combinaisons. Mais pareille exigence supposerait que n'importe quel cas précise, détermine, spécifie le rapport des deux termes, alors que, selon toute vraisemblance, ce pouvoir de détermination n'appartient qu'à la différence des cas. Voilà pourquoi il semble plus juste d'admettre que dans λόγους νεανίας la fonction de détermination dont se charge si volontiers le langage est suspendue par l'identité des cas. Si λόγοι et νεανίας sont tous deux à l'accusatif, cela tient au verbe dont ils sont des compléments, et non à leur rapport mutuel. Ce n'est pas l'identité du cas, mais la juxtaposition de *A* et *B*, qui exprime leur rapport. Ayant renoncé à la précision qu'aurait apportée la différence des cas, le poète est parvenu à maintenir l'expression sur un plan plus voisin de la pensée originaire.

Considérons maintenant le changement apporté par l'introduction d'un morphème, en nous en tenant pour plus de clarté au morphème *de*. Quand on dit que *de* met en rapport *A* et *B*, on suppose que sans *de* le rapport n'existerait pas. Mais n'est-ce pas oublier que *A* et *B* sont réunis par la pensée même ? Là est le véritable rapport qui sert de base à toute spécification linguistique ultérieure. *De* n'est donc que l'expression d'une précision apportée à ce rapport, et, à son tour, cette précision peut non seulement être conçue, mais encore signifiée sans *de*, par la simple réunion concrète de *A* et *B*. *De*, mot vide et non indispensable, est bien plutôt déterminé par *A* et *B* qu'il n'en précise la relation, et nous allons même voir que, tout en ayant l'air de modifier assez profondément cette dernière, *de* la laisse à peu près intacte.

Cette contradiction entre le service apparent et la quasi-nullité du service réel vient justement de ce que *de* est un mot vide. En effet, si on y a recours, c'est que, comme nous l'avons déjà dit, on recherche un relief ou un appui que n'offre pas l'union pure et simple des termes¹. Ainsi *de* n'équivaut pas tout-à-fait au pur intervalle qui unit *A* et *B* ; et, comme nous l'avons montré, le rap-

1. Avantage d'ailleurs aussitôt compensé par un inconvénient : par cela même qu'il est un troisième terme, l'élément accessoire qu'est le morphème tend à s'aroger une valeur égale à chacun de deux premiers termes et ainsi à les séparer. Si ce danger n'est pas très grave pratiquement, c'est que la manière même dont le morphème détermine le rapport entre *A* et *B* favorise le passage de l'un à l'autre, puisque *de* ne saurait être compris sans que le soient aussi son antécédent et son conséquent.

port *A-B* est réversible, tandis que le rapport *A de B* ne l'est plus. Sans donc rien apporter de bien substantiel (*A-B* étant intelligible indépendamment de toute addition), l'introduction de l'élément *de* renverse d'une façon particulière la suite *AB* : l'antécédent *A*, reconnu dépendant de *B*, devient logiquement le conséquent de *B* dont il est *A*. Mais on voit aussitôt que la relation précisée par *de*, et à laquelle ce morphème semble avoir donné un « sens » unique, reste mutuelle et non pas unilatérale : un *A* ne saurait s'accompagner d'un *de* sans qu'il y ait aussi un *B*, et c'est ce qui rend *A* dépendant de *B* bien qu'il le précède ; or dépendre, c'est venir logiquement après, et, comme antécédent et conséquent s'impliquent mutuellement — le conséquent supposant nécessairement un antécédent et celui-ci se concevant par rapport au conséquent, c'est-à-dire, au moins en partie, grâce à lui — nous retrouvons ainsi la réciprocité fondamentale de la relation, réciprocité que *de* voile mais ne supprime pas. En sorte que, lorsqu'on dresse le bilan des services rendus par *de*, on s'aperçoit que la valeur sémantique en est presque nulle, malgré l'air que se donne le morphème d'être « quelque chose ». La contradiction signalée vient donc bien du « vide » de *de*.

Mais cette nullité compliquée du morphème ne s'aperçoit pas d'emblée et il s'agit de mieux l'expliquer. Il nous semble qu'on peut en rendre raison de la manière suivante. Comparons les diverses combinaisons de deux substantifs reliés par *de*. Que les morphèmes soient des prépositions ou non, il y en a moins que d'éléments réunis par leur moyen. Par conséquent ces éléments sont plus importants. Et leur combinaison, nous l'avons vu, vient plutôt du rapport inexprimé, mais compris, que du mot additionnel servant indistinctement à relier tant de termes différents (eau-de-vie, eau de mer, eau de Cologne, eau de pluie ; espèce de géant, force de géant, aspect de géant, etc.). Or, ce que nous venons de dire de *de* s'applique exactement à *en*, à, *pour*, *vers*. A la vérité, ces morphèmes se distinguent dans une certaine mesure, dans la mesure où leur emploi les oppose, et ils en tirent une certaine importance : *pot d'eau* signifie autre chose que *pot à eau*. Mais l'emploi n'est pas toujours aussi spécialisé ; et quand l'usage relie invariablement deux termes par un unique morphème, qu'il s'agisse de signifier la provenance, l'appartenance ou la matière, etc., il devient mani-

feste qu'un tel passe-partout peut être supprimé sans dommage.

Insistons, pour mieux mettre en relief ce qu'on pourrait appeler l'indistinction fondamentale des morphèmes. Souvent ils se remplacent indifféremment les uns les autres. S'ils ne sont pas toujours interchangeables dans une même langue et n'y remplissent pas tous la même fonction, cette limitation de leur emploi disparaît au fur et à mesure qu'on élargit l'horizon linguistique, apportant ainsi une confirmation empirique à l'unité des phénomènes syntaxiques que nous nous efforçons de dépister.

a) *Morphèmes interchangeables et équivalents*. — La préposition *pour* se rend en hollandais par *voor*. Ces deux congénères de *de* sont identiques, sauf pour ce qui est de la langue à laquelle ils appartiennent. *Pour* n'est donc pas exclusivement *pour*, mais aussi, en certains lieux et à certains moments, *voor*. Toutefois, l'équivalence entre *pour* et *voor* n'est pas parfaite : *départ pour Paris* se traduit par *vertrek naar P*. Est-ce à dire que *pour* ne signifie pas seulement *voor*, mais aussi parfois *naar* ? Ou bien *voor* équivaut-il non seulement à *pour*, mais encore à *naar* ? Si l'on observe que même en français *pour* se remplace souvent par *à* et par *vers*, ce fait reste incompréhensible tant qu'on s'en tient à cette seule langue, puisque ce sont là trois mots assez différents. Mais des mots qui ont tout intérêt à ne pas se confondre dans le rayon d'une seule langue peuvent sans danger abandonner ce quant-à-soi dans des langues différentes. Ainsi les prépositions *voor* et *naar* restent bien distinctes en hollandais ; mais ce particularisme n'est qu'idiomatique et disparaît dans la traduction française. De là la difficulté d'établir une équivalence exacte entre prépositions appartenant à deux langues très voisines. Malgré le nombre restreint de ces morphèmes dans toutes les langues, leur emploi y varie considérablement. (Comparer, par exemple, le français *en classe* aux deux expressions allemandes *in der... in die Schule*, *en route* au hollandais *onderweg*, *par erreur* à l'allemand *aus Versehen* et au hollandais *bij vergissing*, le hollandais *invullen* à l'allemand *ausfüllen*.)

Cette facile substitution des morphèmes — dont les exemples abondent — est de nature à éclairer leur intime parenté et cohésion sémantique, qui dénonce à son tour l'unité de leur origine. Certes, nous nous écartons ici de la conception ordinaire, qui voit dans l'irrégulière correspondance entre prépositions appartenant à

diverses langues le signe de différences irréductibles et croit devoir nous mettre en garde contre des assimilations précipitées ou injustifiées. C'est ainsi que R. Kühner-Gerth dit dans son *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* (II, 2, § 428) : « La variation dans la correspondance des prépositions d'une langue à une autre ne nous autorise pas à attribuer à une préposition toutes les significations qu'elle semble prendre dans les traductions ». Et un peu plus loin, l'auteur ajoute : « Chaque langue a sa façon particulière de voir les choses et demande par conséquent à être expliquée par elle-même et non par une autre langue. » Eh bien, il nous paraît impossible d'appliquer ce principe en toute rigueur. Quand, par exemple, le grec *ἀντί* est expliqué par Kühner lui-même au moyen des expressions allemandes *vor*, *im Antlitz*, *gegenüber*, n'est-ce pas là une preuve que l'ensemble des emplois d'*ἀντί* ne peut être entièrement compris qu'à l'aide d'une pluralité de traductions ? Comprendre les divers sens d'*ἀντί* n'est rien d'autre que lui substituer tantôt l'un, tantôt l'autre de ces équivalents. C'est par là que le texte grec devient parfaitement intelligible. Déjà la division en plusieurs groupes des divers emplois d'*ἀντί* suppose une référence implicite à une autre langue, puisque, précisément, la langue grecque ne marque pas formellement ces différences. C'est donc surtout la nécessité de faire un choix parmi les différentes traductions possibles, qui montre explicitement tous les sens que le mot *ἀντί* possède en réalité ¹.

Comment donc Kühner a-t-il pu vouloir confiner toute l'intelligibilité d'une langue dans les seules formes dont elle fait usage ? C'est en se trompant sur la portée d'une constatation qui ne demeure juste qu'à la condition de ne pas être trop généralisée. Incontes-

1. Ces traductions n'ont pas besoin de satisfaire parfaitement aux règles syntaxiques de l'allemand, pourvu seulement qu'elles permettent de bien apercevoir le sens du texte grec. En pareil cas, elles peuvent suggérer au traducteur de nouvelles possibilités de construction dans sa propre langue, des constructions encore inconnues et cependant pourvues de sens, qui, une fois employées, passeront peut-être dans l'usage. Si, pour nous en tenir à l'exemple d'*ἀντί*, nous décidions de traduire constamment ce mot par *en face de*, il est probable que la traduction française resterait compréhensible malgré ce qu'elle aurait parfois d'insolite. Que si nous voulons éviter les tournures étranges (mais intelligibles) auxquelles nous condamnerait l'emploi exclusif d'*en face de*, nous sommes obligés soit de recourir à plusieurs traductions, c'est-à-dire d'employer *envers* et *contre* concurremment avec *en face de*, soit de trouver une périphrase qui remplacera *ἀντί* par toute une proposition et donnera la clef de tous ses emplois.

tablement, les langues présentent des différences sémantiques non négligeables, et les cas où un morphème doit être rendu par plusieurs équivalents dans une autre langue peuvent provenir de telles différences. Le tout est de savoir si ces différences sont irréductibles ou si elles ne sont pas au contraire propres à faire ressortir l'unité insoupçonnée des morphèmes. Le principe proposé par Kühner est donc renversé par les faits mêmes auxquels son auteur a voulu les rattacher : l'examen attentif d'un texte étranger fait refluer la pensée du traducteur vers sa propre langue ; il y prend conscience de certaines possibilités d'expression réservées à celle-ci ; puis muni de ces renseignements, il retourne au passage et en saisit alors les nuances d'une façon si claire et si certaine que l'original même paraît en fin de compte porter *vor*, *gegenüber*, *im Antlitz* à la place d'*ἀντί*. En revanche, ce qui demande vraiment explication, c'est-à-dire ce qui doit être ramené à quelque chose de plus fondamental, ce n'est pas l'identité d'*ἀντί* dans tous les cas où le grec s'en sert, mais la diversité de ses équivalents allemands ou français. Or, la projection du grec sur l'une ou l'autre de ces langues montre la relativité de certains cadres syntaxiques de cette dernière, et par contraste, une intelligibilité qui déborde largement ces cadres contingents. Qu'on imagine maintenant poussée à la limite une semblable interpénétration des langues. On verra s'effacer les restrictions accidentelles imposées par l'usage idiomatique ; ces particularités, une fois remises à leur vraie place, au lieu de continuer à occuper le premier plan, laisseront transparaître le langage universel que dissimulent les langues. Par l'adoption des tournures les plus essentielles, fussent-elles surprenantes à première vue, une langue tend à devenir dépositaire de tout ce qui peut être exprimé. Le rapprochement avec des expressions étrangères, une connaissance élargie de sa propre langue et l'utilisation habile (mais hardie, quand c'est nécessaire, et non pas uniquement conservatrice) de toutes les ressources qu'elle offre montrent bientôt à l'écrivain comme au philologue que chaque chose peut être dite de plus d'une façon. L'irrégularité des correspondances entre prépositions appartenant à diverses langues nous est sur ce point un indice de grande valeur.

Pour mieux l'apprécier, comparons cette correspondance avec d'autres. Nous pourrions établir l'échelle suivante :

1^o Entre le latin *fero* et le grec *φέρω*, l'accord est complet jusqu'à effacer momentanément la différence des deux langues : même corps phonétique, même fonction grammaticale (puisque les deux mots sont des verbes), même sens et emplois à peu près identiques ;

2^o Mais déjà *feram* ne correspond plus qu'imparfaitement à *ἔσομαι* ; racine et flexion diffèrent ;

3^o Ἀντί répond à la fois à *contra*, *pro*, *ante* et *adversus*.

4^o Ἄν a tant d'équivalents latins qu'il est difficile d'en faire l'énumération exhaustive.

Quelle sera pour nous l'importance de ces diverses sortes de correspondances ? Celle du premier type concerne non seulement les radicaux, mais encore les catégories grammaticales et n'est donc pas susceptible de faire disparaître la distinction de ces dernières. Substantif et verbe demeurent chacun dans son domaine, tant qu'on leur trouve des pendants aussi parfaits. Mais une théorie n'a d'importance que dans la mesure où elle réussit à réduire de grandes différences. Nous n'avons donc à nous soucier que médiocrement de symétries achevées qui ne menacent en rien les frontières entre catégories. Pour prendre encore un exemple, l'équivalence entre le mot français *père* et le mot allemand *Vater* est d'autant moins instructive qu'elle est univoque et réciproque, c'est-à-dire que les deux mots se traduisent toujours exclusivement l'un par l'autre, parce qu'ils désignent une seule et même classe d'êtres. Le cadre grammatical du substantif n'est pas franchi, et cette catégorie continue dès lors à paraître foncièrement différente de toutes les autres. D'ailleurs le nombre des mots aussi parfaitement équivalents est peut-être moins grand qu'on ne pense ; mais cette discussion sortirait de notre sujet. Ce que nous nous proposons en donnant des exemples d'une telle équivalence, c'était surtout de mieux faire ressortir le caractère plus complexe et moins stable des équivalences du troisième et du quatrième type. A voir comment se correspondent les prépositions, on dirait qu'elles ont de la peine à sauvegarder leur individualité, alors qu'en raison de leur petit nombre elles devraient la maintenir plus facilement. Il y a là un problème qui mérite une étude approfondie. Bornons-nous à éclaircir l'affinité de la préposition et du morphème. En découvrant les raisons de cette affinité, nous saisirons mieux l'unité des catégories.

b) *Équivalence des prépositions et des morphèmes. Explication sémantique de cette équivalence.* — Les prépositions se remplacent plus facilement dans leurs emplois et dans leurs traductions que d'autres morphèmes, et c'est un signe de l'unité de leur origine. La difficulté de se maintenir dont chacune fait ainsi preuve montre bien qu'elles ne se sont pas suffisamment éloignées de leur source commune pour atteindre une réelle indépendance. Le vide sémantique que nous avons observé dans le morphème *de* n'est pas moins sensible dans tous les autres. Cette faiblesse caractéristique des mots chargés de préciser les rapports peut, sans excès de hardiesse, être rattachée à la catégorie sémantique même dont ces mots font partie. Car, pour l'intuition concrète et originaire, la catégorie du rapport, c'est l'espace. L'espace est le vide qui relie les choses et les situe les unes par rapport aux autres. Tout ce qui exprime la manière dont les choses sont reliées n'est pas représentation d'un objet, mais simple détermination de ce vide. Sans manquer entièrement de contenu positif, une telle détermination continue toujours à participer de la nature du vide. Voilà pourquoi les diverses expressions des relations spatiales, *pour*, *par*, *de*, *à*, sont si voisines de sens et si transitives qu'elles se remplacent à tout moment les unes les autres. Car les positions dans l'espace changent plus vite et plus facilement que leurs objets. Un simple déplacement suffit pour que *devant* devienne *derrière*, pour qu'*avant* se transforme en *après*, *sur* en *dans*, *dessous*, *dehors* ou *en travers*. Enfin, ces relations s'impliquent toutes plus ou moins. *Devant* a pour corrélatif *derrière*, *sur* ne saurait être conçu que par rapport à *sous*, *en travers* que par opposition à *dans* le même sens, et ainsi de suite. Au contraire, les réalités substantielles, leurs propriétés et leurs actions sont beaucoup plus indépendantes, et c'est pourquoi les verbes, les adjectifs et surtout les substantifs sont moins sujets au remplacement. Sans doute on y trouve aussi des variations. Une même chose a bien des aspects et paraît toute autre ou se transforme à nos yeux, suivant qu'elle est désignée par un nom ou par un autre. Aussi les langues contiennent-elles plus de substantifs qu'elles ne désignent de choses réellement distinctes. Mais la proportion est beaucoup plus forte pour les morphèmes qui renvoient tous, en somme, à une seule et même chose, à l'espace. La grande affinité des morphèmes exprimant des rapports tient, nous a-t-il semblé, à ce que le modèle de tout rapport

est en définitive l'espace. L'étendue est l'origine de tout ce qui la meuble, le vide indéfini est le fond sur lequel se détachent toutes les formes qui en dérivent, et, de même, tous les morphèmes proviennent du morphème zéro.

Mais ne nous trompons-nous pas ? Comment le vide morphologique peut-il être l'origine sémantique des nombreux objets acoustiques que sont les prépositions et les morphèmes ? Ce vide n'est-il pas plutôt un simple résidu, l'effet d'une abstraction supposée parvenue à ses dernières limites, la notion d'une forme dépouillée de son contenu ? La question revient à cette autre plus fondamentale : comment les éléments d'une combinaison, au moins deux en extension, peuvent-ils ne faire qu'un en compréhension ?

Bien qu'étant l'origine de tous les morphèmes servant à combiner des substantifs, le morphème zéro peut aussi exprimer lui-même un rapport quelconque, et, quand il remplit cette fonction, il abandonne son rang et ses prérogatives. C'est parce qu'on le voit figurer parfois au milieu des morphèmes dérivés qu'on en arrive à le tenir pour le moindre d'entre eux : en quittant momentanément la première place, il s'expose à se voir assigner la dernière. Mais, en réalité, ce n'est pas à côté des autres morphèmes qu'il figure, c'est au-dessus d'eux. Sa moindre détermination n'est pas un déficit et ne provient pas de la négation successive de tout ce qu'il y a de positif en eux ; elle est l'indétermination pleine de virtualités du morphème originel qui enveloppe tous les rapports possibles entre *A* et *B*, de ce morphème qu'est la réunion même de *A* et de *B* en *AB*.

B. LE MOT COMPOSÉ. — La combinaison réalisée par le morphème zéro (c'est-à-dire par la simple réunion des termes) étant antérieure à celles qui précisent et spécifient le rapport, il s'ensuit que *SS* est à son tour antérieur à *SP*. Et de même que la phrase *SP* a pour modèle la construction *SS* (dans laquelle les deux termes ne se distinguent que par leur forme), de même cette phrase en miniature qu'est le mot composé parcourt toute une série de degrés allant du moindre relief au relief le plus accusé. C'est ce qu'il s'agit maintenant de démontrer. On ne nous reprochera pas d'introduire à tort le mot composé dans des considérations sur la syntaxe. Car, tout comme la combinaison de deux substantifs ne se distingue pas radicalement de la phrase, de même le mot composé a ceci de com-

mun avec la construction syntaxique qu'il réunit deux éléments en un seul. Au surplus, la transcription d'un mot composé démontre souvent son affinité avec la construction syntaxique. Par exemple, *signi-fer* = *signa ferens*, *signa fert* ; *πατρ-άδελφας* = *πατὴρ ἀδελφός* ; *ἀκρόπολις* = *ἄκρα πόλις*.

Le mot composé, lui aussi, a son morphème. C'est également le morphème zéro, dont l'importance vient d'être démontrée. Étudions-en maintenant le rôle sémantique.

Le principal morphème du mot composé consiste dans la place assignée aux éléments. Ce morphème n'est pas aussi variable que toute une masse de morphèmes interposés. Il ne peut choisir qu'entre les formes *ab* et *ba*. Ce choix est imposé par la succession inévitable des éléments. C'est cette nécessité temporelle (extrinsèque à l'unité du mot composé) qui, premier résultat de la chute de l'unité sémantique dans le temps, distingue ou oppose *ab* et *ba*. Cette chute aura encore pour effet de donner un sens différent à deux expressions d'une même pensée : *ab* prend facilement une autre signification que *ba*. Cette différence sémantique n'est qu'une conséquence (nullement la cause) de la différence morphologique ; bien qu'elle soit difficile à éviter, ce n'est qu'un accident, car il s'agit en principe de formuler intégralement le rapport entre *a* et *b*. Ainsi *ab* acquiert un sens qu'on figurera soit par *a de b*, soit par *b de a*, *ba* prenant alors le sens inverse. De par sa nature même, la différence entre *ab* et *ba* ne requiert qu'une expression vague, et le morphème amphibologique *de* semble tout à fait propre à rendre le caractère incertain de cette différence. Néanmoins *a de b* et *b de a* se distinguent plus que *ab* et *ba*. La pure succession est plus ambiguë que l'expression ; même indéterminée, d'une dépendance.

Si, dans telle ou telle langue, *ab* signifie surtout *a qui dépend de b*, c'est que cette suite de trois éléments y a pris un sens fixe et que cette langue a opté pour la dépendance *ab*, à l'exclusion de la dépendance également possible *ba*. Que ce choix ait quelque chose d'arbitraire et de contingent, c'est ce que prouvent : 1° sa fréquente inconstance dans une même langue, 2° le choix inverse opéré par d'autres langues. En grec ancien, par exemple, *ab* prend presque toujours le sens *a qui dépend de b* : *αστή-ανάξ*, *πολι-πῆθος*, *μητρό-πατωρ*, *οἰκο-νόμος*. Et pourtant cette même langue présente des cas tels que *ἀνδροπορφύρεος* et *ἀνδροκογχυλευτής*, cités par Hésy-

chius. Cela prouve surabondamment que *ab* admet aussi bien l'interprétation *b de a* que l'interprétation *a de b*. Si l'une de ces interprétations prévaut dans une langue, l'autre n'en est pas absolument éliminée et n'attend, pour ainsi dire, que l'occasion de s'y faire habilitier. Elle s'introduit dans les composés où le rapport sémantique entre *a* et *b* est assez clair par soi-même pour se passer aisément de toute détermination grammaticale extrinsèque. Quand, malgré le sens habituellement donné aux diverses suites *ab*, un certain *ab* concret a une autre signification assez évidente et vigoureuse pour ne pas se plier à l'usage, il pourra devenir le modèle de nouvelles combinaisons ayant un sens analogue. Et partout où le rapport ne peut être qu'unilatéral et irréversible, comme dans le mot composé hollandais *boom-stronk*, il importera peu que l'ordre habituel soit respecté ou non. Si un étranger commet l'erreur de renverser l'ordre, on ne l'en comprendra pas moins. Quand donc le rapport sémantique des éléments est univoque, le choix de l'ordre devient facultatif. C'est seulement lorsque ce rapport est équivoque que l'ordre adopté prend de l'importance en fixant le sens de la suite *ab*. Mais, si fort que soit l'usage, il peut toujours être vaincu dans un cas où la signification n'est pas douteuse et où toute indication formelle serait inutile. Une telle évidence se soustrait sans peine à la règle jusqu'alors suivie. On s'en aperçoit bien dans les langues où abonde le mot composé. En voici quelques exemples. En premier lieu il est impossible de rendre par une même périphrase le sens formel de toutes les combinaisons appartenant à un même type ; en allemand *Kriegszeit* signifie aussi bien « temps de guerre » que « durée de la guerre » et « époque de la guerre », *Kriegsgefangener* = « prisonnier de guerre », *Weltfreude* = *Freude an der Welt* ou « joie de vivre », *Weltweiser* = sage dans toutes les circonstances de la vie. En deuxième lieu on trouve des composés pouvant être formés dans l'un ou l'autre ordre, comme en grec moderne où *λαιμόπονος* = *πονόλαιμος*, *ψωμοτύρι* = *τυρόψωμο*.

Dans les mots composés on retrouve par ailleurs les mêmes degrés de relief que dans la forme *SP* :

1° le pur redoublement, type peu répandu pour les mêmes raisons que dans la phrase ;

2° la coordination de termes appartenant à la même catégorie, par exemple *λατρό-μαντις* ;

3° la combinaison de termes appartenant à des catégories apparentées (substantif et adjectif), par exemple *ρόδο-δάκτυλος* ;

4° la combinaison de termes appartenant à la même catégorie, mais remplissant des fonctions différentes, par exemple en grec moderne *λαιμό-πονος* et *πονό-λαιμος* ;

5° la combinaison de mots appartenant à des catégories aussi différentes que possible : *βουν-εχής*, *έχέ-φρων*, *ταί-αρχος*, *περι-πλους*.

On voit donc le mot composé parcourir une série de degrés comparables à ceux de la forme *SS* qui, partie de la simple répétition, aboutit à la forme *SP*. La structure du mot composé est une réduction de la phrase et sa parenté avec celle-ci est bien certaine. La faveur dont jouit le mot composé du type le plus relevé n'est qu'un cas de la tendance syntaxique générale à combiner des éléments aussi dissemblables que possible.

C. SUBSTANTIF + ADJECTIF. — Le mot formé de deux substantifs n'épuise pas toutes les possibilités de composition. Le relief dû au substantif dépendant et modifié n'est pas le seul réalisable ni le plus prononcé, puisque la catégorie grammaticale reste la même. Sans doute, l'adjonction d'un adjectif à un nom peut sembler ne pas être une cause de relief bien supérieure à l'adjonction d'un substantif modifié, *domus patris*, par exemple, équivalant à *domus paterna*. Mais avec l'adjectif surgit une qualité nouvelle, le morphème du genre, que détermine le contact entre les termes. En effet, en soi-même, l'adjectif ne dépasse pas la simple disposition à recevoir la marque sensible du genre, et il ne la reçoit qu'à la faveur d'un rapprochement avec un nom. Ainsi le genre morphologique a une double racine : l'aptitude de l'adjectif à se modifier et l'action modifiante du substantif. C'est dans l'influence qu'il exerce (et sur d'autres mots encore) que consiste le soi-disant « genre » du substantif. En grec et en latin, l'adjectif a jusqu'à trois genres, et l'unique « genre » du nom se réduit au comportement des adjectifs (et d'autres mots) quand ils sont mis en présence du nom. L'adjectif « s'accorde » avec le substantif sans se fondre avec lui et s'unit ainsi lui à distance : union semi-interne et semi-externe. A son tour, la combinaison *substantif + adjectif* manifeste une propension à réunir des éléments aussi peu semblables que possible. L'emploi d'un adjectif ne se distinguant du substantif que par la forme catégoriale,

comme dans *justa justitia*, est rejetée par le sentiment linguistique tout autant que la construction du type *un singe qui singe*. Du point de vue du sens il est même presque impossible d'unir un adjectif à un substantif de même racine, qui n'est en somme que le même mot. Car, tout comme ce n'est justement pas le singe qui singe, ce n'est pas la justice qui est juste : juste ne peut qualifier proprement que des actes de justice. Il en est ici comme de ce que Plotin faisait remarquer sur un autre plan d'argumentation : ὥσπερ οὐδε τὸν αἰῶνα αἰώνιον (*Ennéades*, II, 7, 2). En affirmant que *ce n'est pas l'éternité qui est éternelle*, Plotin (qui ne songeait pas le moins du monde à l'expérience linguistique) exprima une vérité tout à fait conforme à l'expérience linguistique : l'adjectif ne s'applique proprement qu'à un substantif différent. Toutefois la formule même de Plotin prouve que la forme *SS* n'est pas absolument dénuée de sens dans le domaine de l'abstraction. La forme relevée courante et concrète n'est pas essentielle, nous l'avons déjà dit, et la pensée originaire est plutôt de la forme *SS*. Leibniz l'exprimait bien en admettant que toute vérité vient de ce que « la prédicat est contenu dans le sujet » (*prædicatum inest subjecto*). Autrement dit, le sujet ne saurait légitimement recevoir des qualifications qui ne répondent pas à son essence, et par conséquent tout degré d'identité entre le sujet et le prédicat est possible. De ce point de vue il n'est pas étonnant — et ce n'est pas un pur hasard — que les expressions du type dépourvu de relief, tant évitées par le langage ordinaire, soient relativement fréquentes dans la spéculation abstraite ; ἐστὶν εἶναι et νόησις νοήσεως en sont des exemples.

D. LE VERBE. — Dans les langues classiques et jusque dans les nôtres, le verbe est une catégorie d'une richesse si différenciée qu'à lui seul il reflète toute la matière des autres catégories. Si l'indicatif est son mode essentiel, l'infinitif remplit la plupart des fonctions du substantif, le participe celles de l'adjectif. Disposant d'une telle variété d'articulations internes, le verbe suffit à réaliser des constructions du plus haut relief, telles que *facere decerno, maneo quæso, lubens fecit*. Les unités ainsi construites posent, elles aussi, la question de la dépendance de leurs éléments. Le participe est à l'indicatif à peu près ce que le génitif est au nominatif, cf. λαμβάνω ποιῶν et *oblivio facti*. Mais à côté de λαμβάνω ποιῶν on trouve

la forme converse λαμβάνων ποιῶ. Une seule pensée est donc à la base de ces deux expressions, ce qui atténue considérablement leur différence apparente : λαμβάνω ne dépend pas plus de ποιῶ que ποιῶ ne dépend de λαμβάνω. Si une telle réversibilité devenait la règle, si chaque suite consacrée *AB* avait pour complément une suite *BA*, la fonction du morphème, qui est précisément de fixer le sens (en même temps que l'ordre) des termes, en serait réduite à néant. Le morphème deviendrait plus vide encore que lorsqu'il se borne à signifier une vague dépendance. Mais cette neutralisation totale ne se produit jamais. Grâce au nombre très supérieur des cas où le participe exprime l'accessoire et l'indicatif le principal, un ordre prévaut qui permet d'appliquer la construction partout où se dessine une différence entre le principal et l'accessoire. Mais cet ordre fixé par l'usage fait aussi croire à une semblable différence quand il n'en existe pas réellement dans la pensée.

Conclusion.

Arrêtons ici notre étude. Si la méthode que nous avons suivie est valable, il doit être possible de parvenir aux plus hautes et dernières équivalences, à l'unité fondamentale de la syntaxe. Cette unité s'annonce dans l'unité des catégories (encore peu sensible et qui ne se laisse discerner que lorsqu'on élargit beaucoup l'horizon de la linguistique comparée). Disons seulement sous quelle forme nous imaginons l'achèvement de notre recherche.

Les catégories voisines comme le substantif et l'adjectif décèlent leur unité originaire par bien des traits communs. L'histoire des langues nous apprend à connaître de fréquentes transitions entre ces catégories. En outre, les adjectifs faisant fonction de substantifs et les substantifs servant d'adjectifs sont nombreux. Il est moins facile de voir ce qui unit le nom au verbe. Leurs domaines sont particulièrement séparés dans nos langues indo-européennes. Il y a cependant des dérivations tendant à débarrasser les substantifs et les verbes de leurs différences fonctionnelles, puisque les substantifs abstraits peuvent indiquer aussi bien l'action que l'acteur. Plus significative encore est cette curieuse particularité de certaines langues américaines que des formes verbales y désignent des objets (un oiseau = il vole). Ces données comparées viennent confirmer notre

thèse statique, fondée sur l'équivalence de *gaudium hominis* avec *homo gaudet* et *homo gaudens*. Les grammaires des langues extra-européennes citent de nombreuses données de ce genre. On n'en trouve pas dans le domaine restreint de la souche indo-européenne, où la distinction entre nom et verbe est justement très marquée. Les équivalences qui apparaissent quand on élargit l'horizon linguistique se dissimulent dans nos langues sous des distinctions particulièrement raides. Réservons ces enquêtes complémentaires pour un travail plus poussé et résumons, pour finir, les points établis ici (qui recevront de plus amples développements). Nous sommes partis de l'unité de deux termes, base essentielle de toute intelligibilité et équivalence. L'équivalence est la plus simple quand la dualité se réduit au strict nécessaire, autrement dit à la pure distinction de deux mots. Puis l'équivalence se complique au fur et à mesure que se diversifie cette distinction primaire ; l'équivalence persiste et s'élabore à travers une richesse croissante de distinctions. Celles-ci n'ont cependant pas de valeur absolue. Le but dernier de notre marche est de fondre les distinctions les plus résistantes, de manière à en établir l'ultime et concrète équivalence. Ainsi se réaliserait l'unité de la syntaxe, ainsi serait opéré le retour au moule original à travers les multiples formes et différenciations concrètes de la réalité linguistique.

H. J. POS (*Amsterdam*).

UNE MÉTHODE MÉTAPHYSIQUE : L'INVERSION

M. Lévy-Bruhl a signalé dans son récent ouvrage, *le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité primitive*, des procédés de purification qui annulent l'effet d'un acte en le « renversant ». On désensorcelle en « défaisant » le sortilège ; le résultat d'une action se supprime par une contre-action égale et exactement opposée. Nous montrerons ici que le travail nocturne de Pénélope symbolise non seulement un procédé religieux, mais, par voie de conséquence puisque la philosophie se moula dans les cadres de la religion, un artifice métaphysique de très vaste envergure.

Cet artifice est tout autre que celui dont l'usage prédomine dans la philosophie occidentale. Celle-ci se persuade le plus souvent que le passage du physique au métaphysique s'effectue par la considération de l'être *sub specie aeternitatis* : les faits s'expliqueraient par des lois permanentes, les causes par des formes immuables. Au contraire l'artifice que nous voulons décrire opère un mouvement inverse, mais encore un mouvement ; et si quelquefois, certes, ce processus s'achève dans l'obtention d'une sereine immutabilité, d'autres fois il marque l'une des deux phases régulièrement alternantes d'involution et d'évolution.

I. — Le dualisme chinois du yin et du yang peut passer pour le type même de ces coups de bascule alternatifs et sans fin. Tour à tour croît, prédomine et décroît chacun de ces deux facteurs fondamentaux : l'élément obscur et femelle, l'élément lumineux et mâle. Tout ce que gagne l'un, l'autre le perd, mais jusqu'à une certaine limite, à partir de laquelle c'est l'inverse qui se produit. Ainsi nous représentons-nous encore la croissance des jours jusqu'au solstice d'été, puis leur décroissance jusqu'au solstice d'hiver. Faut-il rappeler que Marcel Granet a cru découvrir dans l'opposition des groupes de garçons et de filles, lors des fêtes agraires, l'origine rituelle de cette ontologie ?

II. — Le dualisme iranien de la lumière et des ténèbres se con-

struit sur le même schéma, sauf qu'il exclut un devenir indéfini. La corruption du monde, qui s'incarne pour ainsi dire en un anti-dieu, mine par une action négative tout ce qu'il y a de positif dans la création, ou mieux dans l'existence. La mission zoroastrienne consiste, en conséquence, à prêcher la guerre sainte contre les machinations du Malin. L'effort métaphysique visera le salut à travers la connaissance, et le salut devra s'obtenir par victoire.

III. — La pensée de l'Inde est, à bien des égards, comme la situation géographique de ce pays, moyenne entre celles de la Chine et de l'Iran. Lancée par Zoroastre, l'idée d'une conquête du salut suscita le Jaïnisme, le Bouddhisme et, implantée dans le sol indien, y proliféra en luxuriance. La notion des alternances, non pas sans doute reçue de la Chine, mais héritée de représentations archaïques et diffuses, y poussa aussi en frondaisons exubérantes. La rencontre de ces deux conceptions favorisa quelques-unes des doctrines ou des pratiques dans lesquelles nous allons reconnaître des travaux de Pénélope.

*
* *

LES DEUX SENS DE ROTATION SELON LE BOUDDHISME.

L'intuition génératrice de tout le système bouddhique se résume ainsi : le donné résulte d'un devenir de phénomènes régis par la loi de causalité ; tout y est inconsistent, transitoire, sans commencement ni fin. L'ensemble de ce devenir se symbolise par un flux qui emporte toute existence, et la succession des vies par lesquelles passe tout individu exprime le fait que nous sommes charriés par ce torrent. De cette transmigration — *samsâra* — la réflexion bouddhique a scruté la texture, dans une obstination farouche à chercher le « gué » qui permettrait à l'homme de couper le courant et par suite d'échapper à l'accablante misère qui consiste à devenir toujours sans être jamais.

Le problème religieux ou philosophique ne tarda guère, sous l'influence du plus ancien Bouddhisme, à se poser à peu près en les mêmes termes pour presque toute l'indianité, même non bouddhique. Depuis plus de deux millénaires les consciences sont tenaillées par cette obsession : échapper à la servitude par rupture du flux phénoménal, découvrir un biais pour se réaliser libres. Ne nous hâtons

pas de dire, comme on l'a trop souvent hasardé, que dans l'Inde le salut prime le savoir, car le salut exige le savoir. Seul réussit à s'évader, qui connaît parfaitement la topographie, l'architecture de sa prison.

Le mot de l'énigme, la découverte à faire, ce fut de remarquer la dépendance des phénomènes à l'égard des actes. Nos attitudes, nos œuvres, voilà ce qui nous astreint à telle existence, puis à telle autre, sans fin selon l'avant ni selon l'après. Il aurait fallu ne point agir pour éviter d'être, mais pour cela il eût fallu ne rien désirer. Le vouloir-vivre est le grand coupable. Extirpons-le, quoi qu'il en coûte : nous tarirons à sa source l'existence. Il ne s'agit pas de chercher le bien au lieu du mal, mais d'échapper au devenir en esquivant l'action ¹.

Voici donc que l'existence, d'une part, et le salut, de l'autre, doivent être considérés comme des processus symétriques mais inverses. L'effort religieux arrache, pièce à pièce, fil par fil, la trame tissée par la génération physique. S'affranchir, c'est le contraire de vivre. Notre vocation métaphysique s'aperçoit à rebours de l'expérience spontanée, et s'effectue par un héroïsme ou une génialité contre nature. L'explication physique du monde, la justification métaphysique de la délivrance : un même processus, mais de sens contraires.

En effet, le Çâkyamuni ne devint Bouddha que par cette compréhension (bodhi) qui lui fit découvrir l'explication du *samsâra* par la loi des douze causes énumérées de 1 à 12, et le triomphe possible sur le *samsâra* par la régression de 12 à 1. Éternellement il se complaît à méditer la double valeur de cette formule.

De là, très tôt, le symbolisme de la roue. Si elle tourne dans le sens ignorance-misère, le monde se crée ; dans le sens misère-ignorance, surgit une théorie du salut. La prédication bouddhique consiste ainsi à « mouvoir la roue de la loi » (*dharmacakrapravartana*), de cette loi qui asservit ou qui sauve selon le sens où on la prend. Et voilà pourquoi l'Inde peut désigner du même mot de *dharma* tantôt le phénomène transitoire et décevant,

1. Par quel processus dialectique se justifie cette solution, l'article que voici le montre : La Théorie bouddhique des douze conditions, *Revue de l'Hist. des Rel.*, 1915, 30. Quelle est la structure du *samsâra* et comment on en vint à l'interpréter en fonction du *karman* (acte), nous l'avons indiqué dans le *Forum Philosophicum* (New-York et Leipzig), 1931, n° 3, p. 323.

tantôt le programme même de la vertu et de l'affranchissement.

Cette idée capitale prend forme concrète de diverses manières. La roue est aussi emblème solaire, et par là symbolise la régularité des vicissitudes naturelles. Mais elle est, au surplus, un engin familier dans les pays producteurs de riz : comme les palettes de nos roues à eau, les tubes de bambou que porte une noria font passer l'eau d'un bief dans un autre, alternativement, si bien que la même machine, selon le sens de sa rotation, remplit ou vide un bassin. Excellente illustration de cette conception essentielle, que *samsâra* et *nirvâna*, le revers et l'avvers l'un de l'autre, s'équivalent ¹.

*
* *

LA « PENSÉE INVERSE » SELON LE YOGA.

Le Yoga, non moins ancien que le Bouddhisme, et devenu de bonne heure coextensif à presque toute l'indianité, est une technique d'ascèse qui souvent se transposa en méthode métaphysique ². Son effort, lui aussi, s'exerce à rebours de la vie normale par divers moyens physiologiques ou psychologiques.

Sous sa forme archaïque, l'ascétisme des yogins était une rétraction de la force vitale dans son foyer central, le cœur. Au lieu que cette énergie se répandit au dehors, pour appréhender le sensible ou agir sur lui ; au lieu qu'elle s'alimentât de nourritures extérieures et d'objets désirés, selon l'ordre des besoins naturels, elle devait se replier sur elle-même pour acquérir, dans la concentration, la maîtrise de soi.

Quand le yoga devint un système philosophique, la réflexion et la connaissance y prirent le pas sur les macérations et même sur l'antique gymnastique respiratoire qui avait été tenue pour un moyen de discipline mentale. Mais le postulat central subsista sous un aspect nouveau : le processus inverse releva de la pensée,

1. La roue à clochettes que l'on trouve dans certaines églises chrétiennes (p. ex. à Comfort, Finistère), paraît être un *dharmacakra*. En la faisant tourner au moyen d'une corde les fidèles s'assurent des bénédictions. Mais celle-là ne tourne qu'en un sens, car le christianisme, partisan du péché originel, n'admet pas que l'erreur se réduise à une connaissance inadéquate.

2. Qu'il nous soit permis de renvoyer le lecteur à notre traduction des *Yoga sâtras*, sous presse dans la collection Émile Senart, Paris, « Les Belles Lettres ».

non plus seulement de l'ascèse. Les *Yoga sâtras*, vers le IV^e siècle de notre ère, le désignent du nom de *pratyakcetanâ* (I, 29), opération mentale accomplie à rebours de l'opération naturelle ou spontanée.

A cette époque et dans ce texte, le yoga se définit l'arrêt (*nirodha*) de ce tourbillon (*vrtti*) que constitue le phénomène ou la pensée empirique (*citta*) ; autrement dit, l'arrêt du *samsâra*. Ici l'arrêt n'implique plus, comme dans le Bouddhisme, l'abolition des conditions naturelles, car le présent système est réaliste et la nature existe « en soi ». Mais arrêt signifie qu'une digue est opposée au flux, afin d'empêcher que la relativité de la pensée ne masque l'absolui'été de l'esprit (*purusa*), principe transcendant.

L'aspiration à la délivrance surgit non dans l'esprit, que rien n'opprime, sauf en apparence, mais dans la pensée phénoménale elle-même, terre de douleur. Au lieu que cette pensée s'adonne au sensible et construise cette synthèse, le moi, d'où résulte avec l'égoïsme l'erreur, il faut qu'elle s'abstienne de percevoir, de juger, pour se rendre susceptible de saisir, exempt de relatif, le pur absolu, ou mieux pour s'effacer devant lui. Les moyens qui amènent ce résultat sont la suspension de la discussion, la suppression de la jouissance accompagnée de désir, divers modes de méditation (*dhyâna*) et de recueillement (*samâdhi*) qui amenuisent la pensée jusqu'à la volatiliser. Au terme la radiance de l'Esprit, comme dégagée de tout ce qui l'obnubilait, resplendit, s'attestant elle-même et prouvant ainsi son complet isolement à l'égard de la pensée empirique. Comprendre cette dualité, c'est être sauvé.

Nous ne saurions, ici, donner des détails sur les opérations mentales qui, défaisant la nature, instaurent la surnature, et, abolissant les actes ainsi que leurs résidus les plus tenaces, procurent les pouvoirs les plus exceptionnels, qui devraient cependant être normaux si l'individu ne méconnaissait pas obstinément sa véritable essence. Bornons-nous à signaler que toute efficence non pas illusoire, mais positive, résulte d'une contention (*samyama*), en laquelle l'intellect (*buddhi*) s'applique à une fonction physiologique ou à un objet. Par là se trouve corrigée cette distension, pourrait-on dire, qui avait créé l'existence empirique. Exemples : des synthèses mentales factices, sinon arbitraires (*buddhinirmâna*) avaient élaboré à partir de la discontinuité du devenir l'espace et le temps, qui semblent nous séparer du distant et du lointain ; une contention

qui s'abstient de ces synthèses nous fournira l'appréhension directe du passé ou de l'avenir, du réel absent ou de la pensée d'autrui. Des entreprises comme celle de Proust « à la recherche du temps perdu », sont assidûment pratiquées et donnent, assure-t-on, des résultats prodigieux.

* * *

Voilà deux cas mémorables d'inversion métaphysique, auxquels d'autres pourraient être ajoutés, ne fût-ce que dans les efforts mystiques pour utiliser la vitalité au rebours de ses conditions normales¹. On voit déjà par les exemples rapportés combien il s'en faut que l'« introversion » à l'indienne soit, comme nous paraît à nous Européens l'introversion, de l'« autisme ». Elle ne diffère pas moins de l'introversion taoïste, qui, au lieu de dégager l'homme de la nature, le veut mettre en union avec le principe même de la nature.

Devant la routine de Pénélope, notre jugement populaire prononce : « faire et défaire, c'est travailler ». Pour l'Inde la tâche salutaire est celle qui vise la dissolution, mais elle suppose sa contrepartie, créatrice de relativité. Quoique la symétrie inverse ne soit pas toujours aussi rigoureuse, on peut constater ailleurs qu'en Orient des philosophies dont le recto était une morale et le verso une physique.

Paul MASSON-OURSSEL.

1. Cf. Les doctrines indiennes de physiologie mystique, *J. de Psychol.*, XIX, 4, 1922, p. 312.

LES MORALISTES CONTEMPORAINS A OXFORD ET LA RENAISSANCE DE L'INTUITIONNISME

C'est une opinion fort répandue que la philosophie anglaise se perd dans un labyrinthe de critiques destructrices et de recherches spéciales : le vieil idéalisme est en effet passé de mode, sans que rien ait paru pour en tenir vraiment la place. Selon la même opinion, le seul mouvement philosophique constructif qu'on puisse considérer comme assez général dans la Grande-Bretagne, c'est un empressement touchant, mais légèrement inconsidéré, à se maintenir dans le sillage de la physique moderne.

S'il en est bien ainsi, on ne saurait être surpris de voir un certain nombre de nos philosophes estimer qu'il est beaucoup plus important de retrouver quelques vieilles vérités à demi oubliées que de tâtonner ainsi au hasard ; estimer en particulier que la science n'a pas qualité pour régenter la philosophie. On peut s'attendre également à voir une entreprise de cette sorte trouver asile à Oxford, « demeure traditionnelle des causes perdues ».

Quoi qu'il en soit là-dessus de la philosophie en général, il semble évident qu'un événement de ce genre s'est produit aujourd'hui dans l'Université d'Oxford pour la philosophie morale. Dans l'éthique, une renaissance de l'intuitionnisme a eu lieu, et les presses d'Oxford ont récemment publié coup sur coup plusieurs ouvrages assez brefs mais de valeur remarquable, où sont exposés le pour et le contre en cette matière, principalement le *pour*, mais aussi, et avec vigueur, le *contre*. Il m'a donc semblé que l'étude de cette question n'est pas simplement la contribution la plus significative et la plus importante qui ait été récemment apportée à l'éthique anglaise, mais qu'elle forme un domaine d'un seul tenant et nettement délimité, qui se prête très bien à être examinée dans un article comme celui-ci.

Un fait, d'ailleurs, me confirme jusqu'à un certain point dans cette opinion. Dans un débat ouvert au Congrès de philosophie

tenu à Oxford en 1930, sur le sujet suivant : « La distinction entre ce qu'il faut (*rightness*) et ce qu'il ne faut pas (*wrongness*), est-elle une distinction ultime ? », aucun des orateurs continentaux n'avait la moindre idée (et on ne pouvait raisonnablement leur demander de l'avoir) de ce qu'entendaient par cette question les professeurs d'Oxford qui l'avaient posée. On alléguait même que ni le français, ni l'allemand, ni aucune autre langue continentale ne possède un mot qui corresponde exactement à l'acception que prend en morale l'adjectif anglais *right*. (Le terme français *juste*, par exemple, s'en approche, mais pas assez.) Et quoique les Anglais ne fussent pas fiers à l'excès de discuter un problème universel en termes intraduisibles¹, ils n'étaient cependant pas disposés à s'en excuser.

Le mouvement que je me propose de décrire, et qui a pris une grande ampleur, fut inauguré dès 1912 par M. Prichard (devenu professeur depuis) dans un article de *Mind* (janvier de ladite année) intitulé : la Philosophie morale repose-t-elle sur une erreur ? Hors d'Oxford, cet article suscita quelques commentaires dispersés ; à Oxford, il fut le départ d'une discussion continue, qui, toutefois, mit du temps à s'exprimer par des publications. C'est aujourd'hui que se fait la récolte. Dans *Devoir et intérêt* (Oxford, 1928), conférence inaugurale d'une quarantaine de pages, le professeur Prichard a lui-même poussé son analyse plus loin que ne l'avait fait son premier article. M. W. D. Ross, prévôt d'Oriel, a publié en 1930 *Ce qu'il faut et ce qui est bon* (*The Right and the Good*, Oxford Press), et, au début de cette année, M. H. W. B. Joseph (dont les ouvrages antérieurs s'occupaient surtout de logique) est entré dans la lice par une critique du professeur Prichard (et, apparemment, de M. Ross) intitulée *Quelques problèmes d'éthique*.

Dans le présent article, je ne porterai mon attention que sur ces trois auteurs. Je dirai cependant que les personnes que ce sujet pourrait intéresser trouveront un complément utile de faits et d'arguments dans la *Théorie de la morale* de M. E. F. Carritt (Oxford, 1928) et dans le chapitre VI de la *Moralité du châtiement, suivie de quelques indications en vue d'une théorie générale de l'éthique* de M.

1. Comme on verra bientôt, la discussion porte essentiellement sur le sens déontologique de *right* et de *wrong*, ainsi que de leurs dérivés *rightness* et *wrongness*. de sorte que nous pensons ne pas donner une traduction trop infidèle de ces termes en les rendant généralement par « ce qu'il faut » et « ce qu'il ne faut pas » (*n. du tr.*).

A. C. Ewing (*The Morality of Punishment...*, Londres, Kegan Paul, 1929).

L'« erreur » qui, dans l'article de *Mind*, était le chef d'accusation de M. Prichard contre la philosophie morale, c'est tout simplement l'ignorance du sujet. En dernière analyse, disait-il, la seule question qu'ait à se poser proprement un moraliste est celle-ci : « Pourquoi dois-je faire ceci et non cela ? », c'est-à-dire « sur quoi se fonde l'obligation où je suis de faire cette action ? ». Il se plaignait donc de ce que les philosophes moralistes ou bien ne répondent nullement à cette question, ou bien répondent manifestement à côté. Ils prouvent, disait-il, ou essaient de prouver, que si j'agis comme je dis que je *dois* agir, j'atteins ainsi mon plus grand avantage ; mais toute preuve de ce genre porte évidemment à faux, puisque, 1^o ce qu'il faut que je fasse peut très bien être ce qui ne me procurera aucun avantage ; et 2^o il n'y a pas logiquement de passage possible de ce qui est bien à ce qui doit être. En outre, si ces philosophes évitent ces inconséquences, ils ont à soutenir, sans plus de logique, que dire la vérité, tenir ses promesses et d'autres obligations morales de ce genre sont pourvues d'un certain bien (*goodness*) « intrinsèque » ; inconséquence lamentablement éclatante, nous dit M. Prichard. Car « le bien » (*goodness*), c'est exactement ce que nous appelons vertu ou action procédant d'un motif pur, et le *motif* d'une action ne peut jamais rendre cette action obligatoire (*right*). Quand une action est « ce qu'il faut faire », elle doit l'être indépendamment de l'état d'esprit où nous sommes en l'accomplissant. Par conséquent, lorsque les philosophes moralistes parlent de la sorte, ils se méprennent du tout au tout. Ils n'ont même pas commencé à répondre à leur propre question et, au lieu de cela, ont répondu à une question toute différente.

Dans *Devoir et Intérêt*, les mêmes arguments généraux reçoivent de nouvelles précisions. M. le professeur Prichard soutient que Platon, l'Evêque Butler et T. H. Green (c'est-à-dire trois des plus importants moralistes dont l'étude est classique dans les collèges d'Oxford) font tous la confusion en cause. Dans la *République*, nous dit-il, Platon n'a pas réellement réfuté la prémisse fondamentale des Sophistes que la justice doit démontrer ses avantages si elle ne veut paraître mal fondée (*wanting*). Platon s'est contenté de prouver (si tant est qu'il l'ait fait) que la justice est avantageuse.

Or, ce qu'il aurait dû prouver, c'est que, pour la cité comme pour l'homme, et qu'ils en tirent profit ou non, il est obligatoire d'être juste. Plus manifestement encore, l'Evêque Butler hésitait entre « ce qui est bon » (*good*) et « ce qu'il faut », de sorte qu'en fin de compte on doit lui attribuer l'opinion que « le désir d'un avantage personnel est le seul motif d'une action délibérée quelconque » (24). De même, T. H. Green tomba précisément dans l'erreur de Platon et de Butler en soutenant que « l'idée même qu'une action est ce qu'il faut faire enveloppe l'idée qu'elle sera pour notre bien, ce qui implique que le caractère obligatoire (*rightness*) d'une action obligatoire dépend des avantages qu'elle comporte, et que cela va de soi ». « Le fait est que, d'une part, Green essaie réellement de montrer que nous déduisons l'idée du devoir d'idées qui n'enveloppent pas l'idée du devoir et que, d'autre part, par sa nature même, toute tentative de ce genre est condamnée à l'échec » (41).

Du livre de M. Ross nous ne retiendrons que l'étude de ce qu'il faut (*rightness*) et de ses relations avec le bien (*goodness*) ; au demeurant, si notre sujet avait été plus large, il nous aurait fallu prêter aussi attention à plusieurs des importantes considérations de l'auteur sur le bien (*good*) et les valeurs en général. Notons que, dans sa préface (p. v), il prétend expressément être d'accord avec le professeur Prichard et avoue lui devoir beaucoup.

M. Ross commence par essayer de prouver que « ce qu'il faut » ne signifie pas « bon ». Ses arguments sont : 1^o que ce qui est moralement bon n'est jamais « obligatoire » (*right*) (4) ; il soutient en effet, avec le professeur Prichard, qu'un devoir ou une obligation doivent toujours être tels que nous soyons capables de les accomplir ; or une action n'est moralement bonne que lorsqu'elle procède d'un bon motif, mais il n'est pas en notre pouvoir [immédiat, sans doute ?] d'avoir de tels motifs ; — 2^o il y aurait régression à l'infini et cercle vicieux si les choses moralement bonnes étaient obligatoires. Car un motif moralement bon est essentiellement ce que dit Kant, à savoir une action faite en vue du [seul] devoir ; et par suite, à moins qu'il n'existe un devoir indépendant du motif qui nous y porte, il serait tout à fait impossible d'agir *pour le devoir*.

C'est pourquoi M. Ross pense que la notion de « ce qu'il faut » est irréductible à celle du bien, point qui reçoit un long développement destiné à montrer que le professeur Moore, les utilitaristes

et d'autres philosophes ont tort de vouloir définir « ce qu'il faut » comme ce qui entraîne de bonnes conséquences. (M. Ross reconnaît que les vues du professeur Moore diffèrent de l'un de ses deux livres d'éthique à l'autre.) Toutefois, dans l'ensemble, cette question de définitions est beaucoup moins importante aux yeux de M. Ross que la question plus large — toutes définitions mises à part — de savoir s'il existe quelque équivalence nécessaire et tout à fait générale entre ce qu'il faut et ce qui est bon, telle que nous puissions affirmer synthétiquement que l'un tient lieu de l'autre. Et, dans son deuxième chapitre, M. Ross passe à cette question plus large.

La théorie contre laquelle s'élève M. Ross peut être appelée un utilitarisme idéaliste (c'est-à-dire un utilitarisme qui admet expressément d'autres valeurs à côté du couple plaisir-douleur). Elle affirme en effet que notre devoir est de faire du bien, c'est-à-dire que le devoir consiste en une action dont nous-mêmes ou notre prochain sommes considérés comme les bénéficiaires. M. Ross objecte que toute théorie de ce genre laisse de côté la plus grande partie de la morale, puisqu'elle ne prête aucune attention aux relations spéciales de créancier à débiteur, de mari à femme, etc., qui, à première vue en tout cas, déterminent nos devoirs spécifiques. Dans ces devoirs particuliers, les parties ne sont pas primitivement les bénéficiaires, si tant est qu'elles en tirent avantage. Et la doctrine que M. Ross oppose à ses adversaires est que ces devoirs « de première évidence » (*prima facie duties*) sont réellement ce qu'ils prétendent être.

Assurément, l'appellation « devoir de première évidence » sonne mal aux oreilles d'un bon intuitionniste (20), mais il est difficile d'en trouver une meilleure. Incontestablement il tombe sous le sens qu'il peut y avoir des conflits de devoirs, en d'autres termes, que, dans certains cas, ce qui est habituellement le devoir doit céder la place à quelque autre devoir plus impérieux. Nous ne pouvons donc tenir pour absolus de semblables devoirs « de première évidence ». Néanmoins il faut admettre, justement parce qu'ils sont ce qu'ils paraissent être, qu'en fait chacun réclame moralement, de son propre chef, quelque chose de nous. Aussi le qualificatif « de première évidence » est-il destiné à exprimer la réalité d'une obligation déterminée et indéniable, qui, néanmoins, n'est pas toujours *définitive*.

Ceci posé, M. Ross procède à une importante classification de ces « devoirs de première évidence ». Il en énumère six classes : 1) la fidélité ou la réparation exigée par quelque action spécifique ancienne ; 2) la reconnaissance que commandent les actions passées d'autrui ; 3) la justice ou distribution du bonheur en raison du mérite ; 4) la bienfaisance consistant à procurer du plaisir à autrui ; 5) les devoirs spécifiques de la perfection de soi-même ; 6) le devoir négatif de ne pas causer de dommage à autrui [ou à soi-même ?].

Cette classification a au moins l'avantage d'éclaircir l'atmosphère, car elle nous montre — par des exemples, si ce n'est autrement — ce que veut signifier la dénomination « devoirs de première évidence ». Cette classification conduit en outre à la discussion des deux questions fondamentales : a) en quel sens ces devoirs forment-ils un groupe décousu ? b) sur quelle sorte d'évidence repose notre croyance à la réalité de semblables obligations ?

a) Comme M. Prichard, M. Ross aborde cette question par un argument *ad hominem* généralement admis et efficace. A moins d'être hédonistes ou partisans d'une morale de la perfection, nous devons admettre qu'il existe une pluralité de biens divers, très difficiles à comparer les uns aux autres. Autrement dit, *les biens* semblent former une multiplicité dépourvue d'unité interne, et personne ne saurait avoir la certitude de savoir dans quelle mesure un mal de dents équivaut, en tant que mal, à tel ou tel mensonge délibéré. (Et d'autre part, « plaisir » et « perfection » sont des termes si vagues et généraux, qu'on peut douter que l'hédonisme ou la morale de la perfection donnent en ce point décisif de meilleurs résultats que l'utilitarisme idéaliste.)

Mais M. Ross ne se satisfait pas de tourmenter ses adversaires. Il demande avec beaucoup de force *pourquoi* l'on s'attendrait à ce que nos devoirs de première évidence ne se répartissent pas en plusieurs classes distinctes et indépendantes. N'est-il pas vrai qu'ils dépendent de relations entièrement spécifiques, dont chacune est irréductible à toute autre ? Si un enfant a envers ses parents un devoir qu'il n'a envers personne d'autre, comment le caractère *particulier* de telles obligations pourrait-il être méconnu et comment en viendrait-on à bout dans quelque théorie morale que ce soit ? Et le fait qu'il *peut* y avoir un conflit de devoirs n'est cer-

tainement pas une objection. « Le devoir effectif de quelqu'un est une résultante totale, un devoir tenant compte de toute la situation, un attribut qui appartient à une action eu égard à toute sa nature et à rien de moins » (28). Au contraire, un devoir de première évidence n'est qu'une résultante partielle, il exprime un aspect topique de notre situation, mais non pas nécessairement toute la situation. Et il n'y a là rien de mystérieux ou d'inintelligible.

b) L'aperception d'une obligation de première évidence (*prima facie rightness*) est « de la nature de la connaissance », dit M. Ross (23) ; et nous trouvons ici la substance de son intuitionnisme. Car, de même que feu le professeur Cook Wilson (dont le professeur Prichard et M. Ross sont deux disciples parmi bien d'autres), M. Ross entend bien ce qu'il dit quand il dit « connaissance », c'est-à-dire entend par là une vue clairement rationnelle, qui se distingue entièrement d'une croyance, d'une conjecture ou d'une opinion, même quand celles-ci sont vraies d'aventure. *Connaître*, c'est savoir avec certitude, par une évidence clairement comprise ; et cette variété d'intuitionnisme se distingue absolument du recours à l'instinct ou à la confiance animale, avec lesquels on l'a si fréquemment confondue.

C'est en ce sens du mot « connaissance » que nous « connaissons » notre devoir, soit quand nous pouvons le déduire de quelque chose que nous « connaissons », soit quand nous pouvons percevoir clairement qu'il ne saurait être déduit d'autre chose et qu'il est évident par soi-même. C'est à la dernière classe qu'appartiennent, selon M. Ross, nos devoirs de première évidence (*prima facie duties*) — alors que, dans des cas difficiles, il peut y avoir doute sur nos devoirs « tenant compte de toute la situation ou devoirs absolus ». Comme le dit l'auteur, « il est immédiatement évident qu'une action — en tant qu'elle remplit une promesse, ou en tant qu'elle opère une juste distribution de biens, ou en tant qu'elle fait fructifier le bien d'autrui, ou en tant qu'elle récompense des services rendus, ou en tant qu'elle accroît soit la vertu soit le savoir de l'agent — est dès l'abord « ce qu'il faut faire ». Évidence, non pas au sens que nous le saurions dès le début de notre existence ou dès que nous envisageons la proposition pour la première fois, mais en ce sens que lorsque nous sommes parvenus à une maturité d'esprit suffisante, et que nous avons suffisamment examiné la proposition,

elle devient évidente sans avoir besoin de la moindre preuve ou évidence se rapportant à quelque chose d'autre. « Cette sorte d'obligation va de soi, tout comme vont de soi un axiome mathématique ou la validité formelle d'un raisonnement » (29). Et encore : « Nos jugements sur nos devoirs particuliers ne sont pas des conclusions logiquement tirées de prémisses évidentes d'elles-mêmes. Les seules prémisses possibles seraient les principes généraux qui expriment l'évidence immédiate de leur conformité à ce qu'il faut faire (*rightness*) ou à ce qu'il ne faut pas faire (*wrongness*), en tant qu'ils possèdent les caractéristiques qui leur sont propres » (31).

Bien entendu, il est théoriquement possible que ce que nous savons d'intuition être ce qu'il faut faire se rattache *en outre* nécessairement au meilleur, et que cette connexion même soit ou bien immédiatement évidente ou bien susceptible de recevoir une preuve inductive. (C'est ainsi que l'Evêque Butler et John Gay, l'utilitariste britannique de la première heure, semblent avoir pensé que les dix commandements divins nous apparaissent comme des devoirs immédiatement évidents, tout en étant destinés au bonheur des créatures et pouvant être reconnus comme tels.) Néanmoins M. Ross nie qu'il existe aucune connexion nécessaire de cette sorte, tant *a priori* qu'inductive, entre ce qu'il faut faire et ce qui entraîne le plus grand bien (*the optimific*). « Faire une promesse, dit-il, n'est pas simplement prendre d'un manière ingénieuse une décision favorable au bien-être général ; c'est se mettre à l'égard d'un particulier dans une situation toute nouvelle, établir une relation qui crée envers ce particulier un devoir de première évidence, spécifiquement nouveau et irréductible au devoir d'accroître le bien-être général de la Société » (38). « Pensons-nous réellement que si, rompre une promesse comporte finalement le moindre avantage pour qui que ce soit, nous sommes libérés de l'obligation de tenir notre promesse ? » (*Ibid.*). En fait il semble évident à la réflexion qu'une promesse, simplement parce que c'en est une, doit être tenue pour elle-même (*prima facie*), alors qu'il ne semble pas évident, à la réflexion, que la réalisation du plus grand bien soit la seule chose qui rende une action obligatoire (40). Voilà pour l'évidence alléguée ; et, vu que « chacun de nos actes a d'innombrables conséquences » (41), il est clair qu'on ne saurait établir la connexion en cause avec une suffisante certitude inductive.

Ce sont là, je pense, les principaux arguments que nous offre M. Ross en ce qui concerne le sujet qui nous occupe présentement, à savoir la signification de « ce qu'il faut », la nature de la connaissance que nous en avons et les relations de l'obligation avec ce qui est « bon », y compris ce qui produit le bonheur et le meilleur (*the felific and the optimific*).

Toutefois il paraît indiqué de compléter cet exposé général par quelques-uns des exemples et des explications que fournit l'auteur pour mieux déterminer la position à laquelle il s'arrête. Parmi ces exemples et explications, l'analyse que fait M. Ross de la nature d'une promesse semble tenir une place dominante dans sa pensée. Quand il dit « je promets, par exemple, de rendre un livre à un ami », il pense que cette promesse doit vraiment être prise à la lettre. Ce que je promets, en somme, est que l'ami *rentrera en possession du livre*. S'il ne le reçoit pas, je n'ai pas rempli ma promesse. C'est pourquoi il est faux de prétendre, comme font bien des gens, que ce que j'ai promis, c'est *a)* de chercher à rendre le livre, ou *b)* de prendre les mesures qui assureront selon toute probabilité son retour, ou même *c)* de faire ce qui aura effectivement pour conséquence le retour du livre à son propriétaire. Car aucune de ces choses n'est ce que je promets actuellement, à savoir de rendre le livre, *non* d'en avoir l'intention ni de recourir simplement aux moyens appropriés.

M. Ross lui-même accepte cette conséquence « curieuse » que, « si négligemment que j'emballe et expédie le livre, il suffit qu'il parvienne à son destinataire pour que j'aie fait mon devoir, et que, quelque soin que j'y aie mis, si le livre ne parvient pas au destinataire, je n'ai pas fait mon devoir » (45). Et M. Ross prétend que sa théorie doit être juste, puisque, si le livre soigneusement emballé et expédié est, mettons, perdu à la poste, je suis encore tenu de le remplacer par un autre exemplaire. Mais cette conséquence semble être pis que « curieuse », et il y a d'autres difficultés dans la théorie de M. Ross qu'il ne paraît pas avoir vues.

Si tout l'objet de la promesse était le retour du livre au prêteur, et si c'était là l'accomplissement de *mon* devoir tel qu'il résulte de *ma* promesse, il s'ensuivrait que si je perds le livre et que quelqu'un d'autre le rend j'aurai *moi-même* rempli *ma* promesse. Pour éviter cette absurdité, nous devrions dire que le livre doit être rendu par

moi-même ; mais on peut fort bien entendre que tout ce que je promets est de le mettre à la poste. Certes si, comme M. Ross se plaît à l'affirmer, « devoir implique pouvoir », il s'ensuivrait que je ne devrais jamais faire une promesse à moins de savoir que je peux la tenir, et puisque je ne *sais* jamais si je serai encore en vie demain, je ne devrais jamais faire aucune promesse, sauf sous la forme : « Je ferai de mon mieux pour y parvenir ». Plus généralement parlant, l'argumentation de M. Ross est ici inopérante. M. Ross met hors de cause les *intentions* de l'agent parce que, dit-il, ce sont des motifs qui, comme tous les autres, n'étant pas en notre pouvoir, ne sont pas des actions volontaires. Mais il oublie ensuite ce principe quand il soutient que certains *résultats* (qui ne sont pas davantage entièrement « en notre pouvoir »), par opposition aux actions volontaires qui les produisent, *constituent* le devoir en question. Et il ne semble jamais voir que, pour tenir sa promesse, c'est une condition *sine qua non* que l'action appropriée soit *intentionnelle*.

En vérité, cette tentative de séparer *absolument* un acte moral de ses motifs (y compris toute intention) semble si excessive qu'on peut espérer qu'il surgira un intuitionnisme plus plausible, qui renonce à toute distinction absolue de ce genre. Il n'en reste pas moins que la distinction est fondamentale pour M. Ross comme pour le professeur Prichard, et, avant de quitter M. Ross, j'ai à indiquer quel argument général il donne en cette matière au dernier chapitre de son livre.

Ce qui est moralement bon, dit-il, l'est « du fait de posséder un caractère d'une certaine espèce ou de procéder d'un tel caractère » (155). Ce caractère, suggère-t-il, est « une certaine espèce de désir (*ibid.*) », pourvu que nous admettions, à l'encontre de Kant, que « la raison » et « la conscience » sont des motifs d'action, réels bien que parfois latents, et, ce en sens, des « désirs ». C'est pourquoi il existe un « désir de faire son devoir » (160), et c'est là, — ce que Kant ne vit pas — « le sens auquel nous devons faire certaines actions, que nous le désirions ou non pour d'autres raisons, et quelle que soit l'intensité avec laquelle nous pouvons désirer, pour d'autres raisons, ne pas agir de la sorte (158). C'est là précisément le type principal du bon désir — encore qu'il faille le distinguer « rigoureusement » (*rigidly*) de « ce qu'il faut » (156). Les autres types

importants de ce qui est « moralement bon » ou « vertueux » sont les désirs de créer du bien et de causer du plaisir (ou d'éviter de faire de la peine) (160).

M. Joseph commence son livre par un argument général à l'effet de prouver qu'il y a beaucoup de choses que nous savons vraies (y compris la connaissance même), et qui sont cependant inexplicables dans les termes de « la connaissance scientifique du monde » (15). D'où il s'ensuit que l'obligation morale (inexplicable, elle aussi, selon la méthode scientifique) peut néanmoins être une réalité et être connaissable comme telle. Ce point très important une fois établi, l'auteur se met en devoir d'analyser la nature de l'obligation dans une discussion qui veut d'une part ruiner la théorie de M. Prichard et, de l'autre, ce qui est le second de ses principaux objets, préparer l'esquisse d'une théorie opposée, et qui se tient, conçue dans ses grandes lignes à la manière des auteurs condamnés par M. Prichard. Pour prendre les termes de M. Joseph, « un acte obligatoire (*right*), disent d'aucuns, ne doit pas être défini un acte lié par une relation causale à ce qui est bon ; il peut, en soi, n'avoir pas de valeur, et néanmoins je dois le faire. En dépit des arguments par lesquels cette opinion a été défendue, elle me paraît absurde » (26). Certes, M. Joseph n'est pas satisfait de la théorie causale de l'obligation (*rightness*) (qu'il attribue au professeur Moore) ; mais il ne peut consentir au plat (*balai*) intuitionnisme qu'on met avec tant de confiance à la place de cette théorie.

Sa principale objection contre le professeur Prichard est, en termes généraux, qu'il ne *saurait y avoir* d'obligation d'agir d'une manière qui ne serait bonne en aucun sens. Et là, il semble se placer sur un terrain très solide ; car on ne voit pas bien pourquoi le désir de faire son devoir serait un motif très haut et très noble, à moins que ce devoir ne renferme quelque bien. Toutefois, la force de cette critique n'apparaît pleinement que lorsqu'on examine les objections de détail de M. Joseph.

1) Il fait la remarque évidente (si évidente que je n'ai pu l'éviter dans son exposé des vues de M. Ross) qu'une action n'a rien de moral si elle n'est accomplie intentionnellement, dans un dessein déterminé, de telle sorte que toute action moralement obligatoire (*right*) doit enfermer ce que MM. Ross et Prichard nient expressément qu'elle puisse enfermer, à savoir ce qu'ils appellent un « motif ».

Sans doute, dit-il (53), Aristote a fait la distinction bien connue entre $\alpha \delta \epsilon \iota$ et $\phi \varsigma \delta \epsilon \iota$. Mais Aristote traça la distinction quand il eut à opposer $\tau \acute{\epsilon} \chi \nu \eta$ à $\pi \rho \alpha \xi \iota \varsigma$; et quand nous parlons d'action ou $\pi \rho \alpha \xi \iota \varsigma$, il est clair que les actions ne sont pas ce qu'il faut « si elles ne proviennent d'un bon motif » (*ibid.*). Une autre manière de formuler la même remarque évidente est d'observer que si A vient par pure humanité au secours de son prochain qui se noie, et si B le sauve pour recevoir une récompense, il faut admettre que A et B ont fait des actions moralement *différentes*, et non, comme diraient MM. Prichard et Ross, la même action pour différents « motifs ». Assurément, M. Joseph tend à pousser à l'extrême une vue parfaitement solide en alléguant qu'en tout cas dans la plupart de ses exemples, ce que le professeur Prichard appelle un « acte » ne saurait être qu'un mouvement physique. Car il n'en est pas ainsi. Si A va à l'église ou souscrit à des œuvres charitables pour se faire une bonne réputation, et si B va à l'église ou souscrit à des œuvres charitables simplement parce qu'il est pieux ou généreux, on ne peut dire que « l'acte » commun aux deux cas se réduit au mouvement physique d'entrer à l'église ou de signer un chèque. En un certain sens, il y a là une volonté commune; mais le professeur Prichard pourrait distinguer assez clairement entre certaines volitions et leurs motifs *complémentaires*, dire, entre autres, et l'illustrer par des exemples appropriés, qu'un homme peut être véridique au sens moral habituel et, *de plus*, être bien aise que sa sincérité inquiète cruellement un ennemi. Tout en convenant donc que les critiques de M. Joseph admettent certaines réponses, il reste cependant clair, en général, que la valeur morale d'un acte résulte de tout ce qu'on a en vue quand on l'exécute et, par suite, que même un acte *a'* qui comporte un motif complémentaire, n'est, moralement parlant, pas le même qu'un acte *a''*, identique au précédent sous certains rapports, mais sans dessein complémentaire ou pourvu d'un dessein complémentaire différent.

2) M. Joseph met en lumière ce qui suit : même s'il n'est pas en notre pouvoir » d'être, par exemple, généreux, au sens que nous pourrions disposer à volonté d'une générosité dont, en fait, nous sommes dépourvus, il n'en reste pas moins que, *si nous sommes généreux*, il est certainement en notre pouvoir, et de notre devoir,

d'exercer, de bien orienter et de régler notre générosité. En d'autres termes, le simple fait que nos efforts ne réussissent pas à nous pourvoir de certains désirs, sentiments et impulsions ne suffit pas à exclure ces derniers du domaine de ce qu'il faut et de ce qu'il ne faut pas, puisque, s'ils font partie du caractère d'un homme, celui-ci *doit* s'en servir. Ce point, qui semble avoir échappé à Kant, paraît condamner fatalement une partie au moins du néo-intuitionnisme d'Oxford, et c'est une preuve parmi beaucoup d'autres que la notion de « motif » a un sens ambigu dans la théorie. On peut vraiment dire avec assurance que, même si Kant avait été de l'avis de ces néo-intuitionnistes sur ce qu'il appelait des motifs « pathologiques » (c'est-à-dire, comme on sait, les mobiles d'ordre sensible, instinctif ou affectif), il n'aurait jamais admis la signification que ces théoriciens donnent au devoir. Car, selon Kant, notre liberté *signifie* que nous *pouvons* toujours faire notre devoir, qu'il soit vrai ou non que personne ait jamais agi purement par devoir; et par agir ainsi, Kant entendait d'une manière très précise agir uniquement « par respect pour la loi », c'est-à-dire pour un motif tout-à-fait pur et entièrement rationnel. Kant *faisait donc* entrer dans sa définition même du devoir ce que MM. Ross' et Prichard appellent « les motifs les plus élevés ». Et même dans ce qu'il dit du « respect » pour la loi, il semble avoir soutenu que cet unique état affectif (à l'encontre de toutes les émotions « pathologiques ») est si visiblement et directement subordonné à la loi morale (qui rabat l'amour-propre) qu'il est « en notre pouvoir » d'éprouver cet état affectif, simplement parce qu'il est « en notre pouvoir » de concevoir la loi morale.

3) M. Joseph soutient que le contraste entre l'action pour le devoir (en admettant que ce soit bien là le plus haut type d'action morale) et ce que Kant appellerait l'action « pathologique » a été exagéré à la fois par Kant et par les néo-intuitionnistes d'Oxford. En fait il y a une foule de cas intermédiaires, et, dans beaucoup de ces cas, nous sommes soumis à une obligation morale dont l'action est réelle, bien que nous n'agissions pas simplement « par respect pour la loi ». Point n'est besoin de nous reporter à quelque principe moral d'ordre général, comme de dire la vérité pour la vérité; il nous suffira d'imaginer clairement quelque obligation « de faire un bien (*goodness*) lié au principe particulier de l'action que nous

reconnaissons en ce moment être de notre devoir ». Par exemple, 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.

4) Quant à l'argument de M. Prichard que toute autre analyse de l'obligation que la sienne implique une régression à l'infini (à moins que ce ne soit visiblement l'analyse d'autre chose que de l'obligation), M. Joseph y réplique que tout retour d'une pensée sur elle-même (*any self-reflective process*) offre l'apparence d'une telle régression, mais qu'il ne s'ensuit pas que nous dussions admettre l'absurdité que l'action « qu'il faut » revient à « être obligé par une certaine pensée, être obligé par une certaine pensée... et ainsi de suite à l'infini ».

5) Il prétend que le professeur Prichard se trompe tout à fait en niant l'existence d'une forme générale ou d'un caractère général en vertu de quoi toutes nos actions obligatoires (*right*) seraient obligatoires, et que M. Prichard ne devrait pas prendre sur soi d'affirmer l'existence d'un groupe décousu d'actions obligatoires (*right*), sur la nature obligatoire desquelles on ne saurait rien dire de plus.

Telles sont les principales critiques négatives que nous présente le livre de M. Joseph, et il en infère (d'une manière qui, je l'avoue, ressemble singulièrement à une pétition de principe) que la seule issue est d'admettre qu'une certaine forme de bien rend moralement obligatoire (*right*) toutes les actions qui le sont. Toutefois, ce que M. Joseph semble penser en fin de compte, c'est qu'il est absurde d'admettre qu'un acte moralement obligatoire n'est pas bon ou de nier que ce qu'il a de bon relève de ce qu'il a de moralement obligatoire, et, par conséquent, de nier qu'il existe une ultime connexion synthétique entre « ce qu'il faut » et « ce qui est bon ».

Bien entendu, les adversaires de M. Joseph seraient libres de répondre qu'en dépit de toute connexion de ce genre, l'obligation morale (*rightness*) ne se laisse pas ramener *entièrement* au bien

(*goodness*). Mais la valeur que nous accordons à la théorie positive de M. Joseph dépend largement de la mesure dans laquelle cette théorie réussit à montrer que « le bien » (*goodness*), au sens spécial qu'il lui donne, renferme précisément ce caractère obligatoire (*rightness*) qui, au dire de ses adversaires, doit être entièrement indépendant du bien.

Le bien, dit M. Joseph, n'est pas une qualité (77), mais une forme ou structure (88), et cette solution — qui est la solution platonicienne — suffit aussi à réfuter les objections de M. Prichard contre Platon. « Il est parfaitement correct de dire avec le professeur Prichard que, dans la nature de toute action obligatoire (*right*) il y a quelque chose en raison de quoi nous devons l'exécuter ou pensons que nous devons l'exécuter » (81). — Mais ce « quelque chose » est justement la forme du bien. « Je pense... que nous ne savons même pas de la justice qu'elle est un bien, tant que nous n'avons pas reconnu en elle un élément nécessaire au bien de l'un réel qui enferme tout, de l'*ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, qui est le seul vrai bien (*goodness*) parce que c'est le bien (*the good*) de la réalité intelligible, qui n'est pas bonne, mais est le bien (même) » (87).

C'est pourquoi, dans la théorie de M. Joseph, l'accent tombe d'une part sur la conception platonicienne d'une forme qui fait des choses ce qu'elles sont, et, d'autre part, sur le caractère structural de cette forme. Au sujet de la première de ces affirmations, M. Joseph dit que « dans ce qu'il y a de plus haut, et dans quelques exemples de ce qui est bon, le bien est en même temps a) identique au bon, puisque rien de ce qui va constituer l'être de ce qui est bon n'excède le bien que renferme cet être ni ne manque à constituer aussi ce bien ; et d'un autre côté b), le bien est en même temps discernable de ce qui est bon, comme un caractère unifiant (*unitary*) et unique se laisse distinguer de la diversité dans laquelle il apparaît » (83). Une telle conception suggère évidemment l'unité de tout ce qui est obligatoire (*right*) et de tout ce qui est bon ; elle s'oppose par conséquent à la conception d'impératifs indépendants et se justifiant d'eux-mêmes qu'à l'idée utilitariste d'un simple calcul d'intérêts, portant sur autant de « bons » articles de compte isolés. Le second point, relatif au caractère structural du bien, se trouve ainsi naturellement amené. Selon M. Joseph, ce que nous avons à considérer en cette matière n'est pas un ensemble de biens particuliers (tels

que des plaisirs, etc.), mais « des formes de vie que les hommes vivent en commun » (105) ; et nous devons en conclure que « les jugements vrais sur ce qu'il faut ou ne faut pas faire (*right and wrong*) doivent être unis par quelque rapport. Et assurément, celui-ci ne consiste pas dans le lien qui rattache les unes aux autres les déductions parties d'une unique et dernière majeure, mais en ce que chacune des appréciations dont il s'agit contribue à articuler ce système de vie ou de vies auquel appartiennent toutes les actions dont s'occupe le jugement moral, système qui, plus sûrement que tout moindre système contenu en lui, peut être jugé bon ou mauvais » (107).

Nous pourrions formuler partiellement cette même idée en disant que « ce qu'il faut » (*right*), quand on le distingue de ce qui est bon, a toujours trait à quelque chose de relationnel ; qu'il n'y a pas de raison suffisante pour que, dans l'estimation du bien, soient seuls pris en considération les biens « intrinsèques » ou des biens « dérivés » (puisque le bien relationnel semble possible, lui aussi) ; et que de tels biens relationnels ou structuraux doivent, de façon ou d'autre, trouver place dans une structure harmonique qu'on se représentera de la manière la plus plausible comme la « boniformité » de la société humaine. Il me semble qu'une telle conclusion est la solution la plus plausible des difficultés exposées par MM. Prichard et Ross, et qu'elle est éminemment raisonnable en vertu de ses propres mérites. Quant à savoir si le platonisme de M. Joseph s'impose pareillement ou s'il ne comporte pas de particulières difficultés additionnelles, c'est une autre affaire.

Il ne serait cependant pas équitable de clore cet exposé sans signaler la loyauté exceptionnelle avec laquelle M. Joseph a exprimé quelques-unes des objections qui menacent sa propre théorie. Manifestement, la doctrine que « ce qu'il faut », « le devoir » et « l'obligation » se rapportent en premier lieu à des relations structurales (de justice), qui doivent sous-tendre toute société morale, et que ces relations de structure, loin de s'opposer au bien, en sont la colonne vertébrale, s'applique beaucoup mieux à « ce qu'il faut » qu'à ce que, pour la plupart, nous sommes habitués à appeler « bon » ou « précieux ». M. Joseph l'admet très franchement. « Les couleurs qui réjouissent notre cœur », avoue-t-il (84), les sons qui ravissent notre oreille..., les parfums qui « s'épanouissent dans les sens qu'ils

ont réconfortés..., je dirai qu'ils sont bons ». Et pourtant de tels biens sont « des actions très incompréhensibles, dans lesquelles il est difficile de trouver la forme ou structure particulière qui consiste à être une pluralité réduite à l'unité par la façon dont les détails conspirent à agencer dans le tout un bien qui est un » (86).

Pour lutter contre cette objection, M. Joseph cherche à montrer que de tels biens ne sont indépendants qu'en apparence. Le plaisir, par exemple, n'est pas réellement bon ou, en tout cas, n'est bon en aucun sens important quand on ne l'envisage pas comme faisant partie d'une existence continue et consciente. Si les plaisirs se succédaient (dirions-nous par manière de paraphrase) de la façon dont se succèdent, paraît-il, les états de conscience dans le demi-sommeil que produit la scopolamine, on ne pourrait les tenir pour très bons. Pour être réellement bons, il faut qu'ils entrent dans une trame et une structure aussi continue que consciente. « C'est la relation du plaisir aux autres facteurs du tout auquel il appartient qui établit si nous pouvons l'appeler bon ou mauvais ; « en soi-même », il n'est pas bon, ce n'est que du plaisir » (91).

Cet argument me semble plausible — et, à la vérité, mieux que plausible. Il paraît aussi faire sauter les joints de l'utilitarisme et de toutes les théories de ce genre. Après tout, si un idiot, ou un fou *peuvent* éprouver une joie continue, il n'y a certainement que peu d'êtres humains qui considéreraient très bonne une pareille existence, quelque agréable qu'elle puisse être, et peu, bien peu de gens se soucieraient d'échanger une vie tourmentée, mais saine, contre le séjour plus gai que peut offrir telle ou telle section d'une maison de santé.

D'autre part, je ne puis m'empêcher de penser que tous les arguments de cette sorte ne tiennent pas suffisamment compte du mal inhérent à la douleur en tant que telle. Sans aucun doute, la douleur nous trouble, bouleverse notre vie, introduit une note discordante dans ce qui pourrait être une harmonie. C'est en quoi consiste une grande partie du mal que comporte — normalement — la douleur. Certes, les plaisirs aussi peuvent troubler ; même les plaisirs esthétiques de M. Joseph peuvent le distraire de son devoir au moment où il devrait penser ou écrire. Mais il serait déraisonnable d'affirmer qu'en pareil cas, le plaisir est tout aussi mauvais que la douleur ; et si les idiots ou les fous de notre précédent exemple étaient con-

tinuellement misérables au lieu d'être continuellement heureux, se trouverait-il quelqu'un pour dire qu'il ne s'ensuit pas de différence, en bien ou en mal, dans leur condition ? Pour prendre un cas extrême, un univers de créatures inintelligentes mais tordues par la souffrance serait certainement un mauvais séjour, alors que d'un univers de créatures peu intelligentes, mais modérément heureuses, on pourrait seulement dire qu'il n'est pas très bon.

John LAIRD.

(Traduit par A. BARBEAU et A. SPAIER.)

IDÉE D'UNE MÉTHODE NOUVELLE EN ÉTHIQUE¹

Je considérerai ici l'éthique comme une étude tendant à caractériser l'orientation qu'il convient de donner à la conduite humaine ; et, tenant pour accordée l'impuissance des procédés plus ou moins dialectiques, j'examinerai s'il n'y a pas moyen, sans abandonner cet antique problème, de chercher à le résoudre par une méthode faisant largement appel à l'expérience.

Sera-ce la méthode sociologique ? L'on ne peut qu'applaudir à l'effort tenté pour constituer une « science des faits moraux » envisagés en tant que faits sociaux et sous les formes diverses que nous font connaître l'ethnographie et l'histoire. Mais dans quelle mesure cette discipline objective nous permettra-t-elle de résoudre les problèmes propres de l'éthique ? Animés à l'origine d'espoirs presque candides dans l'efficacité pratique de leur science, les sociologues de l'école durkheimienne ont fini par adopter sur ce point une attitude de réserve parfois excessive². Il est pourtant certain qu'à maints égards la sociologie morale peut éclairer notre conduite présente. Tout d'abord, elle nous empêche de tenir pour éternellement nécessaires les institutions et les croyances auxquelles nous sommes le plus accoutumés, et peut faire tomber par là les obstacles que le dogmatisme du sens commun oppose à toute velléité de changement. Mais elle ne s'en tient pas à une histoire des variations des

1. Cet article présente sous une forme à peine modifiée une communication faite au *Congrès International de Philosophie* tenu à Oxford en septembre 1930.

2. Comparez, par exemple, le programme naïvement révolutionnaire qu'esquissait en 1905 M. Albert Bayet dans son petit livre *La Morale Scientifique* et les considérations si modestes qu'il exprime 20 ans après à propos de *La Morale Humaine* de M. Loisy : « Il rejette l'idée d'une morale scientifique, idée que nous rejetons ici même... Tous les sociologues voient dans les morales des réalités que la science a pour mission d'étudier, mais qu'elle ne crée pas (puisqu'elles existent) et qu'elle n'a même pas à juger » (*Année Sociologique*, nouvelle série, t. I, fasc. 3, p. 546). N'est-ce pas pousser trop loin la modestie ? Dans le même recueil, à la fin de son *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange*, M. Mauss ne se fait pas faute de proposer des « Conclusions de Morale », où l'esprit du *potlatch* est savoureusement offert en antidote aux excès modernes de l'utilitarisme.

règles morales ; elle travaille à dégager les rapports de ces variations avec l'ensemble des autres faits sociaux. Par là même elle tend à montrer à l'individu tantôt l'étendue de l'effort qu'il devra fournir s'il entend rejeter telle ou telle règle, tantôt les conséquences qu'il risquera de déclencher s'il adhère à une certaine conception morale. Cette connaissance des moyens et des résultats de notre action est à coup sûr très importante et, dans bien des cas, suffisante pour guider notre conduite. Non dans tous les cas cependant : car il s'agit ici de moyens *sociaux* et de résultats *sociaux*. Or, des institutions sociales ne valent que par les effets qu'elles produisent sur les individus ; reste donc à savoir quels sont parmi ces effets les plus désirables. En outre, ce bien de l'individu ne dépend pas seulement des influences du milieu, mais encore et surtout de sa propre attitude intérieure. La sociologie, par elle seule, ne saurait pénétrer jusque-là, ni, par conséquent, nous dire en quoi consiste essentiellement l'orientation la meilleure de notre activité.

En fait, les moralistes contemporains gardent bien la prétention d'apporter sur ce point des lumières. Il en est ainsi même des sociologues qui demeurent foncièrement moralistes, comme ce fut le cas de Durkheim. Certes, il ne s'est pas fait faute d'affirmer que la conscience morale de l'individu avait son principe et sa fin dans la société dont il est membre. Mais cette thèse traduit une conviction où l'on ne saurait voir la pure conclusion de recherches sociologiques : c'est encore une morale théorique qui s'affronte avec d'autres morales du même type. Le vieux problème de l'orientation générale de la conduite humaine n'est pas davantage éliminé par ceux des moralistes contemporains qui nous engagent à nous attacher exclusivement à des questions particulières (Rauh, Dewey) ; car par là même ils tranchent ce problème général à leur façon, s'il n'est pas vrai qu'ils le dénouent. Mais bien d'autres moralistes de notre temps rejettent ce particularisme extrême, et n'hésitent pas à spéculer sur l'essence de la vie morale ¹. Le malheur est que leurs doctrines ne s'accordent guère entre elles. Sans doute il faut se garder d'accentuer exclusivement dans le domaine éthique les divergences d'interprétation : il y aurait même intérêt à dégager

1. J'ai esquissé un tableau de tout ce travail de pensée dans un article sur : « La philosophie morale en France depuis la guerre. » (*Revue philosophique*, janvier 1930).

nettement les règles morales que les honnêtes gens de notre époque s'accordent à admettre, ainsi qu'a commencé de le faire M. Lalande ¹. Mais, dès que l'on creuse par-delà cette surface pour découvrir le principe animateur de la vie morale, l'on se trouve en présence de thèses fort diverses. Ainsi, quelle place accordera-t-on à la raison ? Beaucoup y verront le ressort cherché (Parodi, Brunschvicg, etc.). Mais d'autres le tiendront pour un élément nécessaire, mais non suffisant, de l'activité morale (Belot). D'autres y verront un élément présent à certaines formes seulement de vie morale (Durkheim). Certains regarderont même la raison comme à peu près étrangère à la moralité (Loisy, et, en un tout autre sens, Jules de Gaultier). De même, se demandera-t-on si la vie morale est indépendante du facteur religieux ? L'on trouvera toute une gamme de réponses, allant de la morale positive à la morale théiste en passant par l'apothéose du social, par la religion de l'humanité et par les doctrines de l'immanence.

En présence de ces éthiques divergentes, comment avancer ? Le spectacle de leur coexistence conduirait aisément au scepticisme si l'on prenait au sérieux la prétention qui leur est commune. L'on dirait le plus souvent que leurs auteurs se tiendraient pour déshonorés s'ils ne présentaient pas leurs théories comme devant s'imposer à tous les esprits soit par une évidence immédiate, soit en vertu d'un raisonnement assez simple. Mais voilà justement un caractère qu'aucune de ces doctrines ne possède ! Nulle d'entre elles ne parvient à recueillir l'adhésion unanime des intelligences. Ce que l'on peut dire des meilleures, c'est que chacune apparaît à tout autre que son auteur comme une hypothèse interprétative portant la marque d'une forte personnalité. Ne serait-il pas possible que le champion de la théorie prît lui-même conscience de ce caractère relatif et conjectural ? Peut-être cet aveu si simple ne sera-t-il pas accordé sans effort. Le dogmatisme habituel au moraliste ne s'explique pas seulement par une sorte de point d'honneur intellectuel. Il semble surtout nourri par la crainte de compromettre la fermeté de l'action en laissant planer un doute sur la valeur de son principe. Mais la simple probité d'esprit ne devrait-elle pas nous conduire à reconnaître avec saint Augustin, suivi par Pascal, que

1. Voir son *Précis raisonné de morale pratique*. (Alcan, 1906 — 3^e édition ne comportant plus la forme catéchétique, 1930).

« l'on travaille pour l'incertain ¹ », ou à reprendre l'idée cartésienne d'une « morale provisoire » ? En un sens, toute morale humaine est provisoire, c'est-à-dire que toute conduite est normalement guidée par un idéal dont la valeur peut prêter le flanc au doute. Il faut accepter le risque, il faut reconnaître les exigences en partie contraires de la pensée et de l'action : faute de quoi l'on renoncera à diriger sa conduite, ou bien l'on se paiera d'une fausse évidence.

Du jour où le moraliste aura réprimé en lui « l'horrible manie de la certitude », il sera prêt pour aborder le terrain de la recherche féconde. Au lieu d'estomper les contours de sa théorie en vue de la faire accepter plus aisément mais non sans risque d'équivoque, il n'hésitera pas à la caractériser en traits assez précis pour que l'on y trouve mise en lumière une orientation définie de la conduite humaine ². Puis, il devra se demander d'où vient la valeur qu'il accorde à son idéal : celui-ci traduit-il une simple habitude d'esprit issue d'une certaine tradition ? répond-il à un besoin profondément senti ? a-t-il été confirmé par quelque sorte d'expérience ? Enfin il lui restera à confronter sa croyance avec celles qui semblent s'y opposer. Qu'il se garde bien alors de ce vain jeu d'entre-choquer des formules abstraites ! Le vrai moyen de juger les doctrines morales et même de les comprendre, ce sera de reconstituer les expériences intérieures à quoi elles correspondent. N'allons-nous pas trouver ici l'ordre de réalité positive dont l'exploration méthodique pourrait faire enfin progresser l'éthique ? Sans doute les moralistes ont toujours fait appel à des notions psychologiques, et récemment plusieurs d'entre eux ont opéré un heureux effort pour déterminer avec plus de précision cette base (Parodi, Dewey, Hobhouse, Joad) ³. Mais ne conviendrait-il pas de pousser cet effort plus loin ? ne faudrait-il pas dépasser les considérations générales sur la nature de la tendance, de l'instinct ou de la raison, pour considérer le développement concret de la vie morale chez les différents individus ? Bref, les matériaux essentiels que devrait utiliser

1. Éd. Brunschvicg, fragment 234.

2. Cette exigence est déjà largement satisfaite par des moralistes tels qu'Alain, Léon Daudet, Duhamel ou encore Walter Lippmann (*A Preface to Morals*, 1929).

3. V. *Les bases psychologiques de la vie morale* (Paris 1928). — *Human Nature and conduct* (New-York, 1922). — *The Rational Good* (Londres, 1922). — *Common-sense Ethics* (New-York).

le moraliste, ne seraient-ce pas des documents d'ordre *biographique* ¹ ?

Nous reviendrions, par cette méthode, à un type de recherches plus proche, en un sens, de la morale hellénique : la partie culminante de celle-ci n'a-t-elle pas toujours été le portrait du Sage ? Non moins manifestement, nous nous mettrions en état de comprendre l'importance attachée par les morales religieuses à l'imitation d'une personne sacrée. C'est peut-être pour avoir substitué à la recherche d'un modèle le souci d'une formule que la morale moderne s'est montrée, à quelques grandes exceptions près, tellement plus exsangue et plus inefficace que ses aînées. Mais, en reprenant l'antique ambition de caractériser les conditions d'une vie supérieure, le moraliste y devra joindre le sens actuel du devenir et de la diversité, le souci des preuves solides et des comparaisons éclairantes. Il ne se bornera pas à étudier les vies d'hommes célèbres ; celles d'individualités obscures pourront se révéler non moins instructives, si celles-ci ont voué leur existence à un idéal défini dans des circonstances typiques. Que de profondes expériences humaines ne laissons-nous pas chaque jour s'abîmer dans l'oubli, alors que leurs souvenirs vivants semblent appeler le secours d'un biographe hardiment sincère ! Non moins que les succès d'ordre spirituel, le moraliste aura à envisager les cas d'échecs ; névrosés, aliénés mêmes auront peut-être à l'instruire, s'il est vrai que leurs troubles soient parfois dus à l'attitude qu'ils ont prise devant la vie, ainsi que la psychanalyse surtout nous invite à le croire. Il est clair enfin que la période de formation de la vie morale méritera l'observation la plus attentive : Belot et M. Delvolvé l'ont bien vu, l'éthique doit faire de larges emprunts à la pédagogie et à la pédologie. Mais l'éducation morale peut se prolonger au-delà de l'enfance. En outre, il n'importe pas moins de considérer les résultantes de la direction morale une fois prise : de sorte que c'est toujours dans le développement complet d'une vie humaine que le moraliste devra chercher ses meilleures pièces à conviction.

Voilà, certes, un large domaine. L'on exagérerait en disant qu'il

1. Signalons une coïncidence assez curieuse : au congrès où ce travail fut présenté et dans la même séance, M. D.-S. Mackay lut une communication : *Emergent Evolution and Ethics*, où il préconisait, d'un point de vue d'ailleurs assez différent, l'emploi d'une méthode « wholly biographical ». Cf. *Proceedings of the seventh international Congress of Philosophy*, Oxford University Press, 1931, p. 391.

n'a pas été exploré. Mais il ne l'a guère été que d'une façon fragmentaire, épisodique : trop souvent, le moraliste philosophe l'a dédaigneusement abandonné au moraliste littérateur. Ne serait-il pas temps de s'apercevoir que ce sont pourtant les principes mêmes de l'éthique dont le sens véritable et la réelle valeur seront établis par l'approfondissement de cette vaste expérience ? Pourquoi ne trouverait-on pas là un champ aussi fécond que celui de la psychologie religieuse ? Qui nous donnera un jour *les Variétés de l'Expérience morale* ?

Mais n'allons-nous pas être confinés dans la diversité pure ? L'on nous demandera sans doute comment une étude appuyée sur des biographies individuelles pourra dégager des conclusions possédant une portée générale et appartenant à l'ordre des jugements de valeur. En pratique, la tâche sera sans doute délicate, mais je ne crois pas qu'elle soit vouée à l'échec par quelque contradiction de principe. Dans toute science, la plus sûre méthode pour s'élever à l'universel n'est-elle pas l'étude précise d'un certain nombre de cas concrets ? A coup sûr, la généralité ne s'atteindra jamais qu'au prix d'une *analyse* de l'individuel. Mais c'est bien à une analyse des vies humaines que nous convions ici le moraliste. Les biographies le concernent dans la mesure seulement où elles lui présentent à quelque degré l'expérimentation d'un idéal. Exigence qui rendra nécessaire tout un travail de discernement. Tout d'abord, l'attention devra se porter de préférence sur les vies qui laisseront le mieux transparaître une certaine orientation intérieure. Mais comment douter que, malgré la diversité des consciences humaines, l'on ne puisse ramener de telles orientations à un certain nombre de types ? Le moraliste s'attachera donc premièrement à caractériser ces types, ensuite à les juger.

A cette appréciation même comment procédera-t-il ? Nous répondrons, en gros, qu'elle devra se fonder sur l'examen des résultats. Il conviendra de se demander : telle attitude prise en face de la vie a-t-elle conduit à des résultats satisfaisants, ou décevants ? à un succès, ou à un échec final ? Mais reconnaissons que cette réponse soulève à son tour plus d'un problème. En premier lieu, il s'agira de discerner quelle part, dans le développement d'une vie individuelle, doit être attribuée proprement à l'orientation morale, c'est-à-dire en somme volontaire, de l'être. Il importera donc d'éli-

miner ce qui doit être rapporté soit aux conditions extérieures, soit même aux dispositions intérieures innées. Travail d'analyse qui devra s'appuyer sur de soigneuses comparaisons.

Cette difficulté ne concerne encore que le dégagement d'une sorte d'enchaînement causal. Plus grave est le problème de savoir discerner la véritable valeur des résultats d'une vie. Nous avons parlé de succès ou d'échec, de satisfactions ou de déceptions. Il est clair qu'il faudrait préciser le sens de ces mots pour éviter certaines équivoques. Il ne s'agit pas de succès et d'échec aux yeux du monde, mais au regard de la conscience elle-même. Il ne faut pas non plus s'en tenir à des satisfactions momentanées qui pourraient s'avérer accidentelles ou illusoire : sans quoi l'on pourrait être conduit à placer très haut l'opiomane éprouvant un sentiment interne de béatitude, ou le paralytique général en état d'euphorie. Même avec ce correctif, le terme de *satisfaction* n'est sans doute pas adéquat à la nature de notre idéal ; les âmes les plus hautes ne sont-elles pas souvent les plus malaisément satisfaites de leur propre vie intérieure ? la satisfaction totale ne mettrait-elle pas obstacle au progrès ? Et n'est-ce pas précisément dans la mesure où elle décèle un *progrès spirituel* qu'une expérience témoigne en faveur d'un idéal ¹ ?

Ici l'on nous arrêtera sans doute, en objectant que nous introduisons une notion qui dépasse l'expérience ; « et, dira-t-on, n'était-ce pas fatal ? la valeur des résultats empiriques saurait-elle être jugée autrement que par rapport à quelque idée de bien préexistante » ? Cela, en un sens, est incontestable ; il serait vain de vouloir vider une conscience humaine de toute notion de ce genre. Mais cette idée, au début de la recherche, est très vague ; et toute la question revient à savoir si, pour la préciser, il vaut mieux s'enfermer dans l'analyse abstraite des notions ou se fier aux suggestions d'une expérience indéfiniment élargie. Pour en revenir à la notion du progrès spirituel, je dirais volontiers, pour ma part,

1. L'on notera que notre thèse se rapproche à certains égards des idées développées en un si beau langage par M. Le Roy dans sa discussion d'une communication de M. Parodi (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, janvier-février 1929). Comme lui, j'estime qu'une volonté bonne est celle qui peut se réaliser jusqu'au bout sans se renier elle-même. Mais existe-t-il un type unique de pareille volonté ? Seule une investigation de l'expérience humaine me paraît fournir le moyen d'apporter à cette question une réponse motivée et tout à fait précise.

qu'il s'agit pour chaque être de croître en force intérieure, en lumière et en harmonie, ainsi qu'en puissance de rayonnement. Mais combien ces termes risquent de demeurer pauvres de substance si l'on ne nous montre pas la réalité dynamique dont ils désignent des aspects ! Le moraliste ne fera jamais trop appel aux documents concrets pour dessiner cette sorte d'échelle psychique au bas de laquelle se trouvent le fou, le criminel, la brute, et dont le sage, le saint, le héros occupent les sommets. De cette hiérarchie de valeurs chacun de nous possède d'abord une intuition confuse, qui prend corps seulement au contact des êtres rencontrés dans la vie ou connus par l'histoire. Ainsi, c'est bien l'expérience morale de l'humanité qu'il nous faut consulter non seulement pour dégager les principaux types d'orientation intérieure, mais encore pour discerner ceux dont le plein développement paraît le mieux répondre à la notion de *réussite spirituelle*.

Et maintenant, quand cette expérience morale nous permettra-t-elle une conclusion définitive ? Jamais peut-être, dans la pleine rigueur du terme. Mais il est clair qu'un idéal aura manifesté d'autant plus d'excellence qu'il aura porté ces fruits intérieurs dans des circonstances plus nombreuses, plus variées et plus difficiles. Reconnaissons néanmoins que l'expérience du moraliste est toujours forcément incomplète. Elle l'est tout d'abord parce que la voie ne saurait être fermée aux inventions dans l'ordre moral, et que l'humanité n'a pas dit son dernier mot. Cependant, si le moraliste n'est pas lui-même de taille à frayer par sa propre vie une route nouvelle, il ne rendra pas un médiocre service en dressant la carte des innombrables expériences déjà vécues par les autres hommes. Ces expériences, il est vrai, sont encore bornées du simple fait qu'elles sont terrestres. Or, existe-t-il aucune raison sérieuse d'interdire à l'individu d'envisager sa destinée future au-delà de cette vie si brève et si constamment menacée ? Les théologiens et les spirites n'ont pas le monopole d'un problème qui a hanté les Hindous, Platon, Spinoza, Renouvier. Ce que nombre d'hommes demandent encore au moraliste, c'est de leur enseigner le moyen de sortir victorieusement non de la vie seulement, mais surtout de la mort. Devant cette exigence suprême les enseignements de l'expérience humaine sembleront sans doute insuffisants, mais il n'est pas sûr qu'ils soient même à cet égard, entièrement négligeables : en effet, l'attitude

intérieure qui aura permis à beaucoup d'hommes de progresser à travers les conjonctures les plus diverses n'aura-t-elle pas quelque chance de valoir encore, le cas échéant, par-delà les conditions physiques de notre vie présente ?

Emmanuel LEROUX.

RÉFLEXIONS SUR LA MÉTHODOLOGIE DE LA PLUS ANCIENNE HISTOIRE CLASSIQUE

(A propos de Tite-Live, II, 6-15).

Il y a des principes de méthode historique : ils sont applicables surtout quand le savant se trouve en présence de documents originaux. Mais il existe aussi pour chacun une façon personnelle de mettre en œuvre les matériaux d'où il tire une représentation du passé ; et ces procédés individuels, *psychologiques*, acquièrent une extrême importance lorsque l'historien cherche à réaliser la synthèse de « sources » très diverses, originales ou transmises de seconde ou troisième main. L'auteur s'introduit alors dans le récit, et non point de façon uniforme : car à sources diverses réactions diverses. Sans compter l'évolution de son jugement au fur et à mesure qu'il poursuit son œuvre...

Soit Tite-Live, par exemple. Admettons qu'on puisse déterminer quels annalistes il a successivement utilisés. Mais il faudra encore apprécier ses réflexions à la lecture de son modèle et au moment même où, dans le travail de la rédaction, il le fait sien. — « Quoi, dira-t-on ? mais les annalistes eux-mêmes, nous ne les saisissons que par reflet dans les volumes de Live, Denys, Plutarque !... Il faudrait posséder leur texte original pour songer seulement à un tel labeur. » — Certes, en principe. Pourtant, au long d'une très longue œuvre, on finit par saisir les principales habitudes intellectuelles de l'écrivain ; on les voit même se modifier au cours du temps. Mais, surtout, si l'on peut étudier l'historien au début de sa carrière, en présence d'une matière très peu homogène, la variété de ses réactions psychologiques et les maladroites de la mise en œuvre révèlent un « mécanisme » dont la connaissance nous sera précieuse pour juger des parties même les plus élaborées et les plus harmonisées de son œuvre.

C'est une expérience de ce genre ¹ que nous voudrions tenter ici sur un passage assez étendu du II^e livre de Tite-Live (chapitres 6-15). Elle nous conduira sans doute à quelques remarques de méthodologie d'un intérêt plus général, touchant la plus ancienne histoire des peuples classiques. Car les défaillances, prévues, de cet auteur, portent sa marque, sans doute, mais sont aussi d'une humanité éternelle.

I

Nous sommes au début de l'ère républicaine. Tarquin, en exil, se décide à reconquérir son trône : il persuade les Véiens et les Tarquiniens de le soutenir, livre bataille aux consuls Brutus et P. Valérius ; il est vaincu, mais Brutus est tué. — Valérius, resté seul consul, est soupçonné par les Romains d'aspirer à la royauté : il se disculpe, fait voter des lois populaires, se donne comme collègue M. Horatius ; est lui-même réélu pour l'année suivante. — Cependant, Tarquin a obtenu l'appui du roi étrusque de Clusium, Porsenna, qui marche sur Rome et surprend le pont Sublicius : le dévouement d'Horatius Coclès permet aux Romains de se retirer et de couper le pont. Mais Rome est bloquée, la campagne dévastée par les razzias. P. Valérius a beau combiner une embuscade meurtrière aux pillards, la ville est réduite à la famine. C'est alors que Mucius Scaevola entreprend d'assassiner Porsenna dans son camp ; il échoue, mais sait, avec un héroïsme rusé, inspirer au roi le désir de paix. — Les Romains ont donné des otages, et les négociations se concluent ; mais une jeune otage, Clælia, s'enfuit : Porsenna, d'abord furieux, admire son courage et se retire, après avoir comblé les Romains de bienfaits gratuits, — qu'ils sauront d'ailleurs lui revaloir.

Ce récit n'inspirerait pas confiance à un enfant. Aussi bien savons-nous que Rome fut prise et durement traitée par Porsenna ². Puis,

1. M. DELARUELLE a étudié de façon analogue, mais d'un point de vue purement littéraire et de façon à en montrer surtout la concentration psychologique et la maîtrise artistique, un passage plus court de Tite-Live (IV, 17-19). (Les procédés de rédaction de Tite-Live étudiés dans une de ses narrations, dans la *Revue de Philol.*, 1913, p. 145-161).

2. TACIT., *Hist.*, III, 72 ; PLIN., *N. H.*, XXXIV, 139. Voir E. PAIS, *Storia di Roma dalle origini all'inizio delle guerre puniche* (nouvelle édition de la *Storia Critica*), vol. III (1927), p. 102 s. — De même, par exemple, Tite-Live déguise plus ou moins (II, 19, 4 et 21, 5) l'alliance de Tarquin avec les Latins ; CICÉRON (*Tuscul.*, III, 26) la met sur le même plan que leur tentative contre Rome avec l'aide des Véiens.

les relations correspondantes de Denys d'Halicarnasse et de Plutarque¹, tout en s'accordant pour l'ensemble à celle de Tite-Live, présentent avec elle des divergences notables de chronologie et même de fait. Nous voici assurés de deux points :

1^o La part strictement historique est presque nulle : le nom de Porsenna, le souvenir d'un siège ;

2^o La légende n'était pas bien fixée dans le détail au temps de Tite-Live².

Les conditions d'étude sont donc excellentes. D'autant plus qu'il est généralement reconnu que notre historien, à l'inverse de Denys (qui cherche à concilier à tout prix les divergences de ses sources), traite avec largeur et sobriété les parties légendaires de la tradition romaine, sans complaisance pour les fables. Il a dû nécessairement prendre parti parmi les documents (?) et manier avec liberté ce que lui fournissaient les annalistes. Sa psychologie personnelle intervient donc à tout instant au cours de son récit : dans le choix, dans l'ordre des faits ; dans l'interprétation, dans la couleur qu'il leur donne ; dans les reprises et les incohérences où se trahit son ingénuité. Car, voulant être rapide, il entend aussi être vivant et complet : tâche surhumaine en face d'une pareille matière.

Il est vrai que certains critiques modernes lui prêtent une attitude beaucoup plus simple : celle de l'utilisation de la « source unique ». Autrement dit, l'historien n'aurait eu sous les yeux, pour chaque partie de son récit, qu'un « volumen », et l'aurait suivi avec scrupule jusqu'à ce qu'il lui prît fantaisie d'en dérouler un autre. Cette théorie se fonde sur une remarque raisonnable : alors que nous pouvons disposer sur notre table, et au besoin, après les avoir ouverts à la page qui nous intéresse, empiler plusieurs livres à feuillets dont la consultation nous est nécessaire au même instant, il était fort difficile aux anciens de retrouver un passage donné dans un « rouleau » continu et, a fortiori, dans plusieurs à la fois. En conséquence, W. Soltau croit pouvoir affirmer³ que Tite-Live a

1. DION. HALIC., *Ant. Rom.*, V, 3-36 ; PLUT., *Poplicola*, 9-19.

2. A propos de l'épisode de Mucius Scævola, PLUTARQUE reconnaît en propres termes (*Popl.*, 17) que l'aventure était narrée « par bien des écrivains et de façons diverses ».

3. *Livius' Geschichtswerk : seine Komposition und seine Quellen* (Leipzig, 1897), p. 8, 201 (avec réserve implicite : *Die beiden letzteren [Macer und Tiberio] konnten er auch neben- und unmittelbar nacheinander gebrauchen*) ; 140 ss. (XIII : *Die Quellen von Livius*, 2, 1-33).

suivi L. Calpurnius Piso au chapitre 8 du livre II, Tubero du chapitre 9 au chapitre 13, Valérius Antias au chapitre 14, 5-9 — sans contamination de l'un à l'autre. De même, d'après une simple variante graphique du nom du roi de Clusium dans les deux meilleurs manuscrits de la première Décade de Tite-Live¹, les éditeurs Conway et Walters seraient tentés d'admettre que l'historien a suivi, pour l'épisode de Mucius Scævola, une source différente de celles dont il s'inspirait avant ou après cette partie de son récit².

Cette théorie est au moins trop absolue. D'abord, la difficulté de consultation des *volumina* ne suffit pas à expliquer le phénomène (d'ordre plutôt psychologique) de « la source unique » : Froissart a copié dans le premier livre de ses *Chroniques* des chapitres entiers de Jehan le Bel, bien qu'il eût à sa disposition des livres semblables aux nôtres³. Ensuite, nous raisonnons comme des gens auxquels la diffusion du livre imprimé fait perdre peu à peu l'usage de la mémoire : nous avons plus de paresse à chercher à nous souvenir qu'à porter la main sur un rayon de bibliothèque. Il n'en était pas de même des anciens : ils ne « parcouraient » pas des yeux un texte, ils en « prenaient connaissance » le plus souvent à haute voix ; et ils s'en souvenaient d'autant mieux qu'ils n'en avaient qu'un petit nombre. D'ailleurs, l'éducation, fondée sur la rhétorique, accordait une part éminente à la mémoire dans la formation du futur orateur (Cf. Cic., *Tusc.*, I, 59-61). Ainsi se représentera-t-on un historien antique en possession plus ou moins précise de ses « sources », selon qu'il les a explorées depuis plus ou moins longtemps, mais capable, en un instant donné, d'évoquer à côté de celle qui lui semble s'imposer les « résonances » des autres. Bien entendu, il y a danger que le choix de la tradition maîtresse soit dû à de tout autres raisons que la critique scientifique ; et aussi que

1. *Porsinna* au lieu de *Porsenna* dans P et M.

2. *Titus Livii ab urbe condita*, recognov. R.-S. Conway et C.-F. Walters, I (libri I-V), (Oxford 1914), ad II, 9, 1.

3. Sans doute, Froissart s'occupe dès le début de son œuvre à recueillir le plus de renseignements oraux qu'il le peut ; et ainsi s'expliquent beaucoup de ses additions aux *Vraies Chroniques* de Jehan le Bel (par ex. les détails sur les exploits accomplis au siège de Berwick, chap. 58 [manuscrit d'Amiens], ou ceux, d'origine anglaise, sur la bataille de Crécy, chap. 283-296) ; mais, en d'autres cas, il semble qu'il est sûr qu'il disposait d'autres sources, les unes orales, les autres écrites (par ex., chap. 82-94 ; 126-132 ; 216-245). Voir surtout le passage critique que donne le ms. d'Amiens, au chap. 147, sur son information très diverse à propos des guerres de Bretagne.

le travail plus ou moins conscient de l'esprit sur les données confiées à la mémoire les ait modifiées, soit en harmonisant les discordances, soit en les exagérant, mais surtout en imposant déjà à toute cette « matière historique » une même forme intellectuelle : celle de l'écrivain qui songe à les utiliser.

Il nous semble qu'une lecture quelque peu attentive des chapitres de Tite-Live qui nous occupent suffit à rendre vraisemblables et cette combinaison des sources et l'espèce de liberté que garde envers elles l'historien. Un tableau comparatif qui rapprocherait les mêmes faits narrés par lui, par Denys ou par Plutarque, achèverait de montrer que ressemblances et discordances sont en bien des cas moins absolues ou, si l'on préfère, plus « diffuses » que ne le supposerait, chez l'un ou chez l'autre, la consultation d'une source unique. Tout se passe comme si, en chaque occasion, il y avait eu choix, conscient ou non, comme il arrive dans l'utilisation de souvenirs plus ou moins étayés de consultations livresques.

*
* *

D'après les trois narrateurs anciens que nous pouvons confronter, *mais d'après Tite-Live plus qu'aucun autre*, nous pouvons nous rendre compte des éléments de la tradition et du degré de critique qu'un bon esprit se permettait à leur égard.

Le cadre en est proprement épique : un fait d'histoire modifié en un sens national et accru d'épisodes héroïques, finit par s'évanouir presque entièrement dans le détail de la poésie. Ainsi en est-il des poèmes d'Homère, des Chansons de geste, du Niebelungenlied. Tite-Live traite cette matière comme ferait un historien qui prendrait pour source la Chanson de Roland et ses successifs remaniements. En ce sens, à coup sûr, il a manqué de curiosité critique : si Pline et Tacite ont pu, au delà de la fiction épique, restituer l'écrasement de Rome par Porsenna, c'est qu'il existait certaines sources que Tite-Live a ignorées ou négligées de parti-pris. Dans le premier cas, on admettra qu'il a suivi le récit traditionnel et officiel sans inquiétude, comme faisaient les Athéniens à propos du complot contre les tyrans Hippias et Hipparque avant Thucydide¹ ; dans le second, je croirais volontiers que, désireux d'édifier une histoire

1. THUCYD., I, 20.

de Rome acceptable à la pluralité de ses concitoyens (donc traditionnelle), il a aussi, pour des motifs artistiques, utilisé le récit le plus nourri, de façon à assurer aux événements une représentation littéraire proportionnée à leur importance.

Mais, ce faisant, il entrait en pleine légende. Normalement l'épopée est nationale et héroïque : celle-ci se conforme à la règle. Sans doute le fait historique qui a ébranlé les imaginations n'a pu disparaître entièrement ; Rome apparaît bien près de sa perte et subit des conditions de vaincue : mais par accord, non par *deditio*, avec la sympathie chaleureuse du vainqueur ; et elle en est libérée presque aussitôt. Et même, pour n'avoir pas à garder longtemps sur le cœur le poids des bienfaits de Porsenna, elle se trouve pouvoir aussitôt rendre un signalé service aux armées de Clusium, mal engagées devant Aricie¹. Ainsi le trouvère français se garde-t-il bien de laisser son auditeur sur l'impression de la mort de Roland, même après avoir transformé sa défaite en une victoire inattendue.

C'est là menue monnaie de la falsification nationaliste. Bien plus caractéristique est la mise en œuvre de l'héroïque : entendons non pas seulement le grandissement des actes à des proportions surhumaines, mais une couleur religieuse et miraculeuse soutenue. Au moins pour (Horatius) Coclès la critique moderne rend de plus en plus vraisemblable l'hypothèse d'une origine divine : ce personnage semble bien n'être qu'une forme de Vulcain², qui veillait justement sur le Tibre³. Et l'on soupçonne, non sans raisons, un phénomène du même ordre à propos de Clœlia⁴. Ainsi se devine un état de la tradition où les dieux intervenaient en faveur de Rome plus ouvertement et puissamment encore que les Archanges dans la Chanson de Roland, dont la couleur religieuse était beaucoup plus poussée.

1. LIV., I, 14 ; DION. HAL., V, 36. Dans ce dernier fait se déguise sans doute une subordination de Rome, obligée par sa défaite à servir les volontés du roi de Clusium.

2. E. PAIS, *Storia di Roma*, III, p. 104 ss. Cf. (malgré des réserves qui n'ébranlent pas le résultat essentiel) Enrico COCCHIA, *La letteratura latina anteriore a l'influenza ellenica*, II (Napoli, 1924), p. 155 ss.

3. J. CARCOPINO, *Virgile et les origines d'Ostie* (Paris, 1919), p. 595-720.

4. E. PAIS, *op. cit.*, III, p. 117 ss. — Au contraire : E. COCCHIA, *op. cit.*, II, p. 160 ss. Mais les divergences sur le nom (voir *infra*) sont troublantes ; et il n'est pas niable que la légende s'est développée autour d'une statue féminine équestre, peut-être anonyme.

L'envahissement des chroniques familiales se trahit, lui, à découvert. On sait comment, dans l'épopée, un héros se crée une famille, l'étend de proche en proche, y absorbe des individualités moins robustes, et croît comme la vigne dont parle Virgile, « *missis habennis* » : la geste de Guillaume d'Orange (ou, si l'on préfère, d'Aimeri de Narbonne) en est en France un exemple célèbre. A Rome, les *gentes* aristocratiques, s'étant fait chacune son histoire, bien entendu à sa plus grande gloire, à coup de duplications et de falsifications, travaillaient assidûment à l'introduire dans l'histoire officielle ; et elles y parvinrent d'autant mieux qu'elles accédaient aux plus hautes fonctions de l'État non pas, en fait, alternativement (comme l'aurait supposé le principe de la constitution), mais par « rotations » d'une certaine durée, se maintenant plusieurs années à la tête des affaires par elles-mêmes, grâce à leur clan, ou par leurs alliés. Il est visible à tout lecteur que le récit traditionnel des premières années de la République est contaminé par la vanité des Horatii et des Valerii, qui cherchent, à l'envi, à s'y donner le principal rôle ¹ ; le procédé se révèle avec une sorte d'impudeur dans la substitution d'une Valéria à la « divine » Clœlia ². Par contre l'analyse des modernes n'a pas abouti à des résultats vraisemblables à propos de Mucius Sœvola : mais il faut tenir compte aussi du développement légendaire sur des noms de lieux ³.

L'intrusion des familles nobles dans la légende représente un premier effort — très intéressé — de rationalisme : c'est-à-dire (au moins psychologiquement) le pressentiment des méthodes historiques. Un nouveau progrès, bien simple à nos yeux, en fait essentiel, quoique gros d'erreurs, consiste à refuser aux exploits individuels, fussent-ils prodigieux, le rôle essentiel dans l'évolution des affaires humaines : les actions « de foule », émeutes, conjurations d'intérêts, batailles, sont appelées à prendre une place, et de plus en plus importante, dans le développement de l'histoire. Qu'il y ait en cette conception une certaine erreur, et comme un « néotérisme » qui applique aux faits anciens une expérience plus récente, peut-être faut-il en convenir ; et c'est une question éternellement débattue que les rapports de la masse et des chefs en vue de l'action. Mais,

1. E. PAIS, *op. cit.*, III, p. 106-107 ; 123 ss.

2. *Id.*, *ib.*, p. 112 (PLIN., *N. H.*, XXXIV, 29 ; PLUT., *Popl.*, 19, 9).

3. *Prata Mucia* et *Aræ Muciae*, au-delà du Tibre (E. PAIS, *op. cit.*, III, p. 121).

pour nous, cette contamination, maudite par les savants qui voudraient retrouver la légende à l'état pur, signale une réflexion plus mûre, d'esprit historique, bien que néfaste à l'histoire. Il est inutile de s'arrêter aux témoignages que nous en apporte le récit des entreprises des Tarquins et de Porsenna contre Rome : cette « farce », qui semble n'avoir pour objet que d'emplir les interstices entre les exploits surhumains et les aigres revendications des *gentes*, se décèle aux moins avertis.

Seulement, comme elle est amorphe, et que la couleur de cette partie du récit est forcément « tuée » par l'éclat des centres de cristallisation légendaires, la chronologie en est flottante, et, pour ainsi dire, indifférente. Il y a plus : elle tâche à faire un certain effet, et comme à reprendre une valeur poétique qui ne lui appartient pas, au moyen de divers embellissements épiques, d'ordinaire stéréotypés, et qui, n'étant pas en fort grand nombre, se répètent mécaniquement. Sans oublier, cela va de soi, que la répétition même est un procédé épique, qui peut avoir sa grandeur. Ambassades alternées, batailles développées sur un rythme de ballet s'expliquent ainsi. Et l'on voit, dans l'action militaire, non seulement les combats individuels précéder, comme dans les chants homériques, la mêlée des foules, mais ces duels aboutir soit à la blessure réciproque, soit à la mort des deux adversaires ¹. Il y a là une tendance à la duplication semi-lyrique dont un type, splendide par son exagération même, a été noté dans la Chanson de Roland : à Roncevaux, chacun des douze pairs abat à son tour en combat singulier un chef sarrafin ; puis chacun d'eux est frappé à mort par les chefs d'une nouvelle armée ennemie.

Or, quel que soit le degré d'élaboration de la matière traditionnelle dans les textes qui nous occupent, ces diverses « couches » s'y remarquent encore nettement, avec une évidence que confirment les comparaisons avec les œuvres épiques en diverses langues. Mais les auteurs se sont inégalement rendu compte du degré « d'historicité » de chacun de ces éléments. Ils ont donc pris, à l'égard d'eux, des attitudes diverses, plus ou moins franches ; et les modifications, quelquefois bien minimes, qu'ils se permettent au récit traditionnel, révèlent une méthode, ou, si l'on préfère, une

1. LIV., II, 6, 7-9 (Arrius Tarquinius et Brutus) ; 19, 7-8 (T. Albutius et Octavius Mamilius).

réflexion individuelle ; ce qui, justement, nous intéresse ici dans Tite-Live ¹.

* *

Il est lucide : tout se passe comme s'il avait déterminé avec exactitude la diversité d'éléments dont se composait la légende. Il est rationaliste : à la suite, cela doit s'entendre, des « annalistes » qui l'avaient précédé et qui, même dans le roman, s'appliquaient à une certaine vraisemblance. Mais il est aussi patriote : cela est connu...

Il a de vraies méfiances d'historien, qui pèchent seulement par défaut de radicalisme. Soit l'envahissante vanité de la *gens* Horatia qu'aujourd'hui nous suivons, pour ainsi dire, à la trace : un M. Horatius, en tuant les Curiaces, avait soi-disant assuré la sujétion d'Albe ² ; un autre M. Horatius était donné par les fastes consulaires les plus anciens comme premier consul de Rome, au lieu de Junius Brutus, à tort, semble-t-il, bien que la tradition fût acceptée par Polybe ³ ; la première bataille où furent vaincus Tarquin et ses alliés étrusques, se serait engagée « près d'un bois sacré du héros

1. La comparaison entre Froissart et Jehan le Bel est des plus instructives pour justifier notre méthode ; devant Froissart, nous sommes comme devant Tite-Live ; Jehan le Bel nous offre la source principale d'une notable partie du premier livre de Froissart (ce dont nous n'avons pas l'équivalent pour Tite-Live). Or, nous voyons ceci : non seulement Froissart omet des chapitres entiers ou des développements de Jehan le Bel (bien que d'ordinaire il le suive servilement), soit parce qu'il s'agit d'affaires trop particulières au Hainaut ou au Brabant (J. LE B., chap. 42-45), soit parce qu'il n'approuve pas ses jugements (par ex. sur Philippe de Valois : J. LE B., chap. 71 ; cf. FROISSART, 273), soit simplement par désir de brièveté ; non seulement il l'enrichit à l'occasion, et parfois de façon considérable, en utilisant d'autres sources, orales ou écrites (FROISSART, I, 1, chap. 7, 8, 12, 51-53, 60-61, 67-71, 82-94, 126-132, 194-202, 207-212, 216-245, 283-296...) ; — mais, par abréviations ou interventions, il le modifie parfois assez gravement pour porter atteinte à l'exactitude du récit (par ex. chap. 54) ; ou bien il développe, pour faire étalage de sa finesse psychologique et de son art du dialogue, une sèche indication de son modèle (par ex. FROISSART, I, 1, chap. 151, §§ 3-4 ; cf. J. LE B., chap. 46 : prise d'Hennebont par Henry de Pennefort pour le Comte de Montfort) ; ou bien il coud à un récit intime une scène de roman courtois, du ton le plus juste, mais qu'il supprimera ensuite, crainte de longueur, ou par scrupule de chroniqueur véridique (la partie d'échecs entre le roi Édouard et la comtesse de Salisbury : ms. d'Amiens, chap. 168) ; ou même il se refuse à enregistrer d'odieuses violences qui, sans doute, à son sens, déparent un noble amour (viol de la comtesse de Salisbury par le roi Édouard : J. LE B., chap. 65).

2. E. PAIS, *Storia di Roma*, II (1926), p. 84 ss.

3. E. PAIS, *op. cit.*, III, p. 1 (cf. POLYB., III, 22, 1).

Horatius » ¹ ; Coclès, le dieu ² qui défend le pont de bois, est annexé à la famille, de façon à préfigurer la vertu d'un autre Horatius qui empêcha la prise de Rome après la destruction des Fabii sur les bords de la Crémère ³ ; M. Horatius Pulvillus, consul (suffect) en 509, après la mort de Brutus, le serait redevenu en 507, l'année du siège de Rome par Porsenna ⁴, et fit la dédicace du temple capitolin... En présence de cette tradition, le scepticisme de Tite-Live est évident : dès son premier livre, il avait voulu enregistrer le fait (troublant !) qu'entre les trois Horaces et les trois Curiaces, on ne savait pas bien qui étaient les Romains ⁵ ; nulle mention d'un consul Horatius ; aucune non plus du « bois sacré du héros Horatius », remplacé par la *silva Arsia* ; suppression du deuxième consulat de M. Horatius Pulvillus. Restent à l'actif de cette gourmande famille, outre l'exploit surhumain d'Horatius Coclès, le consulat (suspect) de 509 et la dédicace du Capitole, *groupés*, ce qui enlève encore du « volume » aux mérites de la *gens*.

Il faut convenir que, dans ce cas, le flair de Tite-Live l'a servi de façon exceptionnelle. Car il ne s'agit pas d'une critique méthodique : il a accepté dans son ensemble ⁶ la tradition valérienne, qui

1. DION. HAL., V, 14, 1. Les manuscrits donnent, les uns Ὁρατίου, les autres Ὀράτου : mais, comme on l'a fait remarquer, cette seconde graphie peut venir directement du génitif latin d'Horatius (*Horati*).

2. DENYS lui-même (V, 25) enregistre que les Romains honoraient Coclès « comme l'un des héros ».

3. Cf. E. PAIS, *op. cit.*, III, p. 100.

4. Doute formel sur l'authenticité de ce consulat : E. PAIS, *op. cit.*, III, p. 107. Là où Tite-Live n'enregistre qu'un consulat : P. Valérius Publicola (pour la seconde fois) — T. Lucrétius [année du siège de Rome], Denys (et Plutarque) en comptent deux : P. Valérius Publicola (pour la seconde fois) — T. Lucrétius [année vide] et P. Valérius (pour la troisième fois) — M. Horatius Pulvillus [année du siège de Rome]. — Je ne conçois pas que Th. MOMMSEN ait pu supposer (*C. I. L.*, I², p. 99) que la mention des consuls P. Valérius III, M. Horatius Pulvillus a disparu *ex libris Livianis antiquissimo tempore* : le parti-pris de l'historien est trop net contre la tradition horatienne (voir la suite). Mais, au surplus, même dans DENYS (V, 22), le rôle de l'Horatius, soi-disant collègue de Valérius lors de la guerre contre Porsenna, est nul (au milieu d'une telle abondance d'exploits !) : signe évident d'intrusion. Voir aussi n. 6.

5. LIV., I, 24, 1. Il se range, d'ailleurs, à l'avis du plus grand nombre, qui voyait dans les Horaces les tenants de Rome.

6. C'est ainsi qu'il confie (II, 15, 1) la liquidation de la guerre contre Porsenna à un consulat P. Lucrétius-P. Valérius Publicola (pour la troisième fois, bien que mention n'en soit pas faite ; mais cf. 16, 2), alors qu'on attendrait un consulat Sp. Larcus-T. Herminius (DION. HAL., V, 36, 1), dont le souvenir a d'ailleurs contaminé certains manuscrits de Tite-Live.

s'est également adonnée aux usurpations ¹, quoique de façon moins voyante. Mais elle semble avoir été officielle pour cette période de l'histoire romaine. Et, comme elle ménageait, dans une assez large mesure, les prétentions des Horatii ², elle pouvait inspirer confiance même à un historien moins candide que Tite-Live.

Sa méfiance à l'égard des miracles est peut-être plus raisonnée et plus franche : elle n'aboutit pas à des résultats plus nets. On racontait qu'à la bataille de l'Arsia, les adversaires étant également las et désespérés, une voix mystérieuse s'était fait entendre, proclamant que « les Étrusques avaient perdu un homme de plus que les Romains ». Il n'y aurait nulle raison pour un moderne, il n'y en avait aucune non plus pour un contemporain d'Auguste de tirer d'une indication si falote un espoir suffisant de succès : mais il s'agit d'un symbole religieux, qui permet de dresser sans erreur l'intangible trophée de la victoire. Cette anecdote était donc doublement irrationnelle, par l'origine de la voix et par le sens des paroles. Aussi, tandis que Denys l'enregistre à sa place et sans un mot de doute, Tite-Live ne la mentionne qu'après le récit de la bataille, comme un supplément négligeable : « ... (les Étrusques pris de panique) s'en allèrent chacun chez soi. On ajoute du miracle à cette victoire : que dans le silence de la nuit, etc... Ce qui est sûr, c'est qu'on se retira, les Romains en vainqueurs, les Étrusques comme des vaincus » ³. Il a donc mis en marge, consciemment, le détail merveilleux : qu'il l'ait maintenu, sans essai d'explication psychologique, cela peut tenir soit à un respect timide, voire superstitieux, du passé traditionnel, soit à un désir d' couleur archaïsante qui n'est étranger ni à son époque ni à lui-même. Nous pencherions à la

1. C'est PLUTARQUE (*Vie de Publicola*) qui représente le mieux cette tradition gentilibes. Sur les traces de falsifications qu'elle laisse percevoir, cf. E. PAIS, *Storia di Roma*, III, p. 4, n. 2 ; 8, n. 1 ; 11, n. 1 ; 113 ; 115 ; 117 ; 123...).

2. Ainsi à propos de la dédicace du Capitole, que des textes sans doute ne permettaient pas d'enlever à M. Horatius : une anecdote connue de Tite-Live et Plutarque, mais non enregistrée par Denys, voulait que les amis de Valérius, jaloux que cet honneur ne lui eût pas été réservé, eussent cherché à troubler la cérémonie en annonçant à Horatius la mort de son fils. On saisit ici à la fois la rivalité des deux familles et le désir d'en disculper Valérius lui-même. De fait il semble qu'à un moment donné elles ont cherché à coordonner, pour leur commune gloire, leurs traditions gentilibes : de là l'activité conjointe de M. Horatius Barbatus et L. Valérius Potitus contre les décemvirs et en faveur de la plèbe (cf. Liv., III, 39-64).

3. Liv., II, 7, 1-3.

deuxième hypothèse ¹. Si, pour Coclès et Cloelia, il n'est pas remonté à cet état de mentalité commune par quoi s'explique l'épopée, c'est que ses modèles avaient, de longue date, humanisé les dieux révolus et rationalisé leurs actes : Tite-Live n'a trouvé en leurs attitudes rapetissées aucun motif suffisant de doute. Il faut, pour l'en excuser, concevoir que ces figures étaient, en son temps, entièrement sorties d'une religion encore vivante ; comme, si l'on veut, aux yeux d'un chrétien indépendant, les faits relatés par les *Apocryphes* n'ont plus qu'une valeur humaine ou esthétique. Il les a présentées comme possibles, sans en faire matière de foi.

Nous touchons ici à l'erreur maîtresse de cette historiographie. Devant l'acte exceptionnel, Tite-Live est pris d'un doute muet. Un historien moderne l'admettrait comme résultante individuelle et exaltation momentanée d'une mentalité commune ; Tite-Live, qui pressent inconsciemment cette attitude, ne peut y aboutir : il fait donc alterner les exploits d'un Horatius Coclès, d'un Mucius Scaevola, et les faits d'ordre général, batailles, ambassades, etc..., de façon à présenter le résultat final comme acquis autant par les uns que par les autres. Mais, ce faisant, son arbitraire apparaît prodigieux : un vraisemblable romancé tient trop évidemment la place des réalités, si faiblement contrôlées qu'on les suppose. Encore doit-on convenir qu'il lui arrive de pressentir les enjolivements et de les supprimer. Cette bataille de l'Arsia, organisée de toute évidence autour du miracle de la voix, donnait matière aux exagérations les plus étranges du chauvinisme romain ² : Tite-Live ne fait que maintenir le duel épique, doublement meurtrier, de Brutus et Arrius Tarquinius, et (selon un schéma traditionnel, et, sans doute, en son fond exact, des batailles antiques) le balancement : victoire à l'aile droite — défaite à l'aile gauche. Au reste, nulle psychologie

1. Il aurait pu, aussi bien que Plutarque, dont la crédulité cependant est sans bornes, laisser indéterminé le proclamateur (« sans doute une divinité ») ; il écrit : « On pensa que c'était la voix de Silvain. » Parce que le pittoresque a besoin de détermination. — Denys, qui sacrifie à la tradition horatienne, dit hypocritement : « La voix du héros (c.-à-d. Horatius) ou de Faune » ; on sait qu'il cherche à tout concilier.

2. Selon Denys (V, 16), Valérius, encouragé par la voix miraculeuse, attaque pendant la nuit le camp étrusque, tue beaucoup de monde, chasse le reste ; selon Plutarque, les Étrusques, frappés d'épouvante par la voix, se dispersent presque tous : il n'en reste que 5.000 environ, qui sont pris ; après quoi, on compte les morts, et on trouve 11.299 Romains et 11.300 Étrusques !

d'individu ni de foule ¹, et une conception par suite très simplifiée de la panique. Il en résulte, dans ce récit, un trouble certain : il apparaît sous un jour louche, ni légendaire ni historique ; d'autant plus précieux à notre recherche.

Mais il va de soi qu'on ne jugera pas d'après lui seul le savoir-faire rationaliste de Tite-Live. La tradition déjà élaborée qu'il mettait en forme mentionnait une embuscade heureuse tendue par Valérius aux pillards étrusques : moyen vulgaire de rehausser la gloire d'une défensive plutôt malheureuse. Mais ni Denys ni Plutarque ² ne donnent l'impression que l'annalistique se soit donné carrière sur ce thème peu exaltant. Tite-Live ³, au contraire : non qu'il tourmente son imagination pour trouver des procédés inédits : le moyen par lequel Valérius attire les ennemis, en faisant sortir le bétail dans la campagne, est classique et rebattu ⁴ ; mais il affecte une extrême précision topographique dans la répartition des quatre corps de troupes romains et une certitude étonnante sur le nom de leurs chefs. Si le fait de guerre avait été consigné le soir même, le récit n'eût pu être plus net. D'ailleurs de la sécheresse (l'historien est jeune encore) : mais qui contribue plutôt à l'impression de réalité. Mais cet illusionnisme ne peut tromper longtemps. Il est aisé de remarquer que la localisation chronologique de l'embuscade vengeresse est *ad libitum* : Denys la place après l'échec de la tentative de Mucius Scævola, afin d'expliquer pourquoi Porsenna se décide à des ouvertures de paix ; Tite-Live et Plutarque l'insèrent entre les exploits d'Horatius Coclès et ceux de Mucius, visiblement pour contre-balancer ces parties strop individuelles de la légende et répandre un nouvel éclat sur le représentant officiel de l'État romain, le consul Valérius. Le développement que Tite-Live a assuré à l'épisode tient à une conception très juste de l'équilibre artistique des masses littéraires. Le malheur, c'est qu'un succès aussi notable des armes romaines ne justifie pas la tentative désespérée de Mucius, qui suit aussitôt : aussi bien la transition de Live est-elle déplorablement gauche. Son rationalisme de détail se heurte et se brise contre des déterminations chronologiques sans réalité.

1. Au contraire de Denys et Plutarque, qui s'y attardent vainement.

2. DION. HAL., V, 31, 1 ; PLUT., *Popl.*, 17.

3. LIV., II, 11, 4-10.

4. Cf. par exemple, et sans aller plus loin : LIV., II, 50.

Il arrive aussi qu'en véritable historien Tite-Live cherche à expliquer avec des nuances différentes des événements en apparence semblables. La tradition avait gardé le souvenir d'un double effort des Tarquins contre Rome, l'un appuyé par les Véiens et les Tarquiniens, l'autre par le roi de Clusium. Si nous l'acceptons, bien entendu, nous ne pouvons nous contenter de supposer les mêmes mobiles à des alliés si divers. Tite-Live l'a senti ; et, selon le procédé classique, il a représenté Tarquin lui-même plaidant pour obtenir des alliés ¹. Le premier discours est confus, mais d'une puissante rhétorique ; Tite-Live a voulu emplir ces paroles de douleur, de haine et de colère, avec un heurt constant des plaintes les plus individuelles et des arguments les plus généraux ² : nul moyen, il le savait, n'est plus propre à secouer des foules démocratiques. Mais non à les entraîner : de là ce dernier argument, si curieux, par lequel Tarquin appelle les Étrusques à se venger des défaites que Rome leur infligea. Ici, peut-on dire, Tarquin « trahit », du moins il passe à l'ennemi ; il a dû, pour triompher, achever de se perdre moralement. Libre à nous de conclure aussi qu'une convoitise de voisins jeta Véiens et Tarquiniens contre Rome.

Bien différent est le second discours, qui « mêle conseils et prières ». Si Tarquin invoque encore la parenté de race et déplore sa misère, Tite-Live n'y veut pas insister ; il appuie sur les avertissements : la liberté est un mal contagieux, il faut que les rois soient d'accord pour se défendre contre elle et sauvegarder le caractère sacré de leur pouvoir. La réflexion politique de Porsenna est exprimée à découvert ; il voit les avantages qu'il tirera du rétablissement à Rome d'un roi, et d'un roi étrusque. Rien n'est plus net, ni plus convaincant, semble-t-il.

On ne peut se défendre cependant d'un sentiment de gêne : ces supplications, à la fois semblables et différentes, et si proches l'une de l'autre, ont un relent d'irréalité déplaisant. Et, par malheur pour Tite-Live, nous possédons en Denys un chroniqueur, bien moins

1. LIV., II, 6, 1-4 ; 9, 1-4.

2. Argumentation : a) Origine étrusque des Tarquins ; état misérable auquel ils sont réduits ; b) cependant leur pouvoir à Rome était légitime, appuyé sur des bienfaits ; c) tandis que leurs adversaires sont à la fois immoraux et indignes, entraînant le peuple au pillage et au dévergondage ; d) leur revendication est donc juste : il faut punir des *ingrati* ; e) d'ailleurs, par là, Véiens et Tarquiniens vengeront les défaites qui leur ont été infligées par Rome.

intelligent et bien moins artiste, mais qui combine (ou copie) ici un récit chronologiquement beaucoup plus vraisemblable, s'il est moins dramatique. Le roi exilé gagne les Tarquiniens après avoir soudoyé leurs magistrats, et les fait agir d'abord par ambassade à Rome¹; de même Porsenna ne se décide que lentement à la guerre, après l'échec des négociations qu'il avait entreprises en 508 pour rendre aux Tarquins soit leur trône, soit leurs biens². Denys est-il plus vrai ? Non, bien entendu. Mais il choque moins. C'est que, diffus par nature et prenant son temps, il est plus propre à donner l'impression des tâtonnements et des lenteurs d'une politique incertaine, telle que pouvait l'être celle des Tarquins à cette date. Tite-Live, au contraire, ayant pris dans son premier livre l'habitude des vives illuminations partielles, ne s'achemine encore qu'avec lenteur vers une narration suivie, et comme baignée d'une lumière égale : il préfère un récit à effets³.

Ainsi avortent les pressentiments d'historien qu'il y avait en Tite-Live ; l'utilisation rationaliste de sources suspectes l'a emporté sur sa critique ; et pourtant sa critique l'a gêné dans la confection d'un récit vraisemblable. Il en est résulté un agrégat sans homogénéité ni pénétration, touchant cependant par le choc des velléités contradictoires : Tite-Live n'a pu combiner le « roman rationaliste », auquel s'était résolue l'annalistique romaine dans la narration des temps anciens ; il en a donné, avec repentir, semble-t-il, des fragments que son récit même oblige à considérer comme suspects.

*
* *

Ce notable, et savoureux, échec rend d'autant plus frappant le réalisme psychologique de notre auteur : incapable, en sa candeur d'apprenti-romancier, d'inspirer confiance dans les faits qu'il rapporte, il vivifie les hommes qui y sont engagés.

Que l'on relise, par exemple, dans les trois écrivains qui nous le rapportent, le conte des soupçons populaires à l'égard de P. Valérius

1. DION. HAL., V, 3. Cette ambassade aboutit aux épisodes dramatiques (trahison des Vitellii et des Aquilii, supplice des fils de Brutus) que Tite-Live relate avant le discours de Tarquin aux Étrusques.

2. DION. HAL., V, 21.

3. La chronologie de Plutarque est semblable à la sienne : qu'ils aient utilisé un modèle commun, ou que Plutarque se soit inspiré de Tite-Live.

Publicola. Resté seul consul après la bataille de l'Arsia, Valérius au surplus se fait construire une belle maison au haut du mont Véla, dominant le Forum et d'accès difficile. La foule craint qu'il n'aspire à la tyrannie¹. Valérius, averti, fait transporter (en une nuit !) sa maison dans la vallée et achève de reconquérir les Romains par une série de mesures populaires. Gauches antithèses et coups de théâtre enfantins : l'incoordination des faits semble décourager tout effort de reconstitution psychologique. Plutarque n'en tente aucune ; Denys fait du consul une sorte de philosophe autodidacte, qui prévient les désirs du peuple : édifiante figure de démagogue silencieux² ! Tite-Live, lui, anime le fantoche ; il lui met au cœur la contradiction. On voit Valérius, outré et anxieux des soupçons immérités, descendre au Forum les faisceaux bas, pour reconnaître la souveraineté populaire ; il parle : avec amertume, avec hauteur, avec sagesse. Il envie la mort de Brutus, s'élève contre les éternelles méfiances de la foule, les méprise d'ailleurs. Il capitule cependant, mais avec un étalage d'aigreur et d'orgueil³. Et seulement alors transporte sa maison au pied de la colline.

Reconstitution audacieuse ? Soit ; mais plus vraie que l'histoire. Et fondée : d'origine sabine, un Valérius doit conserver du caractère et même de la rudesse ; aristocrate dans un État démocratique, et ambitieux, il doit être souple et hautain ; et, moins d'un an après l'expulsion des Tarquins, des vérités peuvent encore être dites au peuple sans le faire murmurer⁴. Tite-Live a su remonter, par sa psychologie, au-delà de la tradition familiale, ultra-démocratique, que les Valerii s'étaient forgée et avaient introduite dans l'annalistique traditionnelle⁵.

1. Selon Plutarque, Valérius avait déjà été suspect au peuple dès l'expulsion des Tarquins, parce que, comptant être consul dès l'abord et déçu dans son espérance, il s'était retiré de la vie publique. Il avait regagné la confiance de ses concitoyens en s'opposant à toute mesure en faveur des rois et en poursuivant les conjurés de Rome.

2. DION. HAL., V, 12, 3 ; 19.

3. LIV., II, 7, 7-12.

4. Bien entendu, un historien contemporain n'acceptera pas cette combinaison de la république aristocratique des deux premiers siècles et de la république populaire des deux derniers ; mais il devra reconnaître qu'elle est moins fautive (même historiquement) que les représentations de Plutarque et Denys, du fait seul qu'elle fait une part à l'orgueil aristocratique du consul.

5. Nous ne prétendons pas que Tite-Live a créé *ex nihilo* ; il a dû utiliser quelques indices : Denys enregistre, sans lui donner aucune couleur affective, un « mot historique » qui peut être d'une ironie bien âpre ; Valérius bâtit en plaine, dit-il, « afin

Porsenna était plus difficile à harmoniser : le patriotisme romain l'engageait en une si sotte succession de faits irrationnels ! Plutarque berquinise : un homme bon, généreux, admiratif, qui jette sur Clélie « un regard doux et serein »... Mais pourquoi ce bienfaisant gâteaux fait-il la guerre ? — Denys s'en tire en oubliant au fur et à mesure ce qu'il vient de dire. Le roi, infatué de lui-même, gâté par sa puissance, jaloux de celle de Rome, arrogant ; puis à la fois naïf, apoplectique, poltron et orgueilleux, se laisse ensuite doucement forcer la main et devient alors toute douceur et admiration louangeuse pour les Romains, en réservant ses colères aux Tarquins. Un fou ? Si l'on veut : plutôt une marionnette. — Le Porsenna de Tite-Live, qui assaille Rome par politique « royale », puis est amené à la paix par crainte pour sa propre personne « royale », n'est pas bien intéressant : au moins n'est-il pas impossible. Notre historien n'a pas dû être bien fier de ce pis-aller, il passe vite.

Dans ces deux cas, l'initiative psychologique de Tite-Live est nette et heureuse. Car on aura beau dire que ses résultats sont de nulle valeur historique ; il faudra bien convenir que, dans toute notre histoire politique ou diplomatique, nous en sommes réduits, nous aussi, à enchaîner les documents par des vraisemblances psychologiques. Ce n'est donc pas la méthode qui est attaquant ici, ni les procédés, mais les faits auxquels ils s'appliquent. Et le mérite de Tite-Live demeure intact.

Mais on se gardera de penser que notre historien, pour autant, soit dégagé, comme il le faudrait peut-être, du respect de ses sources, dans l'ensemble à la fois fausses et d'un romanesque criard. Soit l'épisode de Mucius Scævola, qui entre dans le camp étrusque, assassine le secrétaire au lieu du roi, mais provoque l'admiration de Porsenna en se brûlant volontairement la main droite sur un brasier, et sa terreur en lui affirmant que trois cents jeunes Romains sont prêts à suivre son exemple. Il s'agit ici visiblement d'un *exemplum* de « stoïcisme » patriotique¹, où l'outrance est plutôt recherchée qu'évitée ; mais aussi, et surtout, d'une fable destinée à illustrer le triomphe de l'habileté et du sang-froid sur la force trop impression-

que les Romains puissent d'en haut le lapider, s'ils le surprennent en faute ». Voir aussi, plus haut, n. 1.

1. V. SCALA, *Röm. Studien* (Innsbruck, 1893) ; E. PAIS, *Storia di Roma*, III, p. 116 et n. 1.

nable¹ ; suffisant indice, peut-être, d'une origine grecque assez récente, même si le récit ne faisait pas l'apologie d'un acte condamné par l'ancienne morale romaine². Nul développement ne méritait donc davantage d'être traité avec une fine et exacte psychologie. Tite-Live l'aurait pu : la belle déduction des motifs qui émeuvent Mucius, lui font concevoir solidement un projet d'abord imprécis, la crainte de passer pour un transfuge s'il agit sans témoin et le jaloux secret dont il enveloppe son entreprise, même en obtenant le blanc-seing du Sénat³, autant de traits heureux qui semblent bien lui appartenir en propre⁴. Mais presque aussitôt le récit devient d'une ridicule emphase, d'une maladresse boursouflée : Mucius, devant le roi, s'échappe en trois tirades de mauvaise tragédie ; cet homme si secret, et qui raisonnait encore sur le point de frapper⁵, dit à Porsenna tout son projet du premier coup ; il ne fera plus que se répéter lorsque, soi-disant pour remercier le roi de lui avoir fait grâce, il énoncera la fable des trois cents conjurés⁶. Enivrement de bavardage imprudent d'une part ; stupidité sans bornes de l'autre⁷ ; grotesque exagération des actes des deux côtés⁸ : reconnaissons-nous là Tite-Live ? Non ; mais sa source : Tubero, à en croire W. Soltan.

C'eût été, ou jamais, l'occasion de s'en éloigner : nous le lui aurions pardonné, comme écrivain, sinon comme historien. Mais c'est que nous considérons tout le récit comme légendaire, par suite susceptible de modifications. Pour Tite-Live, il l'est et ne l'est pas : il se permet des retouches, non des remaniements. Cet homme était fait pour travailler sur de bonnes sources : capable de les mettre

1. Cf. les expressions de DENYS, V, 29, 3. (Mucius songe à triompher du roi par ruse, *καταστρατηγῆσαι* ; il imagine « une tromperie tout à fait nouvelle. »)

2. Ce point a été très finement développé par E. PAIS (*op. cit.*, III, p. 116 ss.). Noter aussi, dans la même légende, la perfidie de Clélie : les traits de *fides romana* qui s'y rencontrent paraissent ajoutés après coup.

3. Liv., II, 12, 2-5.

4. Denys (V, 27) ne présente que des développements rhétoriques ; Plutarque, rien.

5. Liv., II, 12, 7. Même détail dans PLUTARQUE, *Popl.*, 17.

6. Cf. Liv., II, 12, 9-11 et 15-16. Même erreur dans Denys, mais non dans Plutarque.

7. Mucius ayant tout dit sans y être forcé, Porsenna le menace de la torture s'il ne s'explique pas plus complètement !

8. Aspect menaçant, bravades, geste théâtral de Mucius ; manque de contrôle du roi sur lui-même : il menace avec l'accent de la peur, il saute de son trône pour éloigner Mucius du brasero.

en œuvre avec intelligence et de suppléer à leurs lacunes, surtout psychologiques. Mais, en présence d'annales à la fois rationalistes et rhétoriques, son audace psychologique est aussi médiocre que sa critique ¹.

* * *

Seulement, dans le cas présent, on peut s'étonner qu'il ait choisi une version si rebutante, alors que (nous le savons par Plutarque) les faits relatifs à Mucius étaient narrés de maintes façons différentes ² : à tout le moins, il devait s'en sentir plus libre d'organiser le détail de son récit. Mais là il faut faire intervenir, je crois, un des aspects les plus originaux de sa psychologie d'historien : ne reconnaissant à aucun des faits anciens ni une origine religieuse, ni une porthée mythique, il tient cependant à sauvegarder la grandeur épique qui en fait la beauté ; et il croit le pouvoir faire par l'usage et l'abus d'une rhétorique patriotique tendue à l'excès. Fausse conciliation du rationnel et du merveilleux...

Le phénomène se révèle à découvert dans le récit des exploits d'Horatius Coclès. Exploits par eux-mêmes prodigieux ; mais un homme n'en serait-il pas capable ? Or Coclès est un dieu ; si Tite-Live l'ignore, il peut du moins savoir, comme Denys, qu'il est compté au nombre des « héros » (ou demi-dieux). Il importe donc, sans choquer la vraisemblance de fait, de libérer d'une façon quelconque l'élément surhumain de ce personnage providentiel, qui apparaît pour sauver la ville et puis disparaît à tout jamais. Le panache des mots sublimes et inutiles y pourvoira, dans cette première histoire de Tite-Live comme dans le théâtre de Corneille.

Tite-Live a su, d'ailleurs, élever progressivement le ton de son personnage. Coclès parle trois fois ³ : et, d'abord, il ne fait qu'exhorter les Romains à prendre conscience du danger et à rompre le pont dont il défend la tête ; ce sont pures indications de chef, un peu longues ; — puis il provoque et outrage les ennemis « ces esclaves

1. Il voudrait bien s'en sortir honnêtement ; mais il est découragé par la diversité des données et par le sentiment d'une antiquité inabordable. Cf. II, 21, 4 : *tanti errores implicant temporum aliter apud alios ordinatis magistratibus, ut nec qui consules secundum quos nec quid quoque anno actum sit, in tanta uelustate non rerum modo sed etiam auctorum, digerere possis.*

2. PLUT., *Popl.*, 17.

3. LIV., II, 10, 3-4 ; 8 ; 11.

de l'orgueil des rois » : on se rappelle la phraséologie de la Révolution française ; mais surtout le procédé, en évoquant Homère, hausse la chronique vers l'épopée. On remarquera que ces deux premiers passages sont au style indirect ; donc assez posés. Quand, au contraire, le héros se jette dans le Tibre, on l'entend s'écrier : « Dieu du Tibre, vénérable, saint, c'est toi que j'invoque, reçois mes armes, reçois le soldat que je suis dans ton cours propice ! » L'accent religieux ¹, la grandeur de la formule sont saisissants. Ils nous le paraissent plus encore, à nous qui pouvons reconnaître la véritable personnalité de Coclès, émané du Tibre et qui retourne à lui ². En tout cas, il est indéniable que le héros s'en trouve exalté au-dessus de la matérialité de ses actions.

Vue de cet angle, l'attitude de Mucius Scævola devant Porsenna ne gagne pas en naturel ; mais elle s'explique. Sa rhétorique est une exaltation, à laquelle nous sommes invités à participer : si nous nous laissons porter par elle comme par une incantation, nous recréerons en nous sinon la foi, du moins l'émotion religieuse. Il est vrai que l'idée de la patrie romaine en bénéficiera plus que Mucius Scævola : mais tel est précisément l'objet de cette stylisation. Aussi est-ce au point culminant de l'épisode, lorsque Mucius, arrêté, se trouve en présence de Porsenna, qu'au mépris de son caractère et de la plus élémentaire psychologie il fait sa « profession de foi », tout comme un chrétien des premiers temps devant son juge : « Je suis, dit-il, citoyen de Rome ; C. Mucius est mon nom. Ennemi, j'ai voulu tuer un ennemi ; et la mort ne me fait pas plus reculer que le meurtre : agir et subir de grand cœur, c'est vertu romaine... ³ ». La franchise, belle et maladroite, était sans doute déjà dans la source de Tite-Live ⁴ ; mais non, autant qu'on en peut juger, cet accent volontairement sublime qui fait de Mucius le Romain « type ». De même l'Annalistique n'avait pas dû négliger le thème rebattu de l'immortalité de la gloire opposée à la fragilité du corps : avec une languissante platitude, Denys le fait développer par Mucius devant le Sénat, avant l'entreprise ⁵. Tite-Live en diffère l'expression jusqu'au

1. *Tiberine pater, inquit, te, sancte, precor...* On sait que *Tiberinus* est le nom rituel du dieu du Tibre ; l'ordre des mots évoque aussi les « litanies » du rite romain.

2. Voir plus haut, p.

3. LIV., II, 12, 9.

4. Elle se retrouve dans DENYS (V, 29, 1).

5. DION. HAL., V, 27, 1-2.

moment où le héros pose sa main sur le brasier et réduit le verbiage en maxime : « Vois ; éprouve combien méprisent leur corps ceux qui fixent les yeux sur une grande gloire ¹ ».

Il se trouve que cette seconde exaltation, qui marque un progrès sur la première, puisse mieux se défendre psychologiquement : Mucius en est à un point où sa propre parole le soutiendra et la « folie du sacrifice » est en lui. Mais je ne pense pas que Tite-Live y ait songé : son dessein est d'un autre ordre, épique si l'on veut. Et il se grise de rhétorique : Plutarque se contente de montrer, à cet instant, Mucius jetant sur le roi des regards menaçants ² ; cela est aussi vrai et plus beau. Mais l'historien latin, sans croire peut-être à la légende, a voulu en garder l'accent primitif, de patriotisme exalté et surhumain : Mucius prête sa voix aux principes de grandeur de l'État romain.

*
* *

Il semble que de nos analyses on puisse conclure qu'en ces chapitres Tite-Live ne met en œuvre aucune *méthode* historique, bien qu'il ait des principes et même des parties d'historien : sentiment, plus ou moins précis, de la complexité des données initiales ; méfiances à l'égard du merveilleux, des falsifications intéressées, des hommes providentiels ; honnête psychologie. Ce que nous réclamons d'un historien, la recherche aussi complète que possible des sources, leur critique, l'indication constante du degré de crédibilité des faits enregistrés, tout cela lui manque.

Même du point de vue de l'Annalistique, d'où il partait, il risque de paraître déficient : il n'a pas fait le récit coulant, régulier, purement rationnel, par lequel celle-ci visait à présenter, au défaut de l'histoire, une représentation vraisemblable du passé. Mais de ceci il faut plutôt lui savoir gré ; ses inégalités, ses maladresses ou incohérences chronologiques et morales, sont le témoignage d'une inquiétude que ne satisfait pas une nette apparence, et nous aident à concevoir son travail psychologique.

1. Liv., II, 12, 13.

2. Et Denys passe le fait sous silence. Tite-Live aurait donc pu représenter un Mucius héroïque et rusé, sans vaines fanfaronnades ni mutilation volontaire ; s'il ne l'a pas fait, c'est qu'il tient à ne pas « rationaliser » jusqu'au bout la tradition annalistique.

Autant qu'on peut en juger, il n'attachait pas à la réalité des événements qu'il narrait une importance primordiale ; qu'ils fussent possibles, celui lui suffisait. En quoi il suit les errements de l'annalistique ; bien loin d'un Thucydide ou même d'un Polybe ! Mais il eût suffi qu'il fit précéder son récit (comme souvent Hérodote) d'un : « On raconte que... », pour qu'en principe il fût acceptable, comme mise en forme littéraire d'une tradition non affirmée.

Seulement il ne l'a pas fait ; et même le sentiment de données diverses mal coordonnées dans ses sources l'a incité à présenter cette matière non point avec un élégant scepticisme, mais avec des doutes partiels, des arrangements heurtés, qui trahissent une insatisfaction non d'écrivain, mais d'historien. De là on conclura qu'ayant eu le tort de partir de l'Annalistique, il est du moins en progrès sur elle ; et que, rationaliste, il se méfie pourtant de récits rationnellement agencés. Mais il est loin d'avoir poussé ces velléités critiques. Et, surtout, au lieu d'apprécier dans ses nuances la psychologie de ses sources, il s'est presque toujours contenté de leur ajouter la sienne : de là ce manque d'unité morale et cette incoordination psychologique du récit. S'il l'avait pu faire, il serait remonté à des vraisemblances plus anciennes et à un état plus légendaire des faits. Peut-être d'ailleurs eût-il hésité devant cet aspect des Antiquités romaines ; attaché, à peu près comme Cicéron, au rituel d'une religion toute politique, était-il en état soit d'en admettre psychologiquement les formes archaïques, soit de les étudier avec une certaine indépendance scientifique ?

Gêné dans l'agencement d'événements incomplètement critiqués, et, d'ailleurs, entraîné par les habitudes littéraires qu'il avait prises en rédigeant son premier livre, Tite-Live a traité presque chaque fragment pour lui-même, et de façon différente, selon que dominait en lui telle impression critique ou sentimentale : finement psychologue quand il montre Valérius en proie aux soupçons, croyant bon d'affecter la précision topographique pour donner plus de vérité à l'embuscade aux portes de Rome, rhétoriquement échauffé lorsqu'il raconte l'aventure de Mucius Scaevola... Autant de réactions psychologiques différentes, mais où nous ne pouvons, par malheur, pas toujours bien discerner la part exacte de notre historien et celle de ses modèles ¹. Il n'en est pas moins évident que

1. C'est, au contraire, ce qu'a pu faire M. RUDLER, sur la *Jeanne d'Arc* de MICHE-

Tite-Live tâtonne et, avec une sensibilité littéraire extrêmement aiguë et variée, tire un parti inégal des « documents » dont il dispose. Et, quand nous disons « sensibilité littéraire », nous n'entendons pas exclure cette sorte de critique instinctive, qui corrige ou transforme les vraisemblances.

Du moins, il est armé pour faire progresser l'annalistique dans la mesure du possible. Armé psychologiquement, d'intelligence et de tact. A la date où il rédige ce second livre, on peut attendre et prévoir, malgré ses tâtonnements, les réussites qui suivront : de sources plus proches de la réalité naîtra un enchaînement plus sûr. La rhétorique épique se contentera de courir sous la surface du récit, plus secrète et toujours vivifiante ; la psychologie animera les foules, encore inertes dans ce texte ; et, même imaginaire parfois, plus souvent divinatrice, elle drapera les grands personnages comme des longs plis du vêtement antique. De plus en plus sûr de ses informations, Tite-Live harmonisera toujours davantage son histoire¹. Non sans dangers sans doute : le soupçon qui naît de la perfection artistique poindra chez le lecteur moderne. Il fera bien alors, à la fois pour prendre confiance en un homme qui n'est à l'aise que dans l'accord des documents avec la vraisemblance psychologique, et pour mieux critiquer les démarches d'un esprit toujours semblable à lui-même malgré les apparences, de se reporter au récit de cette histoire inaccessible des premiers temps de Rome, où se trahissent presque à découvert les inquiétudes et les frémissements d'une pensée en éveil.

II

Mais ici se pose à l'esprit une question troublante : faudrait-il beaucoup de malveillance pour définir ces formes de la pensée livienne un grossissement (un peu caricatural, si l'on veut) des ten-

LET ; mais Michelet a réalisé en lui-même et en son œuvre l'unité sentimentale et littéraire, à laquelle Tite-Live n'atteint pas ici.

1. Mais il y a des cas où, dans son travail d'abréviateur, il n'y arrive pas. Voir le dernier article de M. HOLLEAUX (*Revue de Philol.*, 1931, p. 193 ss.), à propos de Liv., XXXIII, 11, et sa conclusion, un peu trop sévère de ton cependant, il nous semble : « Développement, au total, laborieux et mal venu, où des naïvetés, des gaucheries, des répétitions et des contradictions, des obscurités trahissent l'embarras du très infidèle « adaptateur » qu'a été en l'occasion Tite-Live. » Du moins se reconnaissent là, comme il était prévu (voir plus haut, p. 2), en pleine maturité, les errements que nous décelions chez l'historien encore inexpérimenté.

dances innées, et inévitables, en tous les historiens de l'Antiquité ? Autrement dit — et toujours en exagérant — Tite-Live n'est-il pas la révélation pathologique d'un mal universel ?

On a remarqué que la fameuse oraison funèbre que Thucydide prête à Périclès et où se définissent les idéaux d'Athènes au début de la guerre du Péloponèse¹ exhale comme malgré elle des effluves de fatigue et de décadence ; et ce que l'on sait de la façon dont les historiens anciens composaient les discours de leurs personnages permet de supposer que, dans le cas présent, l'« atmosphère » n'est pas celle qui enveloppait le « leader » athénien en l'an 431, mais celle des années douteuses où Thucydide, ruminant sa disgrâce et son amertume foncière, pressentait que c'en était fait de la période glorieuse de sa patrie. Passe pour un discours. Mais croit-on qu'il ne s'en éveille pas des doutes sur le ton général, sur l'incantation psychologique qu'exerce sur nous l'œuvre de Thucydide ? La matérialité des faits peut être inattaquable, les sentiments mêmes des foules grecques peuvent être analysés avec une perspicacité toute scientifique : ce psychiatre pessimiste risque de nous tromper par excès même de pénétration. Mais qui osera le corriger ? insinuer par exemple, que les affreux troubles de Corcyre² durent s'accompagner de cette ardeur vitale propre aux révolutions qui rend *inexistantes* les habitudes morales auxquelles se réfère (et il est bien obligé de s'y référer !) notre historien ? Pour un Tacite, du moins, le procès est instruit ; pour Polybe, pour Salluste, il commence. Reste à prévoir le moment où, dans l'étude critique d'un historien, on s'appliquera *d'abord* à chercher non pas quelles furent ses sources, mais quelle fut sa sensibilité intime et variable. Difficulté plus inextricable qu'aucune autre.

Car, à supposer qu'on le fasse (et les historiens modernes, bien entendu, le font en passant ; ils ne peuvent s'en dispenser), il faut bien admettre aussi que les sources mêmes des auteurs que nous utilisons ont dû être sujettes à une ou plusieurs déformations psychologiques selon qu'elles étaient de première, seconde, troisième... main. Mais comment apprécier exactement ces déformations, alors que des annalistes romains, par exemple, nous ne possédons que quelques lignes extraites avec peine des grands écrivains et des

1. THUCYD., II, 35-46.

2. Id., III, 81-83.

grammairiens ? Pour tenter seulement de tracer la ligne psychologique d'un auteur du passé, il faut disposer, fût-ce par fragments (pourvu qu'ils soient assez longs), d'une œuvre étendue et rédigée au cours de nombreuses années ; car sa sensibilité, dans la mesure où elle intéresse sa crédibilité, ne peut s'apprécier avec justesse que par ses variations et les corrections qu'elle s'impose.

A ces difficultés s'en ajoutent d'autres plus particulières à l'exposé des périodes reculées. Il arrive, en effet, assez ordinairement, que l'historien antique, s'étant formé lui-même, apprend la sévérité et fixe sa méthode au fur et à mesure qu'il travaille et publie. Sans doute, il s'est mis à l'œuvre sur un principe bien simple : il veut dire la vérité ou, à son défaut, atteindre la vraisemblance¹. Mais il faut une longue expérience pour pouvoir formuler la douloureuse question : « Qu'est-ce que la vérité ? » D'autant plus que l'historien, d'habitude, part des temps les plus éloignés pour se rapprocher peu à peu de sa propre époque : et la rareté des documents à l'origine, l'impossibilité des recoupements incitent à affirmer le peu que l'on croit savoir, tandis que leur abondance diverse, mais inégale, pour les périodes récentes oblige à la critique, sans aboutir au scepticisme pragmatique qui nous fait agir au milieu de tous les on-dit suspects de la vie quotidienne.

Or, c'est justement dans l'histoire la plus ancienne que les méthodes devraient être le plus strictes contre l'enchantement de trouver quelque chose à dire et les entraînements de l'imagination. Et non seulement strictes, mais *arrêtées*. Telle est la seconde évidence qu'impose notre étude : on y a vu, sous des aspects d'une extrême variété, les effets néfastes d'une méthode critique simplement pressentie, ou incomplète, ou troublée par des reconstitutions trop purement psychologiques. Nous n'y reviendrons pas. Mais la simple justice nous invite à disculper Tite-Live d'une partie de ses fautes : cette méthodologie qu'il lui aurait fallu, elle ne nous est pas encore bien nette à nous-mêmes.

1. Hécatée de Milet affirmait déjà : « Ce que j'écris est ce que je considère comme vrai ; car les traditions des Grecs sont multiples et, à mon sens, ridicules. » Cf. G. GLOTZ et R. COHEN, *Histoire Grecque*, I, p. 553.

*
* *

On en veut à Tite-Live, Denys, Plutarque, d'avoir narré des faits inaccessibles avec une précision qui est un leurre, et de les avoir enchaînés comme un roman ; on leur reproche de ne s'être pas contentés de tracer les grandes lignes d'une évolution historique vraisemblable. L'histoire de l'aube républicaine à Rome en eût été, dit-on, un peu floue, mais plus sûre... En tout cas fort brève : dix lignes auraient suffi pour indiquer une entreprise étrusque sur Rome, une neutralité jalouse des Latins, la prise de la ville par Porsenna et sa sujétion à la politique de Clusium — à supposer que ces deux noms puissent être affirmés. Au besoin, même, un moderne serait satisfait de noter un simple « mouvement » de culture fondé, autant que possible, sur les fouilles archéologiques.

Or cette tendance, si on la pousse à l'extrême, détruit l'histoire. Celle-ci repose, il faut bien le dire, avant tout sur les faits politiques, par lesquels une nation garde, affermit ou perd son équilibre au milieu des autres ; et ces faits politiques seront d'autant plus sûrs qu'on en connaîtra le détail et l'enchaînement. Quant aux réalités démographiques, économiques ou culturelles, elles ne sont à leur place que comme conditions ou résultantes des actes qui engagent la responsabilité internationale d'un peuple. On a dit trop de mal de l'histoire-batailles et de l'histoire-traités. En principe, Tite-Live n'a pas tort.

Seulement, l'établissement de ces faits absolument essentiels est d'une difficulté, en théorie, insurmontable. Seul un contemporain intelligent serait capable de les saisir sous leur aspect vivant et en profondeur, donnant à un protocole diplomatique (par exemple) ses antécédents de tout genre et notant les convoitises ou les espoirs, variables selon les parties et sans cesse changeants, qui en expliquent la conclusion. On voit bien qu'il s'agit là d'une *synthèse psychologique*, facilitée du fait que le contemporain est plus ou moins directement engagé dans l'action même qu'il décrit. De là l'évidente supériorité d'un Polybe, d'un Thucydide surtout, qui ont participé à l'histoire qu'ils relatent. Mais que de dangers si l'action est extrêmement complexe, si les réactions psychologiques (auxquelles par-

ticipie de toute nécessité, le contemporain) sont diverses ou opposées, si la documentation même essentielle est soustraite à la connaissance du public ! Étrange audace que d'avoir voulu écrire déjà, sous le nom d'Histoire, un récit de la guerre de 1914-1918. Plus étrange question de savoir si cette histoire est possible ! Car, si les contemporains en sont incapables, on ne peut concevoir, pour l'avenir, étant donnée l'effroyable masse de la documentation, que deux attitudes également condamnables : études dispersées, qui détruiront peu à peu l'unité de chacun des faits que nous avons vécus ; ou travail d'ensemble sur une documentation réduite, soit par l'arbitraire des chercheurs, soit par des accidents. N'a-t-on pas vu de grands historiens qui aspiraient, dans le privé, à la simplification des archives ?

Ceux qui n'ont pas le bonheur et la force à la fois de pouvoir rédiger avec impartialité l'histoire contemporaine en sont réduits à une documentation toujours incomplète et souvent menteuse. Ils le savent, ils la critiquent. Ils n'ignorent pas que le « matériel de base » ne répond à aucune exigence scientifique : que les documents sincères ne sont pas d'esprit historique et que les documents historiques sont insincères. Car le document dit « originel » lui-même est réticent ou excessif : inscriptions de pharaons, communiqués de guerre... Prenons même un traité, dont les clauses sont certaines : ce n'est rien de plus que la sténographie sans accent d'une conclusion de bail entre un propriétaire et son fermier ; le secret de chaque article, on l'aurait trouvé dans le ton et les méandres des conversations préliminaires ou des réflexions successives à huis-clos. Seul le juge d'instruction sait utiliser le procès-verbal des interrogatoires qu'il a lui-même fait subir. Que fera le meilleur des historiens, sinon de tenter une *reconstitution psychologique d'ensemble* ?

De tous côtés se révèle ainsi la parenté de l'historien et du romancier psychologue. A l'un et à l'autre on demandera même pénétration, et comme des antennes subtiles. En ce sens Tite-Live n'est point si négligeable : on l'admire, non sans raison, d'avoir mieux « senti » Scipion l'Africain que ne l'avait fait Polybe lui-même¹ ; en quoi son récit de la révolte du Sucre, par exemple, semble beaucoup plus proche de la réalité que celui de l'historien grec. Mais il s'agit

1. Cf. H. H. SCULLARD, *Scipio Africanus in the second Punic War* (1930), p. 149 : citant CONWAY.

là d'une période relativement récente et de faits établis. Qu'advient-il lorsqu'on abordera les temps semi-légendaires ?

L'historien se donnera un guide qui le tiendra en lisière. — Le meilleur, certes, serait une armature chronologique qui régirait l'enchaînement des faits principaux et réduirait le risque de l'hypothèse. Encore, là, importe-t-il de ne pas accorder une importance excessive au *fait chronologique* : les *faits psychologiques*, qui lui sont forcément antérieurs, pour une bonne part, le déterminent avant même qu'il se révèle et entourent son expression de résonances variées. En certains cas, le processus psychologique est même essentiel : l'acte n'en est que l'incident final. Que l'on songe, par exemple, au meurtre de Servius Tullius par les jeunes Tarquins : l'historien est obligé de le préparer par une analyse de sentiments ; si Tite-Live l'a fait avec trop de complaisance pour un romanesque dramatique, du moins son attitude de principe est justifiable¹. Mais, au surplus, pour les époques anciennes, la plupart des chaînons manquent et la chronologie des faits subsistants est souvent incertaine. Gare au risque des reconstitutions arbitraires ! La défiance, légitime, du miracle entraîne l'esprit à tenir trop peu de compte de l'imprévu, des enchaînements irrationnels (en apparence) des faits. Chacun sait que les batailles des premiers livres de Tite-Live sont des schémas stratégiques sans réalité historique ; mais on sait aussi bien qu'une bataille moderne est « reconstruite » d'après son issue beaucoup plus que suivie en son développement vrai. Ainsi se révèle le piège presque inévitable tendu à l'historien : le résultat connu donne apparence d'être à des causes supposées.

De ce point de vue la déduction chronologique ne s'élève guère au-dessus de la déduction psychologique, dont elle est d'ailleurs inséparable. Vraisemblance ou logique : même tentation. L'historien moderne se croit justifié parce qu'il se donne le droit de rejeter même les faits, s'ils ne lui paraissent pas suffisamment fondés. Mais lesquels le paraîtront pour les époques anciennes ? La prise même de Rome par Porsenna, en principe, ne l'est pas plus que la levée bénévole du siège. — « Mais elle est plus vraisemblable ; et d'après le récit de Tite-Live lui-même. » — Soit ; bien que l'on ne s'explique point du tout comment, par la suite, Rome s'est libérée de la conquête étrusque. Vous voilà contraints à *créer une chronologie*. Mais,

1 Liv., I, 46 47.

d'ailleurs, le vraisemblable, même en matière psychologique, n'est qu'un pis aller : craignez de ne faire que substituer au roman romancé le roman dogmatique. Polybe et Thucydide, si grands historiens du présent ou du passé récent, se révèlent incompréhensifs des anciennes époques ; Polybe injurie Timée, qui en avait un sens plus juste que lui ; Thucydide, en critiquant les données homériques sur la guerre de Troie ¹, enthousiasme les rationalistes, et se trompe : car il n'admet même pas comme possible un fait qui, pour nous, devient de plus en plus évident, l'existence successive de civilisations extrêmement brillantes suivies de moyen-âges plus ou moins complets ; et, en ne concevant que des réalités littérales, il s'interdit toute une riche étude et la pénétration psychologique du plus lointain passé.

Mais, si le fait historique particulier, dès que nous reculons de quelques siècles, tend à s'évanouir, si l'on doit aussi renoncer aux enchaînements instables de la psychologie, de la chronologie et de la vraisemblance, que reste-t-il d'autre que les « lignes maîtresses » tracées entre des repères incertains, qui ne doivent guère leur certificat de vie qu'à l'impossibilité de leur rien substituer ? Entre une confiance absolue, qui serait absurde, et une méfiance radicale qui serait ruineuse, l'histoire des temps les plus anciens se réduira-t-elle, de parti-pris, à une sécheresse de manuel ? Et pourquoi non, si ainsi on doit éviter la déformation d'une critique intempérante et frôler la vérité ? Mais cette capitulation ne laisse pas seulement des regrets, elle pèse sur la recherche. Entre « grandes lignes » et « idées reçues », la différence est mince : et l'on sait quels droits abusifs se donnent les théories générales sur les recherches de détail. Tyrannie d'autant moins justifiée qu'il arrive que, même dans l'histoire ancienne, l'établissement de faits nouveaux, menus en apparence, fait dévier de proche en proche les lignes qui paraissaient le mieux tracées : on l'a vu, ces temps derniers, pour les Gracques ou Sylla ². Ainsi se révèlent, de façon imprévue, l'éminence du « flair historique », tout comparable à l'intuition psychologique, et l'inutilité d'une reculade plus dangereuse encore que prudente.

Car il est visible que le passage est rapide des joies de la critique

1. THUCYD., I, 9-11.

2. Cf. les ouvrages de J. CARCOPINO (*Autour des Gracques*, Paris, 1928; *Sylla*, Paris, 1931).

aux amertumes de l'hypercritique. La matière suspecte que nous ont transmise les anciens invite à une dissection pleine de voluptés ; mais, tant qu'il reste une affirmation à détruire, la tâche, trop bien commencée, ne semble pas achevée. Ainsi s'est réduite progressivement l'histoire la plus ancienne de Rome, jusqu'à se réduire presque à zéro. Mais, à partir de là, le doute, qui s'était appliqué à autrui, revient sur le critique lui-même : on a vu un savant aussi distingué que M. E. Pais douter de ses doutes et revenir à Tite-Live avec une sorte d'émerveillement qu'il ne soit peut-être pas aussi faux qu'on l'avait prétendu. M. Pais a eu le temps et la fraîcheur d'esprit de faire personnellement ce va-et-vient. Plus ordinairement la tâche se répartit sur deux générations. Mais elle est nécessaire : la critique étant un moyen, non une fin. Reste à savoir s'il n'est pas possible de sortir de ces remous sans fin, de trouver à l'histoire la plus ancienne une armature relativement rigide, mais qui se prête cependant à l'investigation personnelle.

* * *

Chacun songera à l'archéologie, qui nous fournit un « matériel » ignoré ou négligé par les auteurs de l'antiquité, tous les jours accru, et qui tend à constituer des séries continues. Si grande en apparaît l'importance que, pour un peu, cette discipline se considérerait comme déshonorée d'être cataloguée « science auxiliaire de l'histoire » ; et il est vrai que sa méthodologie très spéciale et l'abondance accablante de ses apports annuels suffisent à occuper très suffisamment maint savant ; que, d'autre part, sa documentation concrète et la plupart du temps indiscutable meuble de longues périodes où les textes font défaut. L'« histoire » de la Crète préhellénique est, pour l'instant, la plus brillante révélation de la valeur de ses méthodes ¹.

On a quelque scrupule à l'inviter à un peu de modestie. Mais ce n'est pas lui faire un reproche que de constater l'approximation très relative de sa chronologie. Même, supposons, si l'on trouve dans une tombe étrusque ou syrienne, un scarabée ou un vase égyptien daté, a-t-on le droit d'attribuer sa date à tous les objets qui l'accompagnent ? La chronologie reste flottante tant que des séries indus-

1. Cf. G. GLOTZ, *La Civilisation égéenne* (Paris, 1923).

trielles abondantes reflétant des changements de goût rapides, et de provenances diverses, ne permettent pas le jeu de rapprochements variés : comme c'est le cas pour la céramique grecque ; déjà celle des Étrusques ou leurs miroirs gravés sont plus embarrassants. Mais à supposer même que la chronologie archéologique puisse être fixée à vingt-cinq ans près (c'est l'idéal qu'on se propose, et la mesure d'une génération semble le moins qu'on puisse exiger), le matériel le plus riche et le plus varié ne renseigne presque jamais sur les faits, matière réelle de l'histoire. Ce qu'il nous rend le mieux, c'est le décor d'une civilisation. Vue du point de vue funéraire, la plupart du temps : ce dont il faudrait peut-être tenir compte plus qu'on ne le fait.

Quand, au lieu d'habitudes générales, il arrive que l'archéologie met au jour un monument exceptionnel, alors se révèlent ses défaillances. On se rappelle le mot excessif, mais juste au fond, d'un grand savant qui, pendant longtemps, avait surveillé comme du coin de l'œil toutes les fouilles romaines : « Jamais, disait-il, une découverte archéologique n'a résolu un problème ; elle en a toujours posé de nouveaux. » Résultat déjà utile : cet aiguillon ne nous permet plus de nous contenter des quelques lignes de manuel à quoi, une fois critiquée, se réduirait l'historiographie la plus antique. Mais l'invite risque d'être toute stérile. Car l'archéologie, à elle seule, nous laisse d'ordinaire incertains du sens moral qu'il convient d'attacher à ses découvertes ; non seulement elle ne nous renseigne que médiocrement sur l'intellectualité d'un peuple ; mais l'excès de minutie auquel elle engage l'observation matérielle suscite parfois des conclusions imaginaires dont la disproportion aux prémisses ne laisse pas d'être impressionnante¹. Même si elle ne se porte pas à ces excès, elle avoue, par ses tendances, au moins autant le besoin de l'interprétation psychologique que le manque de détermination historique — et, dans les deux cas, son impuissance à nous satisfaire.

A une partie de ces déficiences répond l'étude des légendes, au moins pour les peuples qui nous ont légué une littérature. Les

1. Ainsi les essais de reconstitution (d'ailleurs intéressants) de la « religion » des hommes paléolithiques d'après la position des cadavres ensevelis, les peintures et gravures des grottes, leur répartition, etc... On voit, au contraire, quand on dispose de textes littéraires et qu'on peut les confronter avec des témoignages archéologiques, combien s'en trouve modifiée l'interprétation des uns et des autres.

légendes sont enregistrées, à l'habitude, avec sincérité et délicatesse. Sincérité s'entend saufs les intérêts des sanctuaires particuliers : mais les déceler est affaire d'exégèse critique, que facilite souvent l'existence de plusieurs versions différentes. Délicatesse, cela se révèle aux variantes d'une même fable : il arrive souvent que nous possédions divers « états » contradictoires, dont l'échelonnement peut parfois être établi, comme pour la légende d'Argus-Évandré à Rome¹. Les historiens antiques ont très peu et très mal exploité cette matière, sans doute par mépris pour l'aspect irrationnel de ces récits ; mais ils ne l'ont pas non plus défigurée de parti pris : soit reste de scrupules religieux, soit plutôt dédain. Sauf un petit nombre de falsifications au bénéfice de faits exceptionnels, on doit considérer la tradition de ces récits comme plus pure que celle des événements historiques ; d'ailleurs la transmission nous en a été assurée par des écrivains divers, grammairiens et poètes autant qu'annalistes.

Mais, pour en faire matière d'histoire, il faut, bien entendu, les rationaliser. C'est ce qu'ont senti les Anciens, presque consciemment depuis Évhémère, et ils leur ont appliqué un traitement destiné à humaniser dieux et héros de façon à leur faire jouer un rôle réel : nous avons vu dans Tite-Live le procédé et son correctif², comme si l'écrivain avait répugné à la fois à faire intervenir des êtres surnaturels sous leur forme originelle et à trop ravalier leurs images atténuées au vulgaire niveau humain. La rationalisation à laquelle tendent les modernes est d'un tout autre genre : il leur faut même, pour la poursuivre, revenir autant que possible à l'état le plus « divin » de la légende. De là ils chercheront à inférer quels étaient les sentiments et les vœux communs, en un moment donné, au peuple qui s'est créé ces alibis épico-religieux. On s'aide beaucoup, en ce genre de travail, de rapprochements sociologiques ; et le procédé, en soi, n'est pas condamnable. Il importe pourtant de s'y montrer fort prudent et de distinguer les degrés qui nous éloignent peu à peu de la vraisemblance : les rapprochements de phénomènes à peu près contemporains entre peuples strictement apparentés et voisins étant, à vrai dire, les seuls légitimes.

Il est aisé de voir combien cette méthode est opposée à celle des

1. Cf. J. BAYET, *Les origines de l'Hercule romain* (Paris, 1926), p. 178 ss.

2. Plus haut.

anciens historiens. Eux qui se donnaient tant de mal pour faire entrer sans disparate dans la trame de faits considérés comme historiques les apparences légendaires, avec quelle stupeur nous verraient-ils les en extraire comme la seule partie intéressante et le seul espoir saisissable de réalité que nous aient conservés leurs annales ? Et d'une réalité, entendons-le, non matérielle, mais spirituelle ? C'est que, pour agir ainsi, il faut croire aux « faits » anciens, tels qu'ils nous ont été rapportés, non comme faits, mais comme reflets plus ou moins directs : conception, certes, que l'Antiquité paraît avoir ignorée. C'est aussi que la vie que nous restituons aux religions mortes est tout autre que celle qui les animait autrefois : elles nous apparaissent chargées de tout un passé intellectuel, c'est-à-dire historiques au premier chef.

Mais le sens de ces recherches semble tout opposé aussi à celui de l'archéologie : psychologie flottante dans le temps, malléable selon les degrés de l'information sociologique, d'une part ; de l'autre, classement chronologique d'objets matériels, rigoureux rapprochements topographiques. On voit bien que l'une de ces disciplines satisfait les aspirations que l'autre déçoit. Mais peuvent-elles collaborer à la reconstitution de la plus ancienne histoire des peuples classiques ?

*
* *

Tout incomplètes qu'elles nous soient apparues et sujettes à la critique, elles permettent des recoupements scientifiques. Soit, par exemple, un jalonnement archéologique daté qui laisse pressentir une suite d'échanges et la pénétration de produits industriels d'origine connue en des pays relativement distants ; soit l'accord des conditions géographiques avec le tracé supposé de cette pénétration. Cette vraisemblance d'ordre économique n'autorise, certes, aucune conclusion proprement historique, politique ou même culturelle. Mais qu'une légende religieuse « recoupe » çà et là cette voie commerciale et reflète, dans le même sens, des modifications progressives ; qu'au surplus, se chargeant d'affectivités diverses, elle semble témoigner de degrés variables de réceptivité chez les peuples qui l'accueillent et la font leur : il est visible que se dessinent ainsi, aux alentours du premier tracé, deux lignes un peu flottantes, d'in-

fluences spirituelles et de réactions politiques. Aux nœuds peut se vérifier le synchronisme des étapes.

Ces recoupements présentent de tout autres garanties que la critique des auteurs, qui, pour les périodes anciennes, se copient l'un l'autre, en ajoutant chacun au récit traditionnel son propre romanesque ou ses velléités scientifiques incomplètes. En effet, à supposer que nous puissions les purifier absolument, nous n'atteindrions qu'un schéma épique sans vérification possible, ni archéologique, ni, le plus souvent, religieuse, et qui, du fait seul qu'il est unique, échapperait à tout contrôle. *Testis unus, testis nullus* : l'hypercritique moderne pouvait se fonder sur ce seul axiome, qui n'est pas jeune. Au contraire les témoignages, matériel de l'archéologie, spirituel du légendaire religieux, sont indépendants d'origine, divers de transmission ; comme ils n'étaient pas, pour les anciens, matière d'histoire, ils ont échappé en général et à la reproduction stéréotypique et aux modifications individuelles. Sur une telle matière un juge d'instruction peut travailler avec quelque certitude. Un historien aussi, pourvu qu'il prenne garde de ne pas faire servir une hypothèse précédente à la gestation de la suivante : il visera à obtenir séparément les vraisemblances diverses dont l'accord doit se révéler, non se chercher.

Cette méthode a déjà donné des résultats. Il s'est même trouvé que des savants se proposant le même problème, mais le traitant sur documents différents (car les rapprochements archéologico-légendaires dépendent beaucoup des tendances individuelles de l'historien), ont abouti, chacun de son côté, au même résultat. La fécondité du procédé et la valeur des acquisitions qu'il permet ne semblent donc pas niables.

Lui reprochera-t-on de ne permettre l'investigation que sur un petit nombre de questions ? Mais les possibilités de l'archéologie sont immenses, et le matériel légendaire reste encore presque intact pour cette besogne, parce que, jusqu'ici, on ne l'a guère traité que selon les méthodes de la critique historique commune. Dira-t-on que les résultats n'intéressent que les relations internationales ? Ce serait déjà quelque chose ! Mais la valeur actuelle de l'épithète risque de donner à l'argument un semblant d'importance qu'il n'a pas dans le cas présent. Les relations entre voisins affectaient pour la Rome primitive la même importance que la politique dite mon-

diale pour nous, et cependant s'offraient sous l'aspect d'une sorte de familiarité hostile qui favorisait les contaminations spirituelles tout en sauvegardant la personnalité de chaque peuple ; tandis que les enfances de l'organisation industrielle et les achoppements du trafic sur terre comme sur mer multipliaient les différences et les accidents dont peut s'aider notre recherche. Les « nationalismes », plus pesants dans leurs effets, étaient moins déterminés dans leur principe : vies nationale et internationale se mêlaient.

Mais ne risque-t-on pas d'accumuler les résultats fragmentaires sans aboutir à une précision d'ensemble ?... Il faut concevoir alors l'aide que nous apporte la tradition historique préalablement critiquée. Les « grandes lignes » qui en subsistent, et qui restaient jusque-là sujettes au doute, trouvent dans le nouveau tracé archéologico-légendaire la référence qui leur manquait : un nouveau recoupement permet de confirmer certaines des traditions, en laissant les autres en suspens. Ainsi se précisent l'une par l'autre les deux investigations. Mais, d'ailleurs, une fois quelques jalons établis, rien n'empêche l'historien de procéder, comme le physicien, par hypothèse d'ensemble qui, en utilisant *tous* les résultats partiels préalables, conforme intellectuellement les inconnues subsistantes à l'idée que suggère le connu. Cette hypothèse, bien entendu, n'aura aucune réalité en soi : elle se proposera comme un mode de pensée sans cesse modifiable au fur et à mesure de la recherche ; sa crédibilité sera progressive. Mais elle peut faciliter de façon singulière l'utilisation d'un matériel extrêmement divers et hétérogène, capable au premier abord, de décourager l'effort.

* * *

Dans cette trame qui, il faut l'espérer, s'affermira de jour en jour, maints « faits » d'importance variable, transmis par les historiens antiques, flotteront indistincts et suspects jusqu'à ce qu'ils trouvent, à leur tour, leur soutien dans l'archéologie et la légende mieux connues. Mais il n'y aura ni à s'en inquiéter ni à s'en étonner. Il ne faudra même pas en vouloir aux savants qui, ayant pris confiance dans leurs méthodes, proposeront prématurément un agencement de ces faits ; il conviendra même d'examiner cet agencement

avec sympathie, en cherchant à pénétrer la pensée de l'auteur et ses enchaînements.

Car il y a, en ce travail, qui tient plus de l'intuition personnelle que de la science, comme le pressentiment d'un mode de pensée souvent dissimulé ou même dédaigné, mais dont la préhistoire des peuples classiques aurait tort de nier la portée. L'interprétation des faits traditionnels est affaire de tact personnel ; et les hypothèses qu'elle permet à chacun de formuler sont plus psychologiques que critiques, et n'acquièrent une vraisemblance que par accord avec d'autres hypothèses librement conçues par des pensées indépendantes. Ainsi doit se produire comme une abondante génération d'insectes, dont quelques-uns seuls subsistent par adaptation à leur milieu. Et, de fait, il arrive que d'anciennes intuitions, méprisées d'abord, se révèlent justes (ou plus justes que celles qui les suivirent) par « concentration » d'hypothèses vers elles. Bien entendu, avec contrôles et points de repère, rapprochements minutieux des textes et secours des découvertes archéologiques : de quoi il ne saurait être question à propos de Tite-Live.

Mais le vieil historien, tout plein de naïves roueries psychologiques appliquées absurdement aux périodes proto-historiques, ne serait-il pas touché de nous voir prôner pour ces études une méthode elle aussi psychologique ? A moins que les sévères critiques, qui se sont formés à analyser les périodes vraiment accessibles de l'histoire, ne haussent les épaules devant une tentative qui mêle si ingénument les « principes scientifiques » et l'intuition personnelle.

Jean BAYET.

III
L'ORIENTATION
DE LA RECHERCHE PHILOSOPHIQUE
A L'ÉTRANGER

LES RECHERCHES SUR LA PHILOSOPHIE
DES MATHÉMATIQUES EN ALLEMAGNE

(*Aperçu général*)

Rien de plus discuté que la définition de la philosophie : science pour les uns, mythe rationalisé pour les autres, établit-elle le sens des vérités scientifiques, éclaire-t-elle la formation des concepts en science ou n'abuse-t-elle pas simplement d'une terminologie créée de toutes pièces en vue de cet abus même ? L'on ne s'accorde pas davantage pour caractériser la philosophie d'un domaine spécial comme les mathématiques, par exemple, qui nous intéressent ici. Aussi, sans nous demander plus longuement si une philosophie scientifique des mathématiques est possible, hâtons-nous de mentionner les problèmes que les auteurs de langue allemande lui subordonnent habituellement, en les plaçant aussi sous le titre de méta-mathématique.

Ces problèmes se rangent facilement en deux grandes classes qui d'ailleurs empiètent l'une sur l'autre. A la première, que nous appellerons méta-mathématique, appartiennent les problèmes issus principalement des recherches axiomatiques profondes de D. Hilbert. Ce sont essentiellement les problèmes suivants : l'absence de contradiction en mathématique et en logique, le problème de la détermination concernant la validité universelle (*Allgemeingültigkeit*) et la réalisation possible (*Erfüllbarkeit*) des propositions et le problème relatif au caractère complet du système axiomatique (*Vollständigkeit*).

La deuxième classe, que nous désignerons par épistémologique, embrasse tous les problèmes qui se rapportent au débat engagé autour du caractère scientifique des mathématiques. Telles les nombreuses

recherches consacrées à la crise des fondements en mathématiques, au rapport de ces dernières à la logique, au rôle de l'infini, à ce qu'on appelle l'objet des mathématiques, à l'existence mathématique¹, etc.).

I. LES PROBLÈMES MÉTA-MATHÉMATIQUES.

La méta-mathématique², dans ses traits essentiels, est sortie des travaux correspondants de D. Hilbert. Elle représente la substance des recherches qui, dirigées spécialement sur les démonstrations et parfois aussi sur les définitions mathématiques, cherchent d'abord à mettre

1. Exposés d'ensemble : H. WEYL, *Philosophie d. Mathematik u. Naturwissenschaft* (Philosophie des mathématiques et des sciences de la nature), 1926. — Voyez aussi : A. FRÄNKEL, *Einleitung in die Mengenlehre* (Introduction à la théorie des ensembles), 3^e édition, 1928. — D. HILBERT et W. ACKERMANN, *Grundzüge der theoretischen Logik* (Les lignes fondamentales de la logique théorique), 1928. — En préparation : W. DUBISLAV, *Philosophie d. Mathematik* (Philosophie des mathématiques), à paraître en 1932.

Articles : P. BERNAYS, *Die Philosophie d. Mathematik u. die Hilbertsche Beweistheorie* (La philosophie des mathématiques et la théorie hilbertienne de la démonstration), dans *Blätter für Deutsche Philosophie*, 1930. — W. DUBISLAV, *Zur Philosophie der Mathematik u. Naturwissenschaft* (Contribution à la philosophie des mathématiques et des sciences de la nature), dans *Annalen d. Philosophie*, 1929. — J. FERNUS, *Zur Philosophie der Mathematik* (Contribution à la philosophie des mathématiques), dans *Philosophisches Jahrbuch*, 1926.

2. Cf. D. HILBERT, *Grundlagen der Geometrie* (Les fondements de la géométrie), 7^e éd., 1930, (1^{re} éd., 1899) ; *Axiomatisches Denken* (Pensée axiomatique), dans *Mathem. Annalen*, 1918 ; *Neubegründung der Mathematik* (Nouveau fondement des mathématiques), dans les *Abhandlungen aus dem Mathem. Seminar d. Hamburgischen Universität*, 1922 ; *Die logischen Grundlagen d. Mathematik* (Les fondements logiques des mathématiques), dans *Mathem. Annalen*, 1923 ; *Ueber das Unendliche* (Sur l'infini), dans *Mathem. Annalen*, 1925 ; *Die Grundlagen d. Mathematik* (Les fondements des mathématiques), dans *Abhandlungen aus dem Mathem. Seminar der Hamburgischen Universität*, 1928 ; *Probleme der Grundlegung d. Mathematik* (Les problèmes du fondement des mathématiques) dans *Mathem. Annalen*, 1930. — D. HILBERT et W. ACKERMANN, *Grundzüge der theoretischen Logik* (Lignes fondamentales de la logique théorique), 1928. — W. ACKERMANN, *Begründung des tertium non datur mittels der Hilbert'schen Theorie d. Widerspruchsfreiheit* (Le fondement du principe tertium non datur au moyen de la théorie hilbertienne de la non-contradiction) dans *Mathem. Annalen*, 1925 ; *Ueber die Erfüllbarkeit gewisser Zahlensprüche* (Sur la possibilité de réaliser certaines expressions du dénombrement), dans *Mathem. Annalen*, 1928. — R. BALDUS, *Zur Axiomatik d. Geometrie* (Contribution à l'axiomatique de la géométrie), dans *Mathem. Annalen*, 1928. — H. BEHMANN, *Beiträge zur Algebra der Logik, insbesondere zum Entscheidungsproblem* (Contribution à l'algèbre de la logique, en particulier au problème de la détermination), dans *Mathem. Annalen*, 1922 ; *Mathematik und Logik* (Mathématique et logique), 1927 ; *Zu den Widersprüchen der Logik und Mengenlehre* (Sur les contradictions de la logique et de la théorie des ensembles), dans *Jahresbericht d. Deutschen Mathem. Vereinigung*, 1931. — P. BERNAYS, *Axiomatische Untersuchung des Aussagenkalküls der « Principia Mathematica »* (Recherche axiomatique sur le calcul des assertions des Principia Mathematica), dans *Mathem. Zeitschrift*, 1926 ; *Die Philosophie der Mathematik und die Hilbert'sche Beweistheorie* (La philosophie des mathématiques et la théorie hilbertienne de la démonstration) dans

hors du doute, l'absence de contradiction en mathématique et en logique et à résoudre ensuite dans un sens positif ou négatif le problème de la détermination (*Entscheidungsproblem*). L'idée fondamentale des investigations méta-mathématique, pourrait se caractériser brièvement de la manière suivante :

Prenons, sous sa forme habituelle, une discipline mathématique. Nous sommes devant un corps d'assertions fondées les unes par les autres et fixées par un langage écrit spécial. Le premier pas accompli par la méta-mathématique vers ce qu'on appelle la formalisation de cette discipline, et qui revient à lui substituer un calcul (ou un jeu de signes), consiste à

Blätter f. Deutsche Philosophie, 1930. — W. DUBISLAV, *Elementarer Nachweis der Widerspruchlosigkeit des Logik-Kalküls* (Preuve élémentaire de l'absence de contradiction dans le calcul logique), dans *Crelle'sches Journal für die reine und angewandte Mathematik*, 1929 ; *Die Definition* (La définition), 3^e éd., 1931, p. 68 et ss. — A. FRÄNKEL, *Zehn Vorlesungen über die Grundlegung der Mengenlehre* (Dix conférences sur les fondements de la théorie des ensembles), 1927 ; *Die heutigen Gegensätze in der Grundlegung d. Mathematik* (Les oppositions contemporaines dans le fondement des mathématiques), dans *Erkenntnis*, 1930 ; *Das Problem des Unendlichen in der neueren Mathematik* (Le problème de l'infini dans les mathématiques modernes), dans *Blätter für Deutsche Philosophie*, 1930. — K. GÖDEL, *Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionenkalküls* (Le caractère complet des axiomes dans le calcul fonctionnel logique), dans *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 1930 ; *Ueber formal unentscheidbare Sätze der « Principia Mathematica » und verwandter Systeme* (Sur les propositions des « Principia Mathematica » et des systèmes analogues qui ne sauraient être déterminés du point de vue formel), première partie dans *Monatshefte f. Mathem. u. Phys.*, 1931. — H. HARLEN, *Die Entscheidbarkeit einer Wissenschaft mit unendlichem Dingbereich* (La possibilité de la détermination dans les sciences ayant un domaine infini d'objets), dans *Verhandlungen des 1^{er} slaw. Mathem. Kongresses*, Warschau, 1929. — P. HERTZ, *Ueber Axiomensysteme für beliebige Satzsysteme* (Sur les systèmes d'axiomes de n'importe quel système de propositions), dans *Mathem. Annalen*, 1929. — F. KLEIN, *Einige distributive Systeme in Logik u. Mathematik* (Quelques systèmes distributifs en logique et en mathématique), dans *Jahresbericht d. Deutschen Mathem. Vereinigung*, 1929. — J. v. NEUMANN, *Zur Hilbert'schen Beweistheorie* (Sur la théorie hilbertienne de la démonstration), dans *Mathem. Zeitschrift*, 1927 ; *Eine Axiomatisierung der Mengenlehre* (L'établissement des axiomes de la théorie des ensembles), dans *Crelle'sches Journal f. d. reine und angewandte Mathematik*, 1930 ; *Die formalistische Grundlegung der Mathematik* (Le fondement formaliste des mathématiques), dans *Erkenntnis*, 1931. — G. WERNICK, *Die Unabhängigkeit des zweiten distributiven Gesetzes von den übrigen Axiomen der Logistik* (L'indépendance de la deuxième loi distributive à l'égard des autres axiomes logistiques), dans *Jahrb. f. Mathematik*, tome CLXI. — H. WEYL, *Ueber die neue Grundlagenkrise d. Mathematik* (Sur la nouvelle crise des fondements en mathématiques) dans *Mathem. Zeitschrift*, 1923 ; *Die heutige Erkenntnislage in der Mathematik* (La situation scientifique actuelle en mathématique), dans *Symposion*, 1925 ; *Philosophie d. Mathematik und Naturwissenschaft* (La philosophie des mathématiques et des sciences de la nature), 1926 ; *Consistency in Mathematics*, *Rice Inst. Pamphl.*, 1929 ; *die Stufen des Unendlichen* (Les degrés de l'infini), 1930. — Voyez aussi parmi les travaux antérieurs du même auteur : *Das Kontinuum* (Le continu), 1918 ; *Der circulus vitiosus in der heutigen Begründung d. Analysis* (Le cercle vicieux dans le fondement actuel de l'analyse), dans *Jahresbericht d. Deutschen Mathem. Vereinigung*, 1919. — Cf. ensuite : R. CARNAP, *Bericht über Untersuchungen zur allgemeinen Axiomatik* (Compte-rendu des recherches sur l'axiomatique universelle), dans *Erkenntnis*, 1930.

lui préposer certaines de ses assertions à titre d'axiomes, c'est-à-dire à titre de vérités fondamentales dont s'ensuivraient d'une manière médiate, par l'effet d'une simple transformation logique, par un « procédé de conclusion », toutes les autres assertions qui s'y rapportent. Ces axiomes doivent être pris pour un système de vérités ou, tout au moins, pour un système d'assertions compatibles, qui permettent d'affirmer la subsistance de certains rapports entre les objets auxquels ces assertions s'appliquent.

Le deuxième pas consiste à exclure de ces rapports toute propriété étrangère à une théorie des relations. Le système en question n'est plus dès lors qu'un réseau de relations caractérisées simplement quant à l'ordre qu'elles sont susceptibles d'engendrer ; et ces relations subsistent entre objets, privés de toute propriété en dehors de la place qu'ils occupent dans ce réseau et par laquelle ils se distinguent les uns des autres. Faire subir des transformations logiques à un tel système, en tirer des conséquences, c'est seulement montrer que des relations, construites à partir de ces relations premières, subsistent en même temps qu'elles ; ou, du moins, qu'à un autre point de vue encore, ces relations premières relient les objets dont la détermination incomplète est exactement appropriée aux besoins d'une science déductive.

La troisième et la dernière étape de la formalisation revient à exprimer au moyen d'un calcul le réseau de relations tissé entre certains objets qui se distinguent entre eux uniquement par leur place dans ce réseau. Au système des axiomes correspondent alors, dans le calcul, des formules fondamentales, et les objets des axiomes y sont représentés par des variables. La déduction et le fondement des assertions nouvelles à partir des assertions fondamentales deviennent acquisition de formules nouvelles à partir des formules fondamentales au moyen de règles opératoires.

Quand on a ainsi formalisé la mathématique et les éléments logiques auxquels les démonstrations mathématiques sont obligées de recourir, on est en présence d'un calcul ou d'un jeu. Démontrer un théorème par rapport à un système donné de prémisses fondamentales c'est — nous l'avons déjà dit — déduire une formule déterminée à partir des formules initiales, en se conformant aux règles du calcul ou du jeu. Cette formalisation que D. Hilbert a pu accomplir, sans difficulté et en toute rigueur, en s'appuyant sur les profondes réflexions de G. Peano, de G. Frege, de B. Russell et de A.-H. Whitehead, lui permit de s'attaquer au problème de la non-contradiction. Car qu'est-ce que la présence d'une contradiction au sein de la mathématique formalisée ? Elle signifie que parmi les formules qu'on tire des formules fondamentales conformément aux règles du jeu, apparaît un couple possédant certaines propriétés déterminées. Démontrer l'absence de contradiction en mathématique revient donc à prouver que, régulièrement, à l'intérieur d'un calcul mathématique de ce genre, pareil couple de formules ne saurait se produire si l'on part des formules fondamentales et si l'on s'en tient aux règles du jeu. Cette démonstration — et c'est là le

point important — est un problème d'ordre fini. Entravée par des difficultés très grandes, sa solution — si jamais il en trouve une — ne saurait, de l'aveu commun, être fournie qu'à l'aide de procédés d'ordre fini.

De multiples tentatives pour y apporter une solution ont réussi à le réduire à cet autre problème, résolu en partie¹ : trouver une classe de formules K_M correspondant à chaque ensemble fini M des axiomes de la mathématique classique et possédant les propriétés suivantes : 1) chaque axiome faisant partie de M est un élément de K_M ; 2) étant données les formules a et $a \supset b$, b aussi appartient à K_M ; 3) $1 = 2$ n'appartient pas à K_M .

L'avantage de cette réduction consiste à affranchir le problème ainsi réduit des difficultés inhérentes au problème de la détermination dont nous aurons à parler à l'instant ; en effet, K_M dépend de M et ne met aucunement en cause la possibilité de la démonstration à l'aide de l'ensemble des axiomes.

Notons, pour ce qui est de l'état actuel des recherches, qu'on a réussi dans l'école de Hilbert à consolider comme système exempt de contradictions une partie de la mathématique classique, — maigre avance sur la mathématique intuitioniste. Mais K. Gödel² a montré récemment que des propositions arithmétiques indéterminées se trouvent dans tous les systèmes formels connus (dans les calculs logico-mathématiques) et qu'affirmer l'absence de contradiction dans chacun des systèmes où l'existence de ces propositions est établie, c'est énoncer une proposition indéterminée elle-même. Si jamais on démontre l'absence de contradiction dans un système pareil, on ne saurait à l'intérieur de ce système même formaliser le procédé qui y aura servi. A l'intérieur d'un système dont tous les procédés démonstratifs, d'ordre fini, se laissent formaliser, on ne saurait donc démontrer l'absence de contradiction, comme le voudrait l'école de Hilbert.

L'autre grand problème de la première classe, le problème de la détermination, attend sa solution comme celui de la non-contradiction. Il demanderait la découverte d'un procédé général et quasi-mécanique pour décider sur la justesse de chaque formule du calcul logique ou mathématique (problème de la validité universelle) et pour montrer, au cas où la formule ne serait pas juste, s'il y a moyen d'en remplacer les variables indépendantes (variables réelles) de manière à en faire résulter une formule juste (problème de la réalisation possible). Le logicien américain L. Post a résolu en 1921 le problème de la détermination pour le calcul élémentaire des assertions. Déjà, en 1915, L. Löwenheim³ avait reconnu la détermination possible pour les formules, et pour toutes les

1. Cf. J. v. NEUMANN, Die formalistische Grundlegung der Mathematik (Le fondement formaliste des mathématiques), dans *Erkenntnis*, 1931, p. 120 et ss.

2. Cf. GÖDEL, Ueber formal unentscheidbare Sätze der « Principia Mathematica », und verwandter Systeme, 1^{re} partie, dans *Monatshefte f. Mathem. und Physik*, 1931.

3. L. LÖWENHEIM, Ueber Mögliche u. ten im Relativkalkül (Sur les possibles dans le calcul relatif), dans *Mathem. Annalen*, 1915.

formules, dont la variable fonctionnelle n'a qu'un seul argument. Un procédé de détermination a alors été fourni par H. Behmann¹ et un autre totalement indépendant du premier par W. Dubislav² qui a étendu au calcul des fonctions à un seul argument le procédé de la table des valeurs utilisé par Post. D'autres cas ont pu être résolus par P. Bernays, M. Schönfinkel et W. Ackermann³.

K. Gödel⁴ a préconisé dans ses traits essentiels le problème concernant le caractère complet du système axiomatique dans le domaine du calcul fonctionnel, dit limité. Il a démontré la proposition suivante : ou chaque formule du calcul fonctionnel limité est démontrable comme ayant une validité universelle ou bien un exemple du contraire existe. Mais l'existence de cet exemple n'est pas démontrable à l'intérieur du système formel habituel.

II. LES PROBLÈMES ÉPISTÉMOLOGIQUES.

Le problème épistémologique central, celui de la nature scientifique des mathématiques⁵ appartient aux plus débattus de la philosophie des mathématiques. Rien d'étonnant dès lors à ce que les différentes conceptions divergent déjà chez les auteurs de langue allemande. Le meilleur moyen de les caractériser brièvement, c'est de les rattacher aux discussions qui, selon un pessimisme, peut-être exagéré, exprimeraient une crise des fondements en mathématiques.

Il faut nommer surtout quatre directions philosophiques qui, en prétendant de résoudre cette crise, projettent aussi une lumière sur le problème philosophique du caractère scientifique des mathématiques. Ce sont : A. le criticisme ; B. le logicisme ; C. l'intuitionisme ; D. le formalisme.

1. H. BEHMANN, Beiträge zur Algebra der Logik, insbesondere zum Entscheidungsproblem (Contributions à l'algèbre de la logique, spécialement au problème de la détermination) dans *Mathem. Annalen*, 1922.

2. W. DUBISLAV, Elementarer Nachweis der Widerspruchlosigkeit des Logik-Kalküls (Démonstration élémentaire de l'absence de contradiction dans le calcul logique), dans *Crelle'sches Journal f. d. reine u. angewandte Mathematik*, 1929.

3. P. BERNAYS et M. SCHÖNFINKEL, Zum Entscheidungsproblem d. Mathem. Logik (Sur le problème de détermination dans la logique mathématique), dans *Mathem. Annalen*, 1928. — W. ACKERMANN, Ueber die Erfüllbarkeit gewisser Zähl ausdrücke (Sur la réalisation possible de certaines expressions du dénombrement), dans *Mathem. Annalen*, 1928.

4. K. GÖDEL, Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionalkalküls (Le caractère complet des axiomes du calcul fonctionnel logique), dans *Monatshefte für Mathem. und Physik*, 1930.

5. Exposés d'ensemble : cf. la bibliographie de la note 1 page 300. Des domaines particuliers ont été étudiés entre autres par O. BECKER, R. CARNAP, W. DUBISLAV. Pour les titres des travaux qui s'y rapportent cf. les notes correspondant à chacun des domaines particuliers. Cf. ensuite : H. SCHOLZ, *Geschichte, der Logik* (Histoire de la logique) (Compte-rendu des recherches), 1931. — Jörgen JØRGENSEN, *A Treatise of formal Logic (Its evolution and main branches, with its relations to mathematics and philosophy)*, 1931, qui étudie avec beaucoup de soins aussi les travaux respectifs allemands parus jusqu'en 1925.

A. Le criticisme.

Selon la conception criticiste, telle qu'elle a été soutenue par G. Hamel, G. Hessenberg et L. Nelson¹ d'une part, E. Cassirer, R. Hönigswald et P. Natorp², de l'autre, la seule issue du labyrinthe où nous enferment les opinions et les doctrines est une réflexion sur le caractère scientifique des mathématiques, dont les traits essentiels ont été conçus d'une manière définitive par Kant. D'après cette conception, bien connue, — et c'est en cela que les trois premiers auteurs s'opposent aux autres — les mathématiques se composeraient de jugements synthétiques a priori qui appartiennent à l'ordre de l'« intuition pure » au sens kantien. Cela consisterait, dans une interprétation prudente, à voir dans les axiomes mathématiques des structures fixées sous forme de jugements, mais tirées de l'intuition pure en tant que source des connaissances au sens kantien. Sur cette base on aurait d'abord à construire la théorie des nombres réels « as a science of pure time », conformément aux vœux de W.-R. Hamilton, sinon aux considérations spéciales de l'auteur de la « théorie des quaternions » ; l'intuition pure, ici l'intuition pure du temps, nous fournirait l'existence indubitable d'un continu à une dimension, en rendant possible la constitution des mathématiques. Les partisans de cette doctrine accordent bien qu'elle n'apporte pas de solution aux fameuses antinomies de la théorie des ensembles, mais ils sont convaincus que les recherches méta-mathématiques correspondantes de Hilbert permettent d'atteindre ce but. Le criticisme en vient donc à accepter pour les mathématiques la position philosophique qui se traduit dans la méta-mathématique de Hilbert, pourvu que l'on fasse entrer ces considérations mathématiques dans les cadres de la doctrine kantienne.

1. G. HAMEL, *Ueber die philosophische Stellung der Mathematik* (Sur la position philosophique des mathématiques), 1928. — G. HESSENBERG, *Grundbegriffe der Mengenlehre* (Concepts fondamentaux de la théorie des ensembles), 1906 ; *Willkürliche Schöpfungen des Verstandes* (Créations arbitraires de l'entendement), dans *Jahresbericht d. Deutschen Mathem. Vereinigung*, 1908. — L. NELSON, *Kritische Philosophie und mathematische Axiomatik* (Philosophie critique et axiomatique mathématique), dans *Unterrichtsblätter f. Mathem. u. Naturwissenschaften*, 1928.

2. E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Le concept de substance et le concept de fonction), 1910 ; *Philosophie d. symbolischen Formen* (La philosophie des formes symboliques), 1925-1929. — HÖNIGSWALD, *Zum Streit über die Grundlagen d. Mathematik* (Sur la discussion relative aux fondements des mathématiques), 1912. — P. NATORP, *Die logische Grundlagen d. exakten Wissenschaften* (Les bases logiques des sciences exactes), 1900. — Cf. aussi W. BURKAMP, *Begriff und Beziehung* (Concept et relation), 1927 ; *Logik*, 1931. — STAMMLER, *Begriff, Urteil, Schluss* (Concept, jugement, raisonnement), 1928.

B. *Le logicisme.*

Ramené à une brève formule, le logicisme² ne voit dans les mathématiques qu'une branche de la logique. Plus précisément, il signifie ceci : 1) La formation mathématique des concepts est purement logique. Il n'y a pas de procédé proprement mathématique pour former des concepts. 2) Les méthodes mathématiques de la preuve, dénommées principes de démonstration, relèvent sans exception de la logique pure. Enfin, la plupart des logicistes affirment encore que 3) toute assertion mathématique se déduit des présuppositions fondamentales de la logique exacte, à l'aide des procédés qui appartiennent, eux aussi, à la pure logique. Les propositions mathématiques seraient ainsi, en tant que logiques, de caractère purement analytique ou plutôt tautologique et, par conséquent, aussi des propositions a priori, comme on le dit avec L. Wittgenstein. C'est-à-dire qu'elles ne fourniraient aucun renseignement sur « le cas particulier » et qu'elles ne sauraient être ni confirmées ni infirmées par les observations établies et justifiées dans les cadres de la théorie. Pour établir cette idée fondamentale, il faut d'abord montrer qu'il n'y a pas de formation spécifiquement mathématique des concepts, différente de celle qu'on emploie en logique. Le logicisme l'a prouvé en réduisant l'une à l'autre. Il a également réalisé le deuxième point de son programme. Il a opéré un démembrement approprié de la preuve contraignante, il en a traduit les résultats sous forme de calcul et a pu ainsi montrer que chaque démonstration qu'on appelle mathématique n'est que procédure logique, c'est-à-dire, transformation tautologique.

Pour réaliser jusqu'au bout le programme logiciste, il resterait à montrer que chaque proposition mathématique se laisse réduire aux axiomes logiques tels qu'ils ont été conçus par les « Principia Mathematica » de Whitehead et Russell, à condition d'y joindre des règles opératoires précises. En même temps s'imposerait aussi la suppression des antinomies.

1. R. CARNAP, *Eigentliche und uneigentliche Begriffe* (Concepts authentiques et non authentiques), dans *Symposion*, 1927 ; *Der logische Aufbau der Welt* (La structure logique du monde), 1928 ; *Abriss d. Logistik* (Esquisse de logistiqu), 1929 ; *Die alte und die neue Logik* (Logique ancienne et moderne), dans *Erkenntnis*, 1930 ; *Die Mathematik als Zweig der Logik* (La mathématique en tant que branche de la logique), dans *Blätter f. Deutsche Philosophie*, 1930 ; *Die logizistische Grundlegung der Mathematik* (Les bases logicistes de la mathématique), dans *Erkenntnis*, 1931. — H. HAIN, *Ueberflüssige Wesenheiten* (Essences superflues), 1929 ; *Die Bedeutung der wissenschaftlichen Weltanschauung, insbesondere für Mathematik u. Physik* (La signification de la conception scientifique du monde, pour les mathématiques et la physique en particulier), dans *Erkenntnis*, 1930 ; en préparation : *Mathematik und Logik* (Mathématique et logique). — M. SCHLICK, *Allgemeine Erkenntnislehre* (Théorie générale de la connaissance), 2^e éd., 1928. — L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus* (en allemand et en anglais), 1922. — Cf. aussi les travaux mentionnés plus haut de A. FRÄNKEL et aussi F. KAUFMANN, *Das Unendliche in d. Mathematik u. seine Ausschaltung* (L'infini dans les mathématiques et son exclusion), 1930.

Mais ce dernier problème n'a pas été résolu par le logicisme d'une manière satisfaisante, quoique le procédé de « mise en hypothèses » des mathématiques lui ait permis d'accomplir des progrès sensibles et de côtoyer amicalement le formalisme. Les représentants allemands du logicisme se sont avancés ensuite à apporter une solution satisfaisante aux antinomies, en s'appuyant sur les considérations correspondantes de F.-P. Ramsay ; en même temps ont-ils essayé d'éclaircir la formation dite non-prédicative des concepts, sans utiliser la théorie, si compliquée, des types, que propose Russell. Ces recherches font espérer une solution satisfaisante des problèmes fort débattus.

C. *L'intuitionisme.*

Si les conceptions considérées jusqu'à présent n'attendent pas à l'édifice de la mathématique classique et veulent seulement le garantir contre les attaques critiques, les représentants de l'intuitionisme¹ croient, au contraire, qu'une bonne partie des mathématiques habituellement pratiquées ne sont que formules sans contenu. Plus précisément encore, sous la forme que lui a imprimée L.-E.-J. Brouwer, l'intuitionisme conçoit la mathématique comme un système de constructions, bien différent d'un corps de vérités qui préexisterait à la découverte comme un continent inexploré. Cette affirmation est fondée par Brouwer sur sa vision générale du monde, dont l'empirisme radical se lie à un pragmatisme mystique, non moins radical.

L'intuitioniste affirme donc, entre autres, que la mathématique n'est pas un système de vérités qui existeraient avant d'être établies. Il n'y a pas d'objet mathématique indépendant de la pensée humaine. La mathématique serait plutôt un ensemble de constructions destinées à nous soumettre le monde qui nous entoure, et à peine séparables de l'expression que lui fournissent sans cesse les signes écrits de la langue, dite mathématique.

Ces affirmations conduisent, d'après Brouwer et ses adeptes allemands, à la thèse fondamentale selon laquelle il faudrait rejeter les affirmations existentielles universelles constituées indépendamment des formes auxquelles elles s'appliquent. Même thèse pour la logique où ces affirmations existentielles sont fréquentes. La logique ne serait qu'une abstraction

1. Les travaux correspondants de BROUWER, qui est hollandais, ne rentrent donc pas dans les cadres de notre travail ; il ne peut en être question que dans la mesure où ils ont exercé une influence sur les auteurs de langue allemande. Qu'on se réfère à : FRÄNKEL, *Einleitung in die Mengenlehre* (Introduction à la théorie des ensembles), 3^e éd., 1928. — Cf. ensuite : A. HERTING, *Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik* (Les règles formelles de la logique intuitioniste), dans *Pr. Akademie d. Wissenschaften, Phys. Mathem. Klasse*, 1930 ; *Die intuitionistische Grundlegung der Mathematik* (Le fondement intuitioniste des mathématiques), dans *Erkenntnis*, 1931. — K. MENGER, *Der Intuitionismus* (L'intuitionisme), dans *Blätter f. Deutsche Philosophie*, 1931.

tirée des formules qui expriment les constructions de la mathématique du fini. Rien ne prouverait donc que cette mathématique soit, à bon droit, applicable à la mathématique de l'infini. Et, en premier lieu, la négation d'une affirmation ne saurait être maintenue sous sa forme traditionnelle. De sorte que ni la loi du tiers exclu, ni les procédés de la preuve indirecte qui en dépendent, ne peuvent pas être intégralement maintenus.

Ces affirmations s'éclaircissent le mieux à l'aide d'un exemple que nous empruntons aux intuitionnistes eux-mêmes. Considérons la série des nombres 1, 1, 2, 3, ... dont chaque terme, à commencer par le troisième, est égal à la somme des deux précédents. Demandons-nous maintenant si cette série contient un nombre premier après lequel aucun autre ne se trouve. Dans la mathématique dite classique, on pourrait ici raisonner comme suit : ou le nombre premier p se trouve dans cette série ou bien il ne s'y trouve pas. Démontrons que l'assertion : « p ne s'y trouve pas » nous conduit à une contradiction et voilà que l'existence de p est indirectement démontrée malgré l'absence de tout moyen direct pour la déduire. Pour l'intuitionniste, raisonner ainsi, c'est faire fausse route. Car la proposition : « p existe » signifie qu'il est possible de trouver dans la série en question un nombre premier déterminé, le nombre p , et que l'on peut démontrer que ce nombre est le dernier nombre premier contenu dans cette série. Prouver que la proposition : « p n'existe pas » conduit à une contradiction, revient, selon Brouwer, à affirmer seulement ceci : « Il est impossible que p n'existe pas ». Or, étant donnée la notion intuitionniste de l'existence qui équivaut à « la possibilité d'être construit » et de la non-existence qui signifie « impossibilité d'exister », on peut très bien s'imaginer que ni l'existence ni la non-existence de p ne soient vraies. Par là le principe du tiers exclu, fondamental dans la logique et la mathématique classiques, et la preuve indirecte qui en est solidaire, se trouvent démasqués comme dépourvus de valeur pour tous les cas de ce genre.

Puisque les intuitionnistes sont à même de nous renseigner sur les constructions dont se composent, selon eux, les mathématiques, nous pouvons, en présence de l'écriture spéciale qui sert à les fixer, en abstraire une logique dont les intuitionnistes eux-mêmes acceptent les règles. Mais — point important — ces règles seraient éventuellement modifiables ; car il serait insensé de supposer que la construction créatrice du mathématicien puisse être enfermée, une fois pour toutes, dans quelques règles. Le seul résultat de cette abstraction pour l'intuitionniste consiste, comme A. Heyting l'a montré, à découper dans les propositions de la logique traditionnelle une partie authentique et à prêter aux liaisons logiques fondamentales un sens différent de celui que leur attribue la logique traditionnelle. En ce qui concerne la négation (exprimée par le signe \neg), elle est soumise, selon Brouwer, aux deux propositions fondamentales suivantes dont se déduisent les autres règles qui régissent « la négation

de Brouwer » : 1) $\neg a \supset a \supset b$. 2) $a \supset b : a \supset \neg b \supset a$. Remarquons encore que dans le calcul fonctionnel de la logique, pratiqué par les intuitionnistes, le principe de l'induction apparaît sous forme d'axiome et que la manière de traiter les affirmations et négations existentielles universelles s'écarte de la logique traditionnelle.

Les conséquences de ces doctrines intuitionnistes sont catastrophiques. Des parties entières des mathématiques se trouvent rejetées, à titre de formules vides, n'étant pas susceptibles d'être fondées à l'aide des méthodes intuitionnistes. Parmi les plus importants théorèmes et formations conceptuelles de la mathématique classique, un nombre relativement restreint a trouvé un équivalent intuitionniste. Ainsi, par exemple, les intuitionnistes ont pu développer, en partie, la théorie des ensembles ; mais comme K. Menger¹ l'a montré, la définition intuitionniste des ensembles se limite à ce que les non-intuitionnistes appelleraient ensembles analytiques. Notons ensuite l'intérêt tout particulier que présente la position des intuitionnistes quand ils essaient de saisir le continu au moyen de « séries librement engendrées ».

Après les critiques que les vues de Brouwer ont suscitées en Allemagne, l'intuitionisme, sans préjudice pour les profondes suggestions qu'il a fournies, semble perdre dans ce pays de plus en plus du terrain.

D. Le formalisme.

Si dans la bataille qui se livre autour des fondements, le souci d'une certaine vision de l'univers pèse lourdement sur le parti intuitionniste, le formalisme², issu surtout de Hilbert et de son école, ne connaît pas ce fardeau. Nous en avons développé les idées essentielles plus haut, à propos des problèmes méta-mathématiques. Reste à résumer très brièvement les conceptions épistémologiques du formalisme. Selon lui, la logique et la mathématique pures ne sont pas, à rigoureusement parler, des sciences dont les affirmations se fondent les unes les autres. Ce sont bien plutôt des calculs où il s'agit de déduire, à partir des formules initiales déterminées et au moyen de règles opératoires déterminées, des formules toujours nouvelles. Calculs et rien de plus, ils sont cependant d'une valeur inappréciable pour l'homme en le rendant à même de cal-

1. K. Menger, Der Intuitionismus (L'intuitionisme), dans *Blätter f. Deutsche Philosophie*, 1930.

2. Cf. pour les travaux respectifs de D. HILBERT, W. ACKERMANN, P. BERNAYS, W. DUBISLAV, J. VON NEUMANN, A. FRÄNKEL, H. WEYL, la note de la p. 300. C'est W. DUBISLAV qui a traité de la théorie des définitions du point de vue formaliste. — Cf. W. DUBISLAV, Zur Lehre von den sogenannten schöpferischen Definitionen (Sur la théorie des définitions dites créatrices), dans *Philosophisches Jahrbuch*, 1928 et 1929 ; Ueber die Definitionen durch Abstraktion (Sur les définitions par abstraction), dans *Archiv f. syst. Philosophie u. Soz.*, 1929 ; Zur kalkülmässigen Charakterisierung der Definitionen (Sur la caractérisation des définitions par le moyen du calcul), dans *Annalen d. Philosophie*, 1928 ; *Die Definition* (La définition), 3^e édition, 1931.

culer les objets du monde qui l'entoure. A cet effet, les calculs, interprétés au moyen des règles appropriées, doivent être rapportés aux structures qu'on veut saisir par le calcul. Les calculs logiques et mathématiques, ainsi découpés et pourvus de règles d'interprétation, ne sont rien d'autre que les théories scientifiques. Quant au calcul logique, il s'agit d'en accorder les formules et les règles opératoires avec l'attitude que manifeste le savant dans l'acte de prouver. Car le calcul logique dans son acception habituelle nous enseigne comment ce qui a été exprimé d'une façon peut aussi être exprimé d'une autre. Seul le calcul logique, enrichi de quelques formules initiales nouvelles — et qui devient alors calcul mathématique — nous fournit les systèmes formels qui, pourvus de règles appropriées d'interprétation et dotés de constantes déterminées, apparaissent sous forme de sciences exactes au sens habituel du terme ¹. Pour les autres recherches de l'école formaliste, nous renvoyons à notre exposé des problèmes méta-mathématiques et à la bibliographie que nous y avons indiquée.

E. Autres problèmes épistémologiques.

A côté de ces recherches qui permettent une heureuse mise au point du caractère scientifique des mathématiques, les auteurs de langue allemande ont traité bon nombre de divers problèmes qui s'y apparentent. Sans entrer dans le détail, mentionnons les problèmes suivants : parmi les mathématiciens D. Hilbert ² et H. Weyl ³ s'attaquèrent au problème de l'infini, auquel le philosophe viennois F. Kaufmann ⁴ a consacré une étude pleine d'idées ; « l'objet » des mathématiques et le problème de l'« existence » mathématique ont soulevé des problèmes au sujet desquels il faut surtout citer l'école de Husserl, les travaux des phénoménologues ⁵ ; rappelons les recherches sur la théorie des définitions ⁶, et sur

1. Cf. W. DUBISLAV, *Die Definition* (La définition), 3^e éd., 1931, p. 96 et ss.

2. D. HILBERT, Ueber das Unendliche (Sur l'infini), dans *Mathem. Annalen*, 1925.

3. H. WEYL, *Die Stufen des Unendlichen* (Les degrés de l'infini), 1930.

4. F. KAUFMANN, *Das Unendliche in der Mathematik und seine Ausschaltung* (L'infini en mathématique et son exclusion), 1930.

5. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen* (Recherches logiques), 3^e éd., 1922 ; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Idées sur une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique), 1913 ; *Formale und transzendente Logik* (Logique formelle et transcendantale), 1929. — O. BECKER, *Mathematische Existenz* (Existence mathématique), 1927 ; *Das symbolische in der Mathematik* (Le symbolique en mathématique), dans *Blätter f. deutsche Philosophie*, 1928. — M. GEIGER, *Systematische Axiomatik der Euklidischen Geometrie* (Axiomatique systématique de la géométrie euclidienne), 1924. — Cf. ensuite W. DUBISLAV, Ueber den sogen. Gegenstand der Mathematik (Sur ce qu'on appelle objet des mathématiques), dans *Erkenntnis*, 1930 ; Die sog. Grundlagenkrise der Mathematik (La soi-disant crise des fondements en mathématique), dans *Unterrichtsblätter f. Mathematik u. Naturwissenschaften*, 1931.

6. Cf. les travaux mentionnés dans la note sur la théorie de la définition.

les définitions mathématiques en particulier, et enfin les travaux consacrés à l'épistémologie de la géométrie ¹ qui nous fait déjà passer en partie à la philosophie de la nature dont nous n'avons plus à nous occuper ici.

En résumé, les travaux allemands contemporains consacrés à la philosophie des mathématiques, ont fécondé et avancé la recherche ; ils ont permis, en outre, de circonscrire nettement un champ de recherches épistémologiques qui s'opposent aussi vigoureusement que possible à la philosophie des feuilletons littéraires, dont notre temps voit une nouvelle recrudescence.

Walter DUBISLAV (*Berlin*).

(Traduit par Emmanuel LEVINAS.)

Ensuite : R. CARNAP, *Eigentliche und uneigentliche Begriffe* (Concepts authentiques et non authentiques), dans *Symposion*, 1927 ; *Der logische Aufbau des Welt* (La structure logique du monde), 1928.

1. A. EINSTEIN, *Geometrie und Erfahrung* (Géométrie et expérience), 1921. — O. BECKER, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihre physikalische Anwendung* (Contribution au fondement phénoménologique de la géométrie et son application physique), 1923. — W. DUBISLAV, *Zur Wissenschaftstheorie d. Geometrie* (Sur l'épistémologie de la géométrie), dans *Blätter f. deutsche Philosophie*, 1930.

LES TENDANCES PRINCIPALES DE LA PSYCHOLOGIE ALLEMANDE D'AUJOURD'HUI

I

La situation dans la psychologie allemande de nos jours est telle qu'on dispute sérieusement si l'on peut parler encore d'une *psychologie* au singulier ou s'il ne vaudrait pas mieux parler de *psychologies* au pluriel, comme Méphistophélès (dans le *Faust* de Goethe) le fait des femmes. On peut bien distinguer aujourd'hui une bonne douzaine d'écoles différentes, qui ont toutes des partisans passionnés, et dont quelques-unes déclarent à haute voix que les autres écoles ou du moins la plupart d'elles n'ont plus le droit d'appeler leurs doctrines « psychologie ». A l'époque où Th. Ribot composa son beau livre sur la psychologie allemande et même encore vers 1900, il n'y avait que trois ou quatre écoles, qui ne différaient guère les unes des autres. Toutes, elles étaient convaincues que la tâche capitale de la psychologie était la description et la classification des états de conscience, que le chemin droit à la vérité était la méthode expérimentale et que la base de toute recherche future était déjà trouvée dans les théories des sensations et de l'association des idées. Maintenant, cette harmonie est complètement troublée. Il ne s'agit plus d'une polémique sur des détails scientifiques, il s'agit aujourd'hui des questions les plus fondamentales de la science. Et il n'y a pas de théorie appelée encore hier « vérité », qui ne soit pas niée passionnément aujourd'hui par l'une ou l'autre des écoles modernes. On soutient, par exemple, que l'analyse de la conscience n'est pas à même de trouver les lois véritables de la vie psychique, que la méthode expérimentale est incapable de pénétrer dans les mystères de l'âme, que la psychologie n'est pas une science comme la physique ou la biologie, qu'il faut une sorte d'intuition artistique pour être psychologue.

Essayons d'abord de comprendre comment ce changement complet s'est effectué. Les adversaires et critiques de la psychologie académique fondée par Fechner et Wundt sont presque tous des « outsiders » : des philosophes, des historiens, des esthéticiens, des médecins, des pédagogues, etc. En cherchant à appliquer dans leurs domaines les résultats et les méthodes de la psychologie de laboratoire, ils s'aperçurent que tout cela ne suffisait point à leurs besoins scientifiques ou pratiques.

Désillusionné de la sorte, on commençait à critiquer la psychologie officielle des universités et — ce qui vaut mieux — on se mit à chercher des chemins nouveaux pour explorer la vie psychique. Selon les points de départ, on attaquait la psychologie académique de divers côtés. Aussi les corrections et les théories qu'on offrait au lieu des doctrines de la psychologie expérimentale étaient-elles d'une très grande diversité. Les adversaires de la vieille psychologie n'étaient pas du tout d'accord entre eux. Et les systèmes qu'ils construisaient montrent une variété extrême. Quelques-unes des idées des révolutionnaires entraînent même dans les laboratoires des universités et forçaient la jeune génération à s'y adapter. C'est ainsi que même les écoles académiques se séparaient et se divisaient, ce qui augmentait le nombre des directions poursuivies.

Mais quand même, ce n'est pas l'anarchie ou le chaos ce qui se présente dans la psychologie allemande d'aujourd'hui. Un observateur neutre, qui se donne la peine d'étudier tous ces systèmes, doit constater qu'ils ne diffèrent pas autant qu'il semble au premier regard. Souvent la terminologie compliquée, dont beaucoup d'auteurs s'amusent, suggère des différences qui n'existent pas en réalité.

Abstraction faite de ces divergences extérieures, on découvre un certain ordre, un ordre complémentaire, dans lequel la plupart des écoles entrent sans difficulté. Sans le savoir et sans le vouloir, ces systèmes, qui se piquent un peu trop de leur originalité absolue, se rapprochent les uns des autres. Dans ces dernières années, on commence à s'entendre mutuellement un peu mieux, et il y a même des tendances de « fusion » entre les écoles ennemies.

Mettant à part les points litigieux particuliers, on peut distinguer deux grands groupes de systèmes psychologiques que je vais caractériser d'après leurs traits principaux :

Le premier de ces groupes est celui que je nomme la psychologie *objective, naturaliste et analysante*. C'est à ce groupe qu'appartiennent les écoles expérimentales de 1900 et leurs successeurs d'aujourd'hui, qui, tout en franchissant les limites de la psychologie d'antan, en ont gardé les principes et les méthodes. C'est-à-dire qu'on traite les phénomènes psychiques tout comme des données objectives qu'il faut isoler pour les décrire et pour les classer. Par cette analyse, on espère trouver les éléments mentaux qui composent l'ensemble de la vie psychique. On n'est pas d'accord quant au nombre et aux genres de ces éléments, mais on ne doute point que l'analyse est la méthode unique de la psychologie. Pour regagner la continuité des éléments séparés, on construit des lois mécaniques. On cherche une causalité comme dans les sciences de la nature. Le but principal est l'explication des phénomènes compliqués qu'on espère réduire aux éléments sensoriels ou affectifs. En général, on tient plus aux éléments sensoriels et intellectuels qu'aux sentiments et aux émotions. On se tient aux données de la conscience et on n'use de l'inconscient que pour remplir les lacunes dans la suite des états con-

scients. L'âme est pour ces écoles seulement la somme des phénomènes psychiques et de leurs parallèles physiologiques, bref, quelque chose de passif. Les points de vue téléologiques et la relation aux valeurs sont exclus.

L'autre groupe que j'appelle le groupe *subjectif* et *totaliste* se présente sous un aspect tout à fait opposé à celui des écoles naturalistes. Je l'appelle subjectif parce que le Moi joue dans cette psychologie un rôle central et que tous les états de conscience isolés par l'analyse n'existent, selon elle, que dans l'ensemble d'un Moi. Le moi est la totalité dans laquelle tout état mental doit être envisagé. Ce moi n'est pas un fond passif ; il manifeste une activité compliquée qu'il faut étudier pour comprendre la vie psychique, qui n'est jamais une pure sommation d'états isolés. On aspire moins à « expliquer » qu'à « comprendre », et toute une philosophie est née pour justifier cette distinction entre les concepts de l'« explication » et de la « compréhension ». Au lieu du mécanisme de l'autre groupe, un vitalisme modernisé est proclamé. La causalité mécanique est remplacée par la téléologie. L'analyse des états de la conscience ne suscite plus grand intérêt ; regardant la conscience comme trompeuse, on s'intéresse davantage à l'inconscient et au subconscient, dans lesquels on cherche la base et les conditions du cours des idées conscientes. Les lois générales sont devenues un peu suspectes, et l'on se préoccupe plutôt des « types » dans lesquels se rangent les nombreuses variétés individuelles. On cherche même derrière les états mentaux une âme, qui n'est pas identifiée avec le cerveau. La « structure » de l'âme ou des caractères est un problème capital pour ces écoles. La méthode quantitative a cédé la place à une méthode qualitative. Au lieu de l'isolement des faits psychiques, on applique une méthode d'intégration. Même le concept de la « valeur », qui était strictement banni de la psychologie objective, entre dans ces études psychologiques.

Bref, l'antithèse est parfaite entre les deux directions principales de la psychologie. Certainement, des tendances analogues ne manquent pas dans la psychologie française, mais l'opposition paraît plus poussée, plus radicale, quelquefois aussi plus dogmatique, dans la psychologie allemande.

Je donne d'abord une liste des écoles *objectives*. Il y faut mentionner :

- 1° l'associationisme sensualiste ;
- 2° l'aperceptionisme volontariste ;
- 3° l'activisme sensori-moteur ;
- 4° l'eidétique (école de Marburg) ;
- 5° la psychologie de la conscience abstraite (école de Würzburg) ;
- 6° la psychologie des formes (*Gestaltpsychologie*) ;
- 7° le behaviorisme et la psychoreflexologie.

A cette liste des écoles objectives correspond une autre non moins longue des écoles *subjectives*. Nous faisons mention de :

- 1° la psychologie des actes (y compris la phénoménologie) ;
- 2° le personnalisme ;

- 3° la psychologie vitaliste (*Lebenspsychologie*) ;
- 4° la psychanalyse ;
- 5° la psychologie individuelle (*Individualpsychologie*) ;
- 6° la psychologie médicale ;
- 7° la caractérologie ;
- 8° la psychologie « compréhensive ».

Il faut ajouter — il est vrai — que notre classification-juxtaposition n'est pas sans faire une certaine violence aux doctrines. Car en réalité il y a beaucoup de compromis entre les deux groupes ; c'est-à-dire que les écoles récentes du groupe objectif usent, elles aussi, des concepts de « structure », de « totalité », d'« inconscient » ; et beaucoup d'écoles subjectives se servent aussi de l'analyse, de l'expérience et d'hypothèses, physiologiques. Néanmoins, notre distinction des deux groupes peut nous servir de fil d'Ariane dans le labyrinthe de la psychologie allemande contemporaine.

II

Après ce coup d'œil général, je caractérise de plus près les diverses écoles :

1° La *psychologie associationiste et sensualiste* suit les pistes des écoles correspondantes d'Angleterre et de France. Elle ne reconnaît que les sensations comme éléments psychiques et elle soutient que tous les autres états de conscience sont dérivés des sensations. Non seulement les reproductions, mais aussi les concepts ne sont que des transformations de sensations extérieures. De même, les sentiments ne sont que des qualités des sensations, et la volonté et les états affectifs sont des combinaisons de sensations et de mouvements. Cette théorie était enseignée en 1900 par Ebbinghaus, G.-E. Müller et Ziehen, qui ont tous publié des traités psychologiques fort répandus et qui ont fondé des écoles dont l'influence se fait encore sentir. On a étudié surtout les sensations et les représentations et, de nos jours encore, des recherches intéressantes sont sorties de ces écoles, comme les livres de M. D. Katz sur les couleurs et le tâtonnement et l'étude de M. Hennig sur le sens olfactif. La théorie de l'associationisme se recommande par sa simplicité et sa clarté, mais elle ne suffit pas pour expliquer les phénomènes supérieurs de l'esprit et de la vie affective.

2° A côté de l'associationisme, l'école la plus répandue en 1900 était l'*aperceptionisme volontariste* de W. Wundt, qui est très connu à l'étranger, mais qui a beaucoup perdu de son influence sur la jeune génération en Allemagne. Il diffère de l'associationisme surtout en admettant à côté des sensations un deuxième genre d'éléments psychiques : les sentiments. Tout en admettant les lois de l'association, il soutient qu'il faut reconnaître des combinaisons non-associationistes, parmi lesquelles

l'« aperception » est la plus importante. Les adversaires prétendent que Wundt a introduit par l'aperception un élément mystique dans la psychologie. Wundt lui-même combine sa théorie de l'aperception avec la théorie de la volonté, qui est, d'après lui, la force centrale de la vie psychique. Wundt a été un travailleur infatigable, excellent dans le détail, mais qui manque un peu de force synthétique. Aujourd'hui, très peu de ses nombreux élèves défendent encore sa théorie de l'aperception ou sa théorie tridimensionnelle des sentiments.

3° L'*activisme sensori-moteur*, qui a tant d'excellents représentants dans les pays anglo-saxons et en France, compte moins d'adhérents en Allemagne. Il faut mentionner seulement H. Münsterberg, qui fut plus tard professeur à Harvard et qui subit, comme collègue de William James, l'influence de cette orientation. Comme James, il enseigne qu'il n'y a pas de sensation isolée et que toute sensation est liée à un acte moteur. Ce n'est que par les mouvements que nous comprenons le jeu des états de la conscience. Malheureusement, Münsterberg n'a pas achevé son système psychologique, dont seul le premier volume a été publié.

4° C'est de ces trois écoles que les psychologues d'aujourd'hui sont sortis, en corrigeant et en élargissant les idées de leurs maîtres, mais aussi en quittant la base de leurs systèmes. C'est de l'école associationniste de G.-E. Müller à Göttingue qu'est sorti M. Erich Jaensch, qui s'est fait fondateur d'une école à lui qu'il a appelée l'*eidétique*. Il a réussi à trouver, par des expériences intéressantes sur des garçons de douze à quatorze ans, que ceux-ci sont capables de se rappeler avec une clarté presque hallucinatoire des tableaux qu'on leur a montrés. Les garçons revoyaient ces tableaux au lieu où on les avait exposés, et ils parlaient de ces tableaux comme si ces derniers étaient encore devant leurs yeux. Selon Jaensch, il s'agit d'un genre particulier d'états psychiques, qu'il appelle « images sensorielles intuitives (*sinnliche Anschauungsbilder*) ». Les personnes qui sont à même de produire ces images sont appelées « Eidetiker » (du grec εἶδος, qui signifie image). On trouve ce type surtout parmi la jeunesse, et il semble que la faculté de voir ces images se perd dans l'âge plus avancé. Même parmi les garçons, cette faculté n'est pas générale. Elle varie dans les régions différentes, et il faut distinguer deux types eidétiques : le type B et le type T. Sans doute, la découverte de Jaensch est intéressante, bien qu'on ne puisse le suivre dans toutes les conclusions qu'il en tire. Car il aspire à réformer toute la théorie de l'aperception et des concepts sur la base eidétique. La rareté même des individus capables d'avoir de ces images suffit à condamner cette prétention. En soulignant le caractère « totaliste » de ces images intuitives, Jaensch s'approche des psychologues proclamant la totalité de la vie psychique. Jaensch étant professeur à Marburg, on nomme son école celle de Marburg.

5° De l'école de Wundt, sont sortis les psychologues, qui ont montré

par des expériences nombreuses que les pensées abstraites ne sont pas d'origine sensorielle et qu'il faut admettre un genre particulier d'éléments psychiques sans caractère concret (*unanschaulich*). Ce groupe de psychologues est sorti de l'école de Külpe à Würzburg et on les appelle « l'école de Würzburg ». Külpe lui-même était disciple de Wundt ; mais ce dernier n'approuvait pas du tout les expériences de Würzburg. Citons, parmi les études nombreuses de cette direction, le travail de M. Bühler, prouvant qu'il y a dans la vie consciente des « pensées » qui n'ont rien à faire avec les images des choses extérieures. M. Messer combinait les idées de l'école de Würzburg avec la « psychologie des actes », dont nous parlerons plus tard. M. N. Ach découvrit dans ses expériences des éléments qu'il appelait des « tendances déterminantes » (*determinierende Tendenzen*), qui sont les éléments constitutifs de la volonté. Bien que les découvertes de l'école de Würzburg n'aient rien de surprenant pour qui n'est pas aveuglé par le dogme de l'associationisme, le mouvement qui essayait à créer une psychologie exacte des régions supérieures de l'esprit a beaucoup contribué à rompre l'hégémonie du sensualisme.

Une école très en vogue aujourd'hui en Allemagne est celle de la *psychologie des formes ou structures* (*Gestaltpsychologie*), dont les représentants principaux sont MM. Wertheimer, Köhler et Koffka. Malheureusement, il n'existe pas encore d'ouvrage traitant tout le domaine psychologique du point de vue de cette école. Jusqu'à présent il n'y a que des études spéciales, dans lesquelles on applique les idées de ce groupe. Le fait que ces idées ne sont pas très claires ne constitue pas un défaut absolu en Allemagne. L'idée centrale de cette école est le concept de la « forme » (*Gestalt*), qui est strictement opposée à toute psychologie atomiste. Une forme n'est pas une somme de sensations, c'est une structure distincte des sensations qui semblent la constituer. Une mélodie, par exemple, est quelque chose de plus que les sons qui la composent. La tâche de la psychologie est de trouver des « formes » de ce genre dans la conscience. Et on en a trouvé déjà une bonne quantité. M. Köhler en a même constaté dans la vie psychique des chimpanzés, qu'il a étudiés de près et par lesquels son nom est devenu fameux dans la psychologie des animaux.

Ajoutons à ces écoles objectives la plus objective de toutes, qui nie même toute subjectivité : le *behaviorisme* américain, qui se rattache à la *psychoreflexologie* des Russes. Pour dire vrai, il n'y a pas d'adhérents remarquables de ces écoles en Allemagne, mais les principaux ouvrages de cette tendance sont traduits et il existe une certaine mode d'être en coquetterie avec ces idées. Mais, en général, on est d'avis que par ce radicalisme extrême, la psychologie objective se détruit elle-même.

III

Quant à la revue des psychologies subjectives, nous la commençons avec la *psychologie des fonctions ou des actes* (*Funktionen oder Aktpsychologie*). Celle-ci distingue dans tous les états de conscience d'abord « les phénomènes » ou « contenus » (*Erscheinungen* ou *Inhalte*) et les « fonctions » ou « actes ». Les phénomènes sont donnés par le monde extérieur, les actes font partie du Moi. Est phénomène tout ce qui est senti, rappelé, pensé ; est acte tout ce qui sent, rappelle, pense. Cette distinction est faite avec clarté par C. Stumpf, qui lui-même est disciple du psychologue autrichien Brentano, dont l'influence se fait sentir dans les nouveaux courants de la psychologie. Avec plus d'ardeur et plus systématiquement, la distinction est faite par Th. Lipps, qui soutient surtout que tous les actes forment ensemble le moi actif. Cette idée est approfondie et appuyée par des documents tirés de la pathologie par K. Oesterreich. Il y a rencontre entre ces idées et celles de la phénoménologie, qui est principalement un mouvement logique, mais qui, tout en critiquant la psychologie et le psychologisme, a beaucoup contribué au progrès de la psychologie. Le plus intéressant des psychologues venus de la phénoménologie et le plus plein d'esprit est Scheler.

Un système psychologique qui participe d'un système métaphysique est esquissé par M. W. Stern. Comme il a mis le concept de la personne au centre de sa conception du monde, il appelle sa psychologie : *personnalisme*. La « personne » est une union inséparable de la conscience et du corps qui obéissent à une téléologie commune. Un ordre hiérarchique règle la vie de la personne comme de l'univers entier. En appuyant sur le moi, sur la totalité et la téléologie des états de conscience, Stern se classe parmi les représentants de la psychologie subjective.

La *psychologie vitaliste* (*Lebenspsychologie*) a beaucoup de ressemblance avec le personnalisme. Elle envisage les faits psychologiques sous le point de vue de la biologie. C'est le procédé de M. K. Groos, procédé qui est continué par R. Müller-Freienfels dans son système de psychologie vitaliste. Il adopte l'entéléchie, le principe de la biologie vitaliste (par exemple de M. Driesch), seulement comme hypothèse provisoire pour comprendre la totalité du moi qu'il trouve dans tout état particulier de la conscience. La psychologie vitaliste regarde le côté intellectuel de l'âme comme dépendant des émotions et des tendances. Elle explique les concepts comme des actions et situe chaque détail psychologique dans l'ensemble de la vie individuelle et sociale. Müller-Freienfels a résumé ses idées dans son livre *Die Seele des Alltags* répandu en Allemagne à plus de 300.000 exemplaires et dans ses *Grundzüge einer Lebensphilosophie*.

C'est à la série des systèmes subjectivistes qu'appartient aussi la *psychanalyse*, bien qu'elle cherche ses chemins loin des autres psycho-

logies. Je suppose que les idées centrales de M. Freud sont assez connues en France. En Allemagne, il y eut une époque où les moineaux sur les toits s'entretenaient de leurs refoulements et de leurs complexes sexuels. On commence aujourd'hui à être plus réservé. Les Freudiens forment entre eux une sorte de secte religieuse ou plutôt irreligieuse, dans laquelle règnent un dogmatisme souvent borné et une spéculation mal contrôlée. Il se pourrait que très peu des doctrines positives de Freud résistent à la critique et que néanmoins toute la psychologie future soit changée par ses idées. Freud conserve beaucoup de la psychologie mécaniste qu'il a étudiée dans sa jeunesse, et pourtant il a ouvert des chemins nouveaux en découvrant le fond inconscient du moi, le rôle de la « libido » dans tous les actes psychiques et en pénétrant le symbolisme trompeur de la conscience. Abstraction faite de beaucoup d'exagérations, il reste assez d'intéressant pour la psychologie normale. Aujourd'hui il semble que la psychanalyse dans la forme que lui a donnée le docteur Jung l'emportera sur la secte orthodoxe des Freudiens, aux yeux même du grand public.

On peut en dire autant de la *psychologie individuelle* de M. Alfred Adler, qui est sorti aussi de l'école de Freud. Comme il évite les spéculations de la psychanalyse au sens étroit, appuyant davantage sur la tendance à se faire valoir et la tendance sociale (*Geltungs und Gemeinschaftstrieb*) que sur la sexualité, il ne choque pas l'opinion publique autant que fait la psychanalyse. C'est surtout parmi les pédagogues qu'Adler a beaucoup de partisans, et les élèves des écoles secondaires parlent déjà de leur « Mico », abréviation familière du mot « *Minderwertigkeitskomplex* » (complexe d'infériorité).

Freud et Adler ne sont pas les seuls médecins qui ont influencé la psychologie. Toute une *psychologie médicale* s'est constituée en Allemagne, et beaucoup de médecins ont enrichi la science psychologique, spécialement en profitant de la pathologie pour éclaircir la vie mentale normale. Au XIX^e siècle, la liaison entre la psychologie et la pathologie était une spécialité française, qui a donné naissance à tant de découvertes intéressantes ; aujourd'hui, on trouve la même combinaison fréquemment en Allemagne. Le plus populaire des médecins-psychologues de nos jours est M. Kretschmer, qui a étudié les parallélismes de la constitution du corps et du caractère. Il a trouvé, sortant de la pathologie, quelques types dont l'aspect corporel correspond à un caractère spécifique. C'est un joli jeu dans les salons de retrouver les types de Kretschmer parmi les personnes présentes.

Beaucoup de cas est fait de la *caractérologie*, dont le représentant le plus fameux est M. Klages. Adversaire acharné de la psychologie atomiste, il a commencé à étudier d'une manière originale les caractères, en se basant surtout sur la graphologie. Il a donné un système des mouvements d'expression et il a son procédé propre à saisir la totalité du caractère. Dans sa psychologie, il est disciple de Nietzsche, mais il ne le suit pas dans ses idées philosophiques. Klages tient à une distinction claire

des concepts de l'âme et de l'esprit, et il en tire des conclusions philosophiques. Il prétend que l'esprit (*der Geist*) est ennemi de la vie et il proclame une conception pessimiste quant au progrès de la civilisation.

L'école qui s'éloigne le plus de toute psychologie naturaliste est celle qui est fondée par le philosophe W. Dilthey et dont le représentant le plus remarquable est aujourd'hui M. E. Spranger. Dilthey appartient encore au XIX^e siècle, mais, de son vivant, peu de ses ouvrages avaient paru et ce n'est qu'après sa mort que ses disciples ont édité son œuvre entière. Ici il ne s'agit pas de son système philosophique, il ne s'agit que de sa psychologie. Comme psychologue, Dilthey est le critique le plus radical de la psychologie sensualiste et associationiste qu'il appelle la « psychologie explicative ». Dans un traité très remarqué, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, il esquisse le programme de sa psychologie descriptive qui ne veut pas expliquer, mais comprendre. Il s'agit d'abord de la « structure » de l'âme, c'est-à-dire que Dilthey veut étudier le plan de l'architecture mentale, mais il se moque des pierres et du mortier. Cette structure est téléologique, une unité primordiale, qui est soumise au concept de l'évolution. Dilthey lui-même n'a pas achevé le système qu'il a esquissé. C'est le mérite de Spranger, élève de Dilthey, d'avoir introduit les théorèmes de son maître dans la vie pratique. Il a donné une typologie, qui a inspiré surtout les pédagogues. Il rejette les méthodes expérimentales, il suit la méthode des historiens et il appelle sa psychologie *geisteswissenschaftliche Psychologie*. L'ouvrage le plus répandu de Spranger est sa *Psychologie de la jeunesse*. La psychologie objective a engagé une polémique assez violente contre l'école de Dilthey et de Spranger, ce qui ne l'a pas empêché de beaucoup apprendre de ses adversaires.

IV

Nous avons fait passer en revue les écoles différentes en marquant les traits distinctifs qui séparent les membres des groupes principaux. Nous ne répondons pas à la question, lequel de ces systèmes différents est le meilleur. Ils ont tous des qualités spéciales et les défauts de leurs qualités. Probablement, l'avenir de la psychologie ne verra pas la victoire absolue de l'une ou de l'autre école, mais plutôt une fusion des écoles différentes. Dans ces dernières années, on peut observer une forte tendance de réunir les écoles ennemies. Il y a beaucoup d'indices qui promettent un rapprochement mutuel des groupes différents. « La société pour la psychologie expérimentale », par exemple, a changé de nom et s'appelle maintenant « Société de psychologie » tout court, pour indiquer qu'elle reçoit à bras ouverts aussi ses ci-devant adversaires. Au congrès de psychologie qui eut lieu à Hambourg au printemps de cette année, ce n'étaient plus exclusivement les psychologues objectifs, qui discutaient ; au contraire, on y vit les représentants de beaucoup d'écoles subjectives

et — chose inouïe jusqu'alors — on commençait à se comprendre un peu. Les groupes séparés se regardent comme des ouvriers qui travaillent au même tunnel en pénétrant dans la même montagne de côtés divers. Et il semble qu'on entende déjà des deux côtés les coups des marteaux des autres qui promet la rencontre prochaine.

Richard MÜLLER-FREIENFELS (*Stettin*).

BIBLIOGRAPHIE

- Caractéristique de la situation psychologique en général : R. MÜLLER-FREIENFELS. *Die Hauptströmungen der gegenwärtigen Psychologie* 2^e éd., 1930. — K. BÜHLER. *Die Krise in der Psychologie*, 1927.
- Associationisme : EBBINGHAUS. *Grundzüge der Psychologie*, 4^e éd., 1919. — G.-E. MÜLLER. *Abriß der Psychologie*, 1925. — ZIEHEN. *Leitfaden der phys. Psychologie*, 12^e éd., 1924.
- Aperceptionisme : WUNDT. *Grundriss der Psychologie*, 12^e éd., 1922.
- Actionisme : MUNSTERBERG. *Grundzüge der Psychologie*, 12^e éd., 1918.
- Eidétique : E.-R. JAENSCH. *Die Eidetik*, 1925.
- Psychologie de la conscience abstraite : MESSER. *Psychologie*, 3^e éd., 1924. — BÜHLER. *Tatsachen und Probleme zu einer Psych. der Denkvorgänge. Arch. f. ges. Psych.*, 1907. — ACH. *Ueber die Willenstätigkeit und das Denken*, 1905.
- Psychologie des formes : WERTHEIMER. *Ueber Gestalttheorie*, 1925. — KOHLER. *Die phys. Gestalten*, 1920.
- Psychologie des actes : LIPPS. *Leitfaden der Psychologie*, 3^e éd., 1909. — STUMPF. *Erscheinungen und psychische Functionen*, 1907. — K. GÖSTERREICH. *Phänomenologie des Ich*, I, 1911.
- Personnalisme : WILLIAM STERN. *Person und Sache*, Bd II, *Die menschliche Persönlichkeit*, 3^e éd., 1923.
- Psychologie vitaliste : MÜLLER-FREIENFELS. *Grundzüge einer Lebenspsychologie*, 2^e éd., 1925.
- Psychanalyse : S. FREUD. *Œuvres compl.*, 11 vol.
- Psychologie individuelle : A. ADLER. *Menschenkenntnis*, 1928.
- Psychologie médicale : KRETZSCHMER. *Körperbau und Charakter*, 5^e éd., 1928. *Medizinische Psychologie*, 1922.
- Charakterologie : KLAGES. *Die Grundlagen der Charakterkunde*, 1926. *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*, 4^e éd., 1926.
- Psychologie compréhensive : W. DILTHEY. *Gesammelte Schriften*, 7 vol., 1913-1930. — SPRANGER. *Lebensformen*, 5^e éd., 1925.

LA PSYCHOLOGIE ANIMALE EN BELGIQUE

Ad. CRÈVECŒUR. Y a-t-il coexistence normale de la reine et d'ouvrières pondeuses dans les ruches d'abeilles ? *Bull. et Ann. Soc. Entom. Belgique*, 1930, t. LXX, p. 209-215.

Les mâles d'abeilles proviennent d'œufs non fécondés pondus dans des alvéoles plus grands que ceux dans lesquels les ouvrières sont élevées. S'ils sont, comme les femelles, des enfants de la reine, celle-ci doit posséder l'extraordinaire faculté de provoquer ou d'empêcher à volonté la fécondation de ses œufs au moment où ils passent dans l'oviducte devant l'orifice du réceptacle séminal. C'est invraisemblable et aucune solution proposée à ce curieux problème de la psychologie des abeilles n'est acceptable. L. Verlaine (*même revue*, 1926, t. LXVI, p. 287-318), s'appuyant sur de nombreuses observations et expériences de biologistes et apiculteurs, avait émis l'hypothèse que les mâles des Hyménoptères sociaux (abeilles, bourdons, guêpes et fourmis) pourraient être engendrés normalement par des ouvrières pondeuses, et il avait engagé les biologistes à orienter la recherche dans cette direction. S'il en était ainsi, l'origine des mâles s'expliquerait très simplement, sans devoir accorder à la reine des facultés mentales inconcevables ni un instinct tout aussi incompréhensible. L. Verlaine s'est mis à l'œuvre lui-même (*même revue*, 1929, t. LXIX, p. 224-238). Il a constaté que, contrairement à ses prévisions, la reine pond réellement à un moment donné des œufs de mâles, mais que des ouvrières déposent également des œufs ; et pour expliquer le petit nombre de mâles engendrés par ces ouvrières, il a supposé qu'un contrôle était exercé par la reine sur la ponte de ses concurrentes, qu'elle détruisait celle-ci. Non seulement la question reste entière, mais elle se complique donc d'un nouveau problème.

Malgré le soin apporté par L. Verlaine à écarter toutes causes d'erreur dans ses expériences, ses conclusions ont soulevé de violentes protestations de la part des apiculteurs, qui ne veulent pas admettre que des ouvrières pondeuses puissent exister dans une ruche en même temps que la reine.

Ad. Crèveœur se fonde sur les avis de quelques biologistes et savants apiculteurs pour prétendre qu'on ne peut trouver qu'exceptionnellement dans une ruche normale des reines mal constituées ou ouvrières ergatogynes, possédant certainement des œufs mûrs, mais ne les déposant pas. Il argue de l'impureté très générale des races pour expliquer la

présence de mâles de la race des ouvrières dans une ruche composée d'ouvrières italiennes ayant à sa tête une reine de la race noire (résultat obtenu par L. Verlaine) ou inversement, et il estime que l'hypothèse de la destruction des œufs d'ouvrières par la reine n'est encore étayée d'aucune observation précise. Il termine en souhaitant que de nouvelles expériences soient tentées à bref délai pour résoudre définitivement ce problème. Les résultats de ses expériences seront certes accueillis avec le plus vif intérêt.

Ad. CRÈVECŒUR. Le maraudage occasionnel. Tendance au cleptoparasitisme chez divers *Psammocharidæ* (Hym.). *Mém. Soc. Entom. Belgique*, 1931, t. XXIII, p. 183-187.

Il s'agit d'hyménoptères solitaires qui creusent un terrier dans le sol, où ils enfouissent une araignée anesthésiée d'un coup d'aiguillon, destinée à nourrir la larve.

Ad. Crèveœur est un défenseur convaincu de J.-H. Fabre. Il croit à l'automatisme psychologique de l'instinct. L'activité des insectes se réduit pour lui à un enchaînement d'actes innés, parfaits d'emblée et immuables. Dans certains cas, l'animal peut adapter à des circonstances nouvelles l'une ou l'autre des opérations qui composent ses instincts ; il fait preuve alors de discernement, mais non pas d'intelligence.

Les hyménoptères étudiés par Ad. Crèveœur creusent un terrier, capturent une araignée, la paralysent, l'enterrent, pondent sur elle et ferment le terrier. Certains d'entre eux s'emparent d'une araignée déjà immobilisée ou entrent en lutte avec un de leurs congénères pour lui voler la sienne. Une question importante se pose alors : la proie sera-t-elle piquée à nouveau, ou bien cet acte de l'enchaînement immuable qui constitue l'instinct sera-t-il sauté ?

Le *Psammochares plumbeus* F. redonne toujours à l'araignée un coup d'aiguillon, mais il administre normalement plusieurs piqûres fréquemment renouvelées à sa proie, son venin étant peu efficace.

L'Anoplius infuscatus Lind., au contraire, dont le venin est puissant, ne pique jamais plus une proie déjà paralysée. Dans ce cas « tout s'est passé comme s'il avait conscience de l'inutilité d'une nouvelle paralysation de la proie »... « On interprétera comme on voudra, ajoute Ad. Crèveœur, le fait que tous mes sujets indistinctement ont renoncé à la piqûre de la proie paralysée. » Il conclut cependant. Les résultats de ses observations prouvent d'après lui qu'il existe un double élément dans la psychologie de l'insecte : l'*instinct*, c'est-à-dire la tendance à accomplir le comportement normal de l'espèce, complété et guidé par le *discernement*, faculté d'adaptation de ce comportement normal aux circonstances particulières du milieu. La tendance à se procurer des araignées serait du domaine de l'instinct, le rapt de celui du discernement.

M. THOMAS. L'instinct chez les araignées. xv à xvii. *Bull. et Ann. Soc. Entom. Belgique*, 1930, t. LXX, p. 183-186 et 229-249.

Dans la première note (xv-xvi), M. Thomas décrit tout d'abord l'accouplement chez le *Xysticus pini* Hahn, une *Pardosa sp.* et la *Pardosa lugubri*. Grand admirateur de J.-H. Fabre comme Ad. Crèvecoeur, il se base sur ce qu'il a vu pour défendre à nouveau la thèse de l'automatisme psychologique de l'instinct et nous propose d'accepter « que chaque espèce est née avec son instinct propre, ses connaissances et ses mœurs définies qui, depuis l'origine, se transmettent par hérédité à tous les descendants ». Il cherche surtout à rejeter les prétentions de L. Verlaine, de réduire l'instinct à l'ensemble des comportements destinés à satisfaire des appétits spécifiques par des processus de mémoire associative ou d'imagination élémentaires, offrant toutes les apparences d'un apprentissage.

Dans la seconde note (xvii-xviii) M. Thomas nous révèle des faits très intéressants sur la réparation de la toile chez la *Nephila madagascariensis*. Il est en outre parvenu à observer la construction de la toute première toile par des jeunes araignées d'une autre espèce, des *Araneus quadratus* Cl. Il ne découvre aucune différence caractéristique entre l'ouvrage de la petite araignée et celui de l'adulte et conclut qu'il s'agit bien une fois de plus « d'une science innée, d'une industrie complexe que l'animal pratique sans apprentissage préalable, sans tâtonnement, avec une habileté, une perfection qui, si elle n'est pas toujours idéale, n'est pas sensiblement inférieure à celle de l'adulte, en un mot d'un instinct ». Il consacre quinze pages à comparer le travail de l'araignée à celui des hyménoptères sociaux dans le but de réfuter L. Verlaine. Mais celui-ci n'a jamais nié une tendance ; ce qu'il prétend, c'est que sa réalisation n'est ni un automatisme pur, ni un automatisme mixte, ni un automatisme psychologique, mais bien une activité sensorielle et nerveuse procédant toujours par tâtonnements conduisant généralement à un certain degré de perfection, cette activité psychologique, mémoire associative ou imagination suffisant à expliquer les industries les plus complexes des bêtes sans devoir recourir ni à une intelligence exceptionnelle, ni à un instinct inaccessible à l'expérimentation.

Or, M. Thomas n'a examiné que trois toiles. Il reconnaît que « des observations multipliées montreront peut-être que certaines araignées sont moins habiles que d'autres au début ». L'examen approfondi « d'une des trois toiles qu'il a vu construire ne lui a paru présenter aucun défaut réel. Il suffit de savoir que cette perfection peut se réaliser au début pour être en droit de croire, en cas de défaillance, que ce n'est pas l'instinct qui est en défaut mais que la défectuosité trouve sa cause dans une maladresse d'ordre individuel, dans une malformation psychique ou anatomique du sujet qui a failli ».

La thèse de L. Verlaine est tout juste l'opposé : ce qui réussit au début est exceptionnel. L'instinct s'évanouit dès qu'on tente d'établir l'histoire

de la psychologie individuelle dès la naissance, non pas chez quelques individus, mais chez le plus grand nombre possible de sujets.

Raymonde MAES. La vision des formes chez les Poissons. *Ann. Soc. roy. zool. Belgique*, 1929 (août 1930), t. LX, p. 103-129, pl. fig.

Par de nombreuses expériences originales, adaptées au genre de vie des espèces étudiées, menées avec patience et sagacité, et contrôlées rigoureusement au moyen de sujets témoins et de manière à écarter toute intervention des autres organes sensoriels, M^{lle} Maes prouve que diverses espèces de poissons (*Gasterosteus aculeatus*, *Heliasus chromis*, *Julis vulgaris*, *Crenilabrus pavo*, *Oblata melanura*, *Coriscus rostratus*, *Sargus rondeleti*) voient la forme des objets, des petits plutôt que des grands (grandeur optima) ; que ces poissons peuvent apprendre à distinguer la forme indépendamment de la grandeur et de la couleur, et que chacune de ces qualités peut également être perçue et prise pour guide isolément suivant les circonstances.

Cette étude des pouvoirs psychologiques de l'œil est complétée par l'examen histologique de la rétine de l'épinoche (*Gasrasteus*) qui démontre l'absence de fovea. L'épinoche est donc capable de percevoir la forme des objets, malgré la structure élémentaire de sa rétine, de discriminer les diverses qualités des objets et de les associer à des souvenirs d'ordre biologique, bien que son système nerveux central soit très peu développé en ce qui concerne de telles fonctions. Les inférences de la morphologie à la psychologie ne doivent donc être acceptées qu'avec une grande prudence.

L. VERLAINE. L'instinct et l'intelligence chez les Hyménoptères, XI. — La construction des cellules hexagonales par les Guêpes et les Abeilles. *Ann. et Bull. Soc. Entom. Belgique*, 1929 (1930), t. LXIX, p. 387-418, pl. fig.

L. Verlaine démontre que les guêpes bâtissent d'abord une cellule cylindrique à laquelle elles adjoignent des alvéoles en nid d'hirondelle. Quand un alvéole est entièrement entouré d'autres cellules, les cloisons mitoyennes courbes sont surélevées en cloisons planes, et, suivant le nombre des loges qui entourent la première (5, 6 ou 7), celle-ci prend la forme d'un prisme à 5, 6 ou 7 faces. Le prisme à six faces est presque toujours réalisé d'emblée ; il l'est finalement par correction.

Chez la *Vespa media*, toutes les cellules disposées en bordure des gâteaux continuent à être bâties en nid d'hirondelle sur le type circulaire. Mais chez toutes les autres espèces de *Vespa* de Belgique, chez *Polistes gallica*, des *Icaria* et *Belonogaster* d'Afrique et *Chartergus charitarinus* du Brésil, les nouvelles cellules sont, à un moment donné, bâties sur le type hexagonal directement, par paires de cloisons symétriques. Un apprentissage se réalise donc plus ou moins vite. Sa rapidité varie avec les espèces et les lignées dans les espèces.

Les stimuli et connaissances relatifs à la construction des gâteaux pourraient bien être transmis de guépriers en guépriers par la reine fondatrice, car, d'une part, lorsqu'on enlève le guéprier tout entier à de vieilles ouvrières qui ont déjà construit après la reine, ces ouvrières réédifient immédiatement un nid parfait à leur usage personnel et élèvent des mâles issus d'œufs pondus par elles ; tandis que, d'autre part, des jeunes ouvrières recueillies à l'éclosion et enfermées dans une boîte en guise de nid, de laquelle elles peuvent évidemment sortir, se montrent incapables de bâtir des gâteaux. Elles construisent des fragments épars d'enveloppes et pondent partout, dans les interstices. L'instinct de la construction des rayons n'existe donc pas. Le besoin de faire un nid en carton reste à étudier, mais il pourrait être déclenché lui-même par des connaissances acquises lors de l'éclosion. Quant au choix des matériaux qui diffèrent avec les espèces (papier jaune ou papier gris), il serait déterminé par la nature des matériaux trouvés dans le nid à la naissance.

Des essais de quelques milliers d'abeilles (ouvrières, quelques mâles et une reine vierge) recueillies de chrysalides mises en couveuse, ou extraites d'alvéoles avant qu'elles n'aient commencé à en découper l'opercule, et approvisionnées de miel et de pollen dans une ruchette, sont incapables de reconstituer une collectivité ; les abeilles ne se nourrissent même pas et meurent toutes en 2 à 5 jours.

Si ces abeilles ont pu sortir des alvéoles par leurs propres moyens, se promener sur le gâteau en couveuse pendant 24 heures au maximum, et prendre connaissance avec la structure du rayon, le miel et le pollen qu'il contient, elles parviennent à reformer une collectivité, bien qu'elles n'aient jamais vu de congénères au travail. Elles se nourrissent tout d'abord très bien, mais, pendant longtemps, ignorent absolument la destination des lamelles de cire que sécrètent leurs glandes abdominales. Celles qui parviennent à se les enlever les abandonnent sur le plancher de la ruchette. Bon nombre d'entre elles ne s'en débarrassent point et la cire s'accumule sous leur ventre en grosses masses cubiques blanchâtres. Un beau jour, la cire commence à être récoltée et accumulée absolument partout sur les parois de la ruchette et, plus tard, quelques abeilles la réunissent en une crête dans laquelle elles creusent individuellement des cellules sous la forme de calottes sphériques qui se transforment en cylindres.

V. WILLEM. L'architecture des abeilles. *Bull. Acad. roy. de Belgique, Cl. des Sc.*, 1929, p. 671-705, pl. fig. et *Congrès nat. des Sc.*, Brux. 1930, p. 782-785, avait décrit avec beaucoup de précision la méthode adoptée par les ouvrières pour édifier les rayons de cire dont on a tant admiré la régularité et la merveilleuse adaptation à l'usage qui doit en être fait, et il avait avec raison combattu toutes les théories échafaudées relativement à la précision mathématique de l'ouvrage et à l'intervention d'une intelligence supérieure. C'est réellement par la collaboration des ouvrières serrées les unes contre les autres que les alvéoles amorcés sous

la forme de fossettes hémisphériques deviennent des prismes à section hexagonale, parfois pentagonale ou heptagonale, le type hexagonal apparaissant après coup tout naturellement. V. Willem conclut très justement « que l'étude de l'architecture des rayons ne se prête guère à la recherche de l'initiative individuelle et de l'éducabilité chez les abeilles ». L. Verlainé a pu vérifier toutes les observations de V. Willem sur ses jeunes abeilles, et il adopte ses conclusions. Mais il croit que, dans certains cas, les ouvrières peuvent, sans se départir de la méthode de creusement et de refoulement qui leur est particulière, amorcer des cellules directement sur le type hexagonal, par paires de cloisons symétriques sur le bord des gâteaux.

Il résulte de ces observations que la construction des gâteaux par les guêpes et les abeilles nécessite au moins partiellement un apprentissage qui se réalise très simplement par des processus psycho-physiologiques élémentaires d'imagination.

V. WILLEM. L'architecture des abeilles. 2^e note. *Bull. Ac. roy. Belgique, Cl. des Sciences*, 1930, p. 893-906, pl.

V. Willem cherche dans cette seconde note à connaître de manière plus approfondie toutes les ressources des abeilles dans l'art de bâtir. Il leur offre tout d'abord des lames minces d'étain frappées au poinçon de diverses façons sur une face, puis des treillis à mailles carrées de dimensions différentes, recouverts d'une mince couche de cire. Les abeilles travaillent toujours la cire dans les creux ; elles suivent la forme et les dimensions des éléments du canevas, élèvent des cloisons sur les crêtes et bâtissent donc des cellules à section carrée. Elles édifient ainsi des gâteaux plus ou moins irréguliers dont les défauts ou les structures anormales disparaissent cependant au fur et à mesure que la construction s'élève. Sur un treillis dont les mailles ont 6 mm. de côté (trop large), trois cellules sont finalement bâties sur 2 bases quadrangulaires. Sur un treillis à mailles de 5 mm. (trop petit), 4 cellules sont construites sur 5 bases amorcées.

Les abeilles élèvent des alvéoles normaux sur une lame de cire gaufrée fixée horizontalement par un de ses bouts à un cadre de la ruche. Le bout libre de la lame s'incurvant vers le bas, elles y bâtissent un rayon courbé qu'elles prolongent verticalement. Dans la courbe, du côté de la convexité, les cellules conservent leurs dimensions normales ; elles sont disposées en éventail et séparées par de petites cavités intercalaires ; du côté de la concavité, certains éléments se fusionnent deux à deux à un moment donné.

Toutes ces modifications introduites dans le travail se réalisent pourtant très simplement. L'abeille se laisse aller tout naturellement à appliquer la méthode qui lui est propre. C'est celle-ci qui est responsable à la fois de l'adoption du canevas insolite et des corrections apportées aux édifices trop exigus ou trop larges ou de forme anormale.

V. Willem ne croit pas les abeilles capables d'adopter une méthode nouvelle consistant à édifier des alvéoles par paires de cloisons symétriques, comme les guêpes, sur les bords des gâteaux. Il n'est donc pas d'accord avec L. Verlaïne à ce sujet.

L. VERLAÏNE. L'instinct et l'intelligence chez les Hyménoptères. XII. — Les collectivités d'abeilles sont-elles gouvernées par des traditions ? *Mém. Soc. Entom. Belgique*, 1931, t. XXIII, p. 191-222.

L. Verlaïne constitue des essaims artificiels d'abeilles ignorant tout de la ruche sauf quelques connaissances acquises en prenant contact avec un rayon pendant 24 heures au maximum dans une couveuse.

Il veut savoir si ces abeilles pourront non seulement construire, mais élever le couvain, approvisionner la ruchette en miel et en pollen, la nettoyer, la défendre contre les agents atmosphériques et les ennemis, en un mot s'y comporter normalement en recourant éventuellement aux signaux collectifs connus ; si les travaux de la collectivité à l'intérieur de la ruche sont tous tributaires de perceptions sensorielles et d'élaborations mentales comme toutes les opérations qui sont accomplies hors du nid, et si les abeilles, capables d'innover et d'imiter les innovations exceptionnelles, n'ont pas acquis au cours des âges certains comportements dus à l'initiative de quelques individus, non héréditaires par voie sexuelle et transmis de génération en génération, par l'exemple que trouvent les individus dans le milieu social qui les reçoit à la naissance.

D'une étude faite sur plusieurs essaims traités de manières différentes, il résulte que les abeilles doivent tout apprendre, mais qu'elles apprennent presque toujours seules en commettant tout d'abord des erreurs réparées après coup. L. Verlaïne rappelle ses recherches sur la construction des rayons et déclare qu'il ne se croit pas en contradiction avec V. Willem. Dans l'élevage du couvain, certains procédés d'abeilles solitaires paraissent bien réapparaître momentanément. Le nettoyage de la ruche et sa défense contre les agents atmosphériques et les ennemis seraient incontestablement et pour une très grande partie gouvernés par des habitudes acquises propres à certaines collectivités et transmises aux jeunes par le seul fait de leur exercice devant eux.

En général, les initiatives personnelles et leur imitation ne sont réellement utiles que parce qu'elles facilitent certains apprentissages et les imposent en quelque sorte uniformément à tous les sujets lorsqu'ils sont indispensables à l'économie la meilleure de la vie en commun.

L. VERLAÏNE. Comparaison des architectures des abeilles et des guêpes. *Congrès national des Sciences. Vol. jubil. du Cent. Belge*. Bruxelles, 1931, p. 786-789.

Résumé succinct des observations faites sur cette question et leur confrontation avec celles de V. Willem.

L. VERLAÏNE. Psychologie de la guêpe cartonnière *Chartergus chartarinus* Sauss. *Une Mission biologique au Brésil*, avril 1922-mai 1923 ; 1930, t. II, p. 3, pl.

La guêpe cartonnière du Brésil se conduit comme les autres guêpes dans la construction de ses gâteaux : cellules cylindriques d'abord puis directement hexagonales. Mais à partir du deuxième rayon, elle se comporte comme des abeilles auxquelles on donnerait des plaques de cire non gaufrée. Elle dessine avec de la pâte, sur une épaisse plaque de carton, un canevas d'hexagones assez réguliers sur lesquels elle élève des cloisons.

L. VERLAÏNE. Les oiseaux briseurs de coquilles d'Helix. *Congrès nat. des Sciences. Vol. jubil. du Cent. Belge*, Bruxelles, 1931, p. 789-792.

Dans les dunes sablonneuses du littoral belge et français, on trouve assez fréquemment des coquilles d'escargot brisées et vidées de leur contenu, réunies en grand nombre autour d'une pierre ou d'un corps dur quelconque. L'auteur de ces festins, un oiseau vraisemblablement, se sert donc de ce corps dur comme d'une enclume. Il s'agissait de savoir à quel oiseau attribuer ce curieux procédé, comment il opère et s'il doit apprendre ou bien s'il possède en naissant l'instinct de se comporter comme il le fait.

D'après D. Haviland et Fr. Pitt (1919), c'est la grive qui brise les coquilles d'escargot et elle doit partiellement apprendre. Tandis que d'après V. Willem et Loppens, c'est le merle, sur le littoral belge et français tout au moins.

L. Verlaïne s'est procuré des sansonnets, des merles et des grives pris au nid et élevés en captivité jusqu'à l'état adulte. Il les a mis un jour en présence d'escargots. Les sansonnets ne s'y sont pas intéressés. Les merles ont appris à briser les coquilles, mais n'ont découvert qu'une méthode assez fruste. Les grives se sont d'abord intéressées aux mollusques comme à toute chose qui remue. Après un premier contact qui les a renseignées sur leur valeur alimentaire, au cours d'efforts répétés pour extraire l'animal de sa coquille, celle-ci ayant heurté par hasard un corps dur (perchoir) s'est brisée : l'oiseau apercevant la proie par l'orifice de la cassure l'a extraite. Il s'est ensuite délibérément servi d'un corps dur quelconque comme d'une enclume et a vite découvert le corps le plus dur (abreuvoir en grès). Il n'a cependant pas tardé à constater que le sommet de la coquille était beaucoup plus fragile et, dès lors, au lieu de se servir de l'enclume, il a placé la coquille convenablement sur le sol et l'a attaquée directement à coups de bec au sommet. Certaines coquilles trouvées en masse sur l'herbe basse et serrée au littoral ont été entreprises de cette façon par des merles sans doute. L'escargot mangé s'était fabriqué un opercule qui n'avait pas été atteint.

Il ne s'agit donc pas d'un instinct, mais d'un apprentissage tributaire de processus d'association assez simples.

L. VERLAINE. L'autotomie psychique chez les Phasmides (*Dixippus morosus*). *Congrès nat. des Sciences. Vol. jubil. du Cent. Belge*, Bruxelles, 1931, p. 808-813.

Dans cette note préliminaire d'un travail qui sera publié *in extenso* ultérieurement, L. Verlainé cherche à savoir si le réflexe de l'autotomie ne peut pas s'intégrer normalement dans des processus de mémoire associative.

Il a déjà montré que le réflexe du déroulement de la trompe et celui de la rétraction des antennes en arrière chez les papillons n'est qu'un mouvement banal de la machine vivante, sans aucune signification biologique tant que l'animal ne l'a pas adapté aux circonstances par des associations de perceptions sensorielles et de souvenirs. Il prouve que le réflexe si spécial de l'autotomie des pattes chez le phasme peut être déclenché par les stimuli les plus divers et d'intensités différentes, appliqués à des organes sensoriels différents et à des régions différentes du même organe sensoriel, et que, suivant les épreuves déjà subies par le sujet, il peut être provoqué par un excitant normalement inefficace soit par sa nature, soit par son intensité trop faible, appliqué à une région de la patte ou même du corps qui, normalement, peut être intensément irritée sans succès la première fois.

Dans la plupart des cas, l'autotomie obtenue à la deuxième excitation offre toutes les apparences d'un phénomène élémentaire de mémoire associative. Rappelant les belles recherches de H. Piéron sur cette question, L. Verlainé ne croit pas comme lui qu'il existe deux sortes d'autotomies, l'autotomie réflexe et l'autotomie psychique, mais il est d'avis qu'il n'en existe qu'une, l'autotomie psychique. Les réflexes intéressant la vie de relation, considérés comme des ripostes innées et indéfiniment invariables sous l'influence d'une même cause, n'existent pas plus pour lui que les instincts ou associations complexes de réflexes innées et accompagnées ou non d'états de conscience. Ce ne sont que des vues de l'esprit fondées sur des artifices de laboratoire. N'importe quelle réaction, si simple soit-elle, est destinée à ne jamais se renouveler exactement de la même manière, ni sous l'influence de causes absolument identiques. Du fait qu'elle s'est accomplie une seule fois elle s'est intégrée dans le contenu de la psychologie individuelle.

L. VERLAINE. L'instinct. *Congrès nat. des Sciences. Vol. jubil. du Cent. Belge*, Bruxelles, 1931, p. 800-808.

L. Verlainé nie l'instinct. L'activité des organismes peut être partagée théoriquement en deux grands groupes de faits : l'activité normale, qui doit nécessairement être réalisée chez tous les animaux de la même espèce parce qu'elle est absolument indispensable, et qui l'est toujours de la même manière, parce que tous ces animaux sont semblables entre eux, éprouvent de ce fait les mêmes besoins et possèdent les mêmes moyens de les satisfaire dans des conditions de vie identiques ou peu

différentes ; l'activité spéciale, les adaptations immédiates à des contingences insolites, inaccoutumées, ou les initiatives personnelles qui peuvent ne pas être dictées par des variations sensibles du milieu.

Celle-ci s'appelle *intelligence* par les biologistes modernes ; celle-là *instinct*. Toutes deux relèvent cependant exactement des mêmes processus sensoriels et nerveux : perceptions, mémoire, associations, adaptations. Il n'y a d'industries innées que lorsqu'on ignore le passé des individus qui ont réussi, et le nombre considérable des sujets qui généralement ne réussissent pas. Chez les premiers, on décrit sous le nom d'automatisme pur, mixte ou psychologique, ou bien les résidus d'une activité psychique primitivement plus complexe et rigoureusement sélectionnée par l'exercice, ou bien les manifestations d'une chance exceptionnelle. Dans tous les actes de la bête, jusque dans les réflexes, d'une part, et dans les opérations complexes qui présentent les caractères essentiels de ce qu'on appelle abstraction et généralisation obtenues des singes et par L. Verlainé des guêpes, d'autre part, l'auteur ne voit que l'application d'un même principe d'activité, la mémoire associative. C'est en celle-ci uniquement que se retrancherait le mystère vitaliste et finaliste de la vie, en attendant que l'on puisse expliquer la physico-chimie de l'organisme total par la physico-chimie physiologique et inorganique.

P. BRIEN. L'année zoologique, 1929-1930. *Recueil de l'Inst. zool. Torley-Rousseau. Univ. de Brux.*, 1931, t. III, fasc. 2, p. 141-163.

P. Brien consacre l'année zoologique du 3^e tome du recueil publié par cet institut à l'étude de la « crise transformiste » que nous vivons depuis une vingtaine d'années.

Dans une savante analyse de cette question extrêmement importante au point de vue philosophique et particulièrement des beaux livres récents de A. Labbé sur *Le Conflit transformiste* (Alcan, 1929), de Cuyénot sur *La Variation et l'Évolution* (Doin, 1930) et de A. Brachet sur *L'Œuf et les Facteurs de l'Ontogénèse* (Doin, 1931), puissamment éclairée par les vastes connaissances qu'il a acquises personnellement dans ses études remarquables de l'embryogénèse et de la blastogénèse des Tuniciers, P. Brien démontre que tous les problèmes relatifs au développement et à l'hérédité des caractères spécifiques normaux et aux variations des organismes ne peuvent trouver de solution complète que dans une étude causale du développement des êtres vivants. Savoir pourquoi et comment l'œuf fécondé de tel organisme placé dans telles conditions de milieu déroule nécessairement tous les équilibres de formes, de structures et de fonctionnements caractéristiques de son espèce, et pourquoi et comment ces états d'équilibre varient exceptionnellement, c'est résoudre du même coup le mystère de l'hérédité, de l'hérédité normale et spéciale, réaliser les conditions primordiales d'une explication scientifique, objective, de la transformation progressive des espèces dont on n'a plus le droit de douter aujourd'hui.

Depuis l'œuf fécondé dont il dérive généralement, ou l'amas de cellules qui l'engendre lorsqu'il se constitue par bourgeonnement, jusqu'à la mort naturelle, l'organisme qui se développe normalement se conduit dans les domaines morphologique et physiologique comme dans les domaines éthologique et psychologique à partir du moment où commence pour lui une vie de relation active. Comme la psychologie spécifique que l'on appelle instinct, la forme spécifique se constitue et se transmet à la descendance chez chaque individu en vertu d'une interaction constante entre tout un équilibre de facteurs internes en corrélation étroite les uns avec les autres, et un équilibre de facteurs localisés dans l'ambiance.

Il va de soi que des œufs fécondés identiques placés dans le même milieu produisent des êtres identiques. La variation peut trouver sa cause dans la réalisation spontanée (c'est-à-dire encore inexpliquée) de potentialités ignorées, mais c'est surtout dans le milieu qu'il faut chercher sa cause, ou dans l'activité même de l'être en voie de développement plutôt que dans des organites localisés dans le noyau des cellules sexuelles, comme le veulent la plupart des généticiens. Certes, tous les gestes de l'organisme, qu'ils se traduisent par des modifications structurales ou fonctionnelles ou par des réactions totales à l'égard de l'ambiance, revêtent un caractère de finalité indiscutable. Ils semblent bien se réaliser en vertu d'un plan préconçu, et l'étude des corrélations incessantes entre toutes les parties de l'organisme, mises en évidence par P. Brien et Jeener dans leurs travaux, paraissent *a priori* révéler l'intervention d'une intelligence organique présidant à l'établissement de l'état d'équilibre biologique normal et à son rétablissement éventuel lorsqu'il se trouve compromis, mais le vitalisme ou le finalisme n'est qu'une vue de l'esprit asservie au créationisme. Il importe de savoir envisager tout phénomène vital objectivement, dans ses manifestations et ses causes actuelles exclusivement, sans se laisser dominer par la pensée qu'il engendrera la forme utile connue, et sans renverser les rôles en accordant à celle-ci les pouvoirs que celles-là seules possèdent.

L'explication de l'acquisition et de l'hérédité des caractères normaux doit être cherchée dans la physiologie de l'embryon ; celle de l'évolution de ces caractères dans l'influence du milieu plutôt que dans des propriétés germinales. Il faut en revenir à la doctrine lamarckienne épurée de ses conceptions finalistes naïves. La vie est une, bien que multiple dans ses manifestations. Le même principe gouverne la morphologie, la physiologie et la psychologie.

L. VERLAINE. *L'âme des bêtes. Quelques pages d'histoire*. Paris, Alcan, 1931, 202 p.

L. Verlainne croit l'heure venue de chercher à établir la partie philosophique des innombrables découvertes réalisées depuis trente ans en psychologie zoologique. Il s'insurge contre l'attitude de la plupart des

biologistes qui paraissent craindre de porter atteinte aux doctrines médiévales encore enseignées aujourd'hui et dont les adeptes s'efforcent chaque jour davantage d'imposer aux jeunes générations la croyance en une différence essentielle entre l'âme humaine et l'âme animale.

Dans ce premier tome d'une collection qu'il se propose d'écrire sur les problèmes actuels les plus importants de la psychologie animale, il raconte l'histoire de l'évolution des idées dans ce domaine captivant, depuis l'antiquité jusqu'à la fin du XIX^e siècle.

Il étudie spécialement les doctrines d'Aristote, de saint Thomas et de Descartes, loue le Stagirite et refute aussi bien le fondateur du mécanisme moderne que celui du néo-thomisme. Il montre combien la pensée libre éprouva de difficultés à se soustraire à l'influence religieuse du moyen âge et à oser recourir à l'expérimentation. Il analyse les œuvres des philosophes les plus audacieux des temps modernes et des premiers naturalistes qui ont reconstitué l'éthologie puis fondé la psychologie comparée. Condillac occupe une large place parmi eux avec Réaumur, P. et Fr. Huber, G. Leroy et Cuvier. Il s'applique à faire ressortir la fécondité de l'idée transformiste, l'influence de Lamarck, Darwin et Wallace dans le vaste conflit qui divisa les créationnistes, les anthropomorphistes et les transformistes. Tous les problèmes complexes de la psychologie animale sont successivement posés dans le courant du XIX^e siècle et reçoivent de chaque école, de chaque auteur parfois, une solution différente, presque toujours purement théorique.

L. Verlainne ne cache pas ses tendances à nier toute différence essentielle entre l'âme de l'homme et celle de la bête, et à réduire les instincts aux manifestations d'une intelligence élémentaire. En ce sens, il rappelle de nombreuses observations et opinions depuis longtemps oubliées, qu'il n'est pas permis d'ignorer lorsque l'on aborde aujourd'hui la psychologie animale. Son livre est une introduction très documentée à l'étude expérimentale de tous les nombreux problèmes que comporte cette science si jeune encore et auxquels, depuis trente ans, les philosophes et biologistes ont essayé de donner une solution. Ces problèmes seront analysés dans d'autres travaux que publiera L. Verlainne sur l'intelligence de la bête, l'instinct, le vitalisme et le finalisme.

L. VERLAINE (*Liège*).

LA PSYCHOLOGIE ANIMALE EN HOLLANDE DE 1928 A 1930

Sollicité par les *Recherches Philosophiques* de rapporter périodiquement ce qui se fait en Hollande dans le domaine de la psychologie animale, j'ai cru bien faire pour cette première fois de ne pas me borner à un rapport d'un an, mais de retourner légèrement en arrière. Afin de ne pas abuser de l'hospitalité de la Revue, je me suis borné à une période de trois ans, à savoir aux années 1928 à 1930 inclusivement.

Les biologistes hollandais se sont consacrés avec un assez grand intérêt à la psychologie animale. C'est pour une grande part à Buytendijk qu'on le doit. Il a le premier dans notre pays scruté le sujet et, dans un ouvrage traduit en français (7) ¹ il n'y a pas longtemps, il a appelé l'attention des biologistes hollandais sur cette branche de leur science, alors relativement nouvelle en Europe. Depuis cette époque, la psychologie animale s'est développée chez nous et on l'étudie dans différents endroits. Au jardin zoologique d'Amsterdam, Portielje a fait d'importantes observations sur la vie de divers oiseaux qui y vivent en captivité. Ce travail a été continué par d'autres auteurs dans la nature libre, et parmi eux Verwey mérite d'être nommé à part. Dans ce même jardin zoologique, l'auteur du présent article a son propre laboratoire de psychologie animale ² où l'on fait surtout des recherches concernant les perceptions et l'intelligence des animaux. Révész aussi a fait dans ce jardin des expériences et des recherches. De son côté, Buytendijk, dans sa nouvelle résidence de Groningue, s'occupe spécialement, avec le concours de ses assistants, de recherches sur l'intelligence des rats.

On ne peut parler d'une École hollandaise parce que les chercheurs travaillent chez nous en ordre dispersé et d'une manière trop indépendante les uns des autres. Cependant, ils sont d'accord sur certains principes. En premier lieu, ils rejettent le *behaviorisme* rigoureux de l'École américaine et l'explication mécaniste du comportement des animaux. Ils sont, par conséquent, d'accord pour admettre la réalité des phénomènes psychiques chez les animaux et pour reconnaître — en partie

1. Les numéros entre parenthèses renvoient à la bibliographie qui se trouve à la fin du présent article.

2. On en trouvera une description dans mon article : *Zoologischer Garten u. Tierpsychologie in Amsterdam (Der Zoologische Garten, III, 1930, p. 198-204)*.

conformément à la psychologie des formes (*Gestaltpsychologie*) — que la perception des animaux est un complexe qualitatif (*Komplexqualität*). Pour la clarté de mon exposé, j'ai classé les études en quelques groupes, sans tenir grand compte de leurs dates de publication.

Je commence par quelques ouvrages généraux de caractère synthétique.

Comme je l'ai déjà dit, il existe une traduction française du petit ouvrage hollandais de Buytendijk (7), qui n'est pas un cours scientifique de psychologie animale, mais peut cependant être considéré comme une bonne introduction à cette science. Après une introduction traitant des méthodes, de l'importance et de la signification de la psychologie animale, il s'occupe de la psychologie des unicellulaires. Leur comportement ne peut être réduit à des processus physico-chimiques ; entre leurs actions et celles des multicellulaires il n'existe pas de différence essentielle. Après avoir décrit et rejeté la théorie des tropismes de Loeb, l'auteur en vient à la perception des animaux. Il insiste sur le caractère qualitatif complexe de cette perception, conteste qu'elle soit uniquement le résultat d'excitations simultanées ou successives et examine surtout la perception des formes chez les animaux.

Deux chapitres sont consacrés au problème de l'instinct. L'auteur montre les rapports et la collaboration entre l'instinct et l'organisation de l'individu, ce qui ne signifie pas que l'instinct s'explique par cette organisation. D'autre part, l'instinct ne peut se comprendre comme une intelligence dégradée. Il est souvent imparfait au moment de la naissance et doit se perfectionner ultérieurement par l'expérience. Dans un même groupe d'animaux, un instinct spécial est souvent très différent et, inversement, on constate parfois des instincts chez des animaux appartenant à des groupes dissemblables. A propos des instincts sociaux, l'auteur fait une étude approfondie de la psychologie des fourmis.

Dans le chapitre sur la formation des habitudes chez les animaux, l'auteur parle surtout des études faites dans son propre laboratoire, ce qui donne à cet exposé un caractère fort personnel, mais un peu unilatéral. Puis il en vient à la pensée des animaux. Il nie que les bêtes aient des concepts. Mais il est possible de penser sans concepts, avec des idées pratiques (*practical ideas*). Sans avoir la faculté conceptuelle, les animaux parviennent à reconnaître ce qu'il y a de commun dans un certain nombre de perceptions ; ils ont donc la faculté de faire des abstractions sensorielles. Les diverses formes de l'intelligence animale sont décrites à l'occasion d'expériences faites par l'auteur sur un singe et en relation avec les expériences de Köhler, Yerkes, etc. Les animaux savent concevoir des relations entre les choses, et leurs processus sensoriels présentent des analogies avec la pensée humaine.

Sous le titre *Animal Psychology for Biologists*, Bierens de Haan (2) a publié trois conférences faites à l'Université de Londres. Il rejette à la fois l'objectivisme du behaviorisme américain et la théorie mécaniste

de Loeb. Chez les animaux supérieurs, la tentative de réduire leur comportement à un système de purs réflexes doit échouer, ce que démontre l'exemple du fourmi-lion.

L'auteur considère successivement l'animal comme sujet cognitif, affectif et conatif. En prenant pour base des expériences faites par lui-même, il décrit d'abord le complexe qualitatif de la perception animale (sur lequel Volkelt fut le premier à attirer l'attention). Il n'y a pas de pensée véritable chez l'animal, et ce qui ressemble ici à de la pensée se déroule en réalité à un niveau bien inférieur. En discutant la vie affective des animaux, l'auteur s'occupe brièvement du langage animal et de l'intéressant problème des hiérarchies dans les sociétés animales, qui ont été mises en lumière d'abord par Schjelderup-Ebbe chez les poules. Mais le principal aspect du psychisme chez les animaux est leur tendance conative. A ce point de vue, la théorie de Loeb fait complètement faillite, et ce que lui et d'autres ont décrit comme des tropismes doit être considéré comme un ensemble d'actions instinctives. Chez les animaux supérieurs, les actions instinctives sont modifiées par l'expérience personnelle, et aux degrés supérieurs de l'échelle, la conduite est déterminée par l'intelligence des relations entre les choses.

La question du langage animal a été plus complètement étudiée par Bierens de Haan dans deux publications (3 et 5). Dans la première il examine les différences profondes qui distinguent le langage humain de celui des animaux. Le langage humain se caractérise par six traits particuliers : les sons employés sont buccaux, articulés et ont des significations conventionnelles ; ils indiquent quelque chose et sont exprimés dans le dessein de communiquer cette chose à autrui. De plus, ces sons sont constamment combinés en phrases de différentes significations. Il en va tout autrement chez l'animal. Un grand nombre d'animaux sont complètement muets ou n'émettent que des sons qui ne sont pas d'origine buccale ; s'ils sont buccaux, ces sons ne sont presque jamais articulés. Ensuite ils n'ont aucune signification conventionnelle, ne désignent rien et n'ont pas pour but de communiquer quelque chose à autrui, mais ne sont que l'expression spontanée de sentiments et d'émotions. Le langage de l'animal à l'état de nature est égocentrique, par opposition au langage humain, qui est allocentrique, et, contrairement à ce dernier, il ne contient pas de mots. Ce n'est qu'à titre accessoire que cette émission de sons peut, par une compréhension instinctive des émotions par d'autres bêtes, avoir pour résultat une communication qui n'est pas voulue. Cette constatation vaut aussi pour le langage par gestes, pour autant qu'il se produit chez l'animal.

Toutefois, le langage des animaux peut atteindre un niveau supérieur sous l'influence de l'homme. Certains animaux parviennent à prononcer quelques mots articulés du langage humain, et ces mots peuvent avoir une signification déterminée, par exemple chez le perroquet. Des animaux apprennent aussi à exprimer des désirs par gestes, donc dans un

but bien déterminé, comme par exemple le chien qui quémende. La question se pose maintenant de savoir si ces deux caractéristiques du langage humain peuvent être réunies chez l'animal ; en d'autres termes si ce dernier peut parvenir à exprimer quelque chose au moyen de mots possédant une signification conventionnelle.

Dans sa deuxième publication (5), l'auteur traite plus longuement ce point chez les oiseaux. Ce n'est pas chez l'animal de rang supérieur, chez le singe, mais chez d'autres animaux, de moindre rang psychique, chez les oiseaux, qu'on trouve la forme la plus élevée du langage animal. C'est notamment chez le perroquet que se présentent des cas d'émission de mots à signification conventionnelle. L'auteur en décrit un exemple, personnellement constaté, chez un perroquet amazone, qui, lorsqu'il avait soif, manifestait son désir d'eau par des paroles humaines (donc en sons conventionnels) qu'il exprimait toujours quand on lui présentait de la nourriture. Ce cas — et d'autres semblables — n'empêchent, l'auteur le démontre abondamment, qu'un abîme sépare le langage humain de celui des animaux.

Passons maintenant à des recherches sur le comportement des animaux libres ou en captivité.

Portielje (14) a étudié le comportement du chevalier combattant (*Philomachus pugnax*) en liberté et aussi dans le jardin zoologique d'Amsterdam à l'époque de la parade. Chez les mâles, il a observé des combats simulés comprenant trois phases : 1° une course en rond ; 2° un arrêt subit avec déploiement des ailes et des plumes décoratives, ce qui provoque la mise à nu des caractères sexuels secondaires, et 3° un tremblement des ailes et des plumes tel qu'il se produit aussi au moment du coït. Dans la première phase, les mâles en viennent souvent à un véritable combat qu'il ne faut pas confondre avec la parade sexuelle (*sexual display*) ; mais ce combat est court, car les animaux passent vite à la seconde phase. La présence des femelles n'est pas nécessaire, bien qu'elle semble exciter les mâles au combat. Les actions pré-nuptiales et le cri spécial d'accouplement, qu'on observe dans d'autres familles apparentées, manquent chez le chevalier combattant, ce qu'on doit attribuer au fait que le mâle ne prend ici aucune part à la construction du nid et à l'élevage des petits, car il n'abandonne pas la société des autres mâles et il n'y a pas formation de couples. La femelle s'occupe peu de la conduite du mâle, tout en étant peut-être sexuellement stimulée par lui. Il n'est pas question ici de choix, au sens de sélection sexuelle. Portielje considère tous les mouvements qui se manifestent chez ces oiseaux et chez d'autres dans la parade sexuelle comme des actions instinctives *symboliques*, c'est-à-dire comme des manifestations préalables d'actions qui ne prendront tout leur sens que dans la suite, — au moment de l'établissement du nid ou de sa défense, de la formation du couple, de l'accouplement, des soins donnés aux jeunes, etc. Ces actions, qui doivent s'entendre comme des stimulants sexuels, sont d'abord exécutées sans

conscience du but, mais il n'est pas impossible que, peu à peu, leur intention n'apparaisse à l'animal. Il est remarquable que très souvent l'action s'applique à des objets inappropriés ou dans des situations inadéquates.

Portielje avait déjà fait antérieurement des recherches (13) sur la psycho-biologie du goéland argenté (*Larus argentatus*) tant en liberté qu'au jardin zoologique d'Amsterdam. Il a décrit entre autres comment cet oiseau lance en l'air des moules dont il ne peut briser l'écaille avec son bec. Ce fait est peut-être le résultat d'une expérience antérieurement acquise. L'auteur décrit aussi en détail la biologie de l'accouplement et les divers cris émotifs de l'animal (cri d'appel, cri d'alarme, cri de combat, cri de tendresse, cri d'épouvante, cri d'excitation sexuelle, cri de la couvaison, cri d'accouplement et enfin un cri particulier des jeunes qui demandent leur nourriture).

On a aussi constaté un certain nombre d'actions symboliques chez les goélands, comme par exemple le jet de branchettes et de fétus de paille, dont l'origine est incertaine, une apparente construction ou défense du nid, une manifestation que l'oiseau est disposé à la copulation, etc. Enfin, l'auteur passe à la description de la formation du couple, de la copulation, de la construction du nid, ainsi qu'au premier développement des jeunes.

Verwey (16) a fait des observations détaillées sur la biologie de l'accouplement du héron cendré (*Ardea cinerea*) dans une colonie de ces animaux sur une des îles hollandaises. Dans la première partie de cette publication, l'auteur décrit et interprète les cris et mouvements des animaux pendant la parade. Parmi ces cris, il put distinguer l'appel, le cri amoureux, le salut (échangé entre deux oiseaux quand l'un d'eux revient auprès de son compagnon de nid), un cri de poursuite, un cri de menace, un cri après une copulation manquée, un cri de frayeur. Plus remarquables encore sont les mouvements à signification déterminée que les animaux exécutent pendant la parade, comme la cérémonie du salut, un coup de bec en manifestation d'hostilité, une extension de la tête et du cou, qui exprime chez le mâle le désir de la femelle, et un happement du bec quand le mâle sollicite l'accouplement, l'offre d'une branchette par le mâle à la femelle. Il ressort de diverses observations que c'est en fin de compte la femelle qui choisit le mâle, souvent après de longues hésitations entre plusieurs prétendants. L'étude de Verwey fait encore de très importantes et intéressantes comparaisons avec la vie sexuelle d'autres oiseaux et montre quelques analogies de cette vie avec la vie sexuelle de l'homme.

De l'étude que Verwey (17) a consacrée à la biologie des crabes des mangroves aux Indes orientales néerlandaises et avant tout au crabe appelant (*Uca signatus*), nous ne signalerons que les observations sur les gestes d'appel du mâle. Il ne faut pas voir dans ces gestes une démonstration à l'égard de la femelle, mais seulement une manifestation de la prise de possession d'un territoire dont le trou est le centre. Ces mouvements des pinces

ne se remarquent que chez des espèces vivant en grande communauté.

Il convient de faire rentrer dans cette catégorie de travaux les observations que Révész (5) a faites dans la singerie du jardin zoologique d'Amsterdam sur les relations sociales des singes qui vivent en groupe. De même que chez certains oiseaux étudiés par Schjelderup-Ebbe, le despotisme de certains individus est très caractéristique chez les singes. Un animal puissant domine les autres, qui, en sa présence n'osent s'approprier la moindre nourriture et qui, à la vue d'un aliment, ne savent prendre d'autre parti que la fuite. Ce n'est qu'un animal très jeune, et par conséquent encore insouciant, qui ose se risquer en la présence du despote ; et, étant même respecté par ce dernier, il devient agressif à l'égard d'individus plus grands, mais seulement dans la sphère de puissance du despote. Si ce dernier quitte la cage, il se forme une organisation nouvelle, où l'un des sujets restants tyrannise à son tour les autres, mais cette tyrannie cesse dès que revient le premier despote. Révész fait à ce sujet des observations sur l'analogie et les différences entre la nature des singes et celle des hommes. Il combat la tendance à surestimer les singes, auxquels on accorde un caractère trop proche de l'homme, à cause de similitudes physionomiques et corporelles, principalement en ce qui concerne les mains. Révész estime que l'abîme entre l'homme et le singe est infranchissable. Il y a cependant des ressemblances et notamment les sociétés humaines et simiesques ont des affinités telles qu'elles paraissent reposer sur les mêmes bases. Les traits communs entre hommes et bêtes s'accusent le plus dans la vie sociale.

Enfin Buytendijk (11) a fait des observations et des expériences sur la manière dont les animaux se débarrassent de leurs entraves. Il s'agissait de voir si les mêmes procédés se rencontrent dans des espèces différentes, ce qu'on ne peut guère déduire d'avance de leur structure corporelle. De cette manière, l'auteur espère arriver à une typologie des réactions ordinaires des animaux dans leur ambiance. Les observations ont porté sur des astéroïdes, des ophiurides, des pagures et des hippocampes. Chez quelques *Asterias rubens*, on glissa un rond de caoutchouc autour d'un bras ; les mouvements de ce bras s'arrêtaient alors et parfois le bras était autotomisé. Chez les ophiurides (*Ophiura texture* et *Ophiotrix fragilis*) les bras peuvent collaborer à se désentraver quand ils sont serrés avec de petites pinces ou avec un fil attaché à une pierre. On a fait surtout de nombreuses expériences sur des pagures qu'on avait liés à une pierre par une patte ou par la coquille. Les divers individus usèrent de moyens très différents pour se délivrer. Des hippocampes furent entourés de fils ; on constata des tentatives coordonnées pour amener la délivrance. Tous ces mouvements ne doivent pas être tenus pour de simples réflexes. Mais l'auteur n'a cependant pas atteint le but qu'il s'était proposé, à savoir de déterminer des types généraux de réaction.

Venons-en maintenant aux expériences de laboratoire et commençons par les travaux sur la perception chez les animaux.

Bierens de Haan et Frima (6) firent une enquête sur le sens des couleurs chez les lémures. L'intérêt de cette question vient du fait que, comme il avait déjà été montré antérieurement, le vrai singe possède un sens des couleurs tout à fait comparable à celui des hommes, tandis que chez les mammifères inférieurs l'achromatopsie absolue ou presque totale est la règle. Les auteurs établirent qu'un *Lemur mongoz* qui leur servit de sujet confondait chacune des quatre couleurs fondamentales avec une certaine nuance de gris. Chez un autre individu de la même espèce, dont on n'étudia que la vision du bleu, on constata qu'au début il ne voyait pas de différence entre le bleu et une certaine nuance de gris, mais qu'il parvint cependant dans la suite à discerner la différence. Ce sujet commettait aussi des erreurs quand, après dressage au bleu contre rouge, on remplaçait le bleu par un gris. On peut en conclure que cet animal n'était pas complètement achromatopsique et qu'il avait une certaine perception des couleurs, quoique très incomplète, comme d'autres l'ont démontrée chez le chien. Ces résultats correspondent à ceux que Henschen obtint dans ses recherches comparées sur le cerveau des singes.

Dans certaines expériences on constata quelquefois que, lorsqu'on plaçait sous les yeux de l'animal ce que n'était pour lui que deux nuances de gris, il faisait son choix non pas d'après la différence absolue, mais d'après une différence relative, c'est-à-dire qu'il choisissait le gris le plus clair ou le plus foncé. Cela nous conduit aux expériences de Bierens de Haan (1) sur le choix d'après des différences absolues ou relatives, question qui, dans ces derniers temps, a été beaucoup étudiée par les partisans de la psychologie des formes (*Gestaltpsychologie*). Ces expériences ont été faites sur des singes inférieurs et sur des abeilles.

De deux singes *Nemestrinus nemestrinus*, l'un fut dressé à reconnaître le gris le plus foncé, l'autre le gris le plus clair de deux nuances (respectivement les n^{os} 16 et 7 de la série de Hering). Le dressage une fois fait, les deux tons gris furent déplacés dans la direction négative et la direction positive, c'est-à-dire que l'animal dressé à reconnaître le ton le plus foncé fut mis en présence de deux gris dont un plus clair encore que le deuxième (les n^{os} 4 et 7), puis en présence de deux gris, dont un plus sombre que le premier (les n^{os} 28 et 16), tandis que l'animal dressé au gris le plus clair subissait l'épreuve inverse. On fit des expériences analogues avec des feuilles de papier blanc sur lesquelles on avait collé des cercles noirs à des distances différentes. L'un des animaux fut dressé à choisir la plus grande distance entre les cercles, l'autre la plus petite. On les dressa de même à faire leur choix entre deux triangles inégaux.

Quand le déplacement des différences s'opérait dans la direction négative, le choix se faisait généralement d'après la différence relative. Dans le déplacement positif, le résultat ne fut pas le même pour le gris et pour les figures. Dans le premier cas, l'animal reconnaissait généralement la nuance du dressage, et c'était donc la différence absolue qui guidait son choix. Dans le cas des figures, au contraire, l'animal ne reconnaissait

plus la figure employée lors du dressage si on la présentait dans d'autres combinaisons.

Ces expériences furent répétées sur des abeilles. Celles-ci furent dressées à reconnaître le plus sombre de deux papiers. Elles parvinrent à retrouver leur papier dans 94 % des cas lors du déplacement positif, tandis que dans le déplacement négatif les deux papiers furent choisis à peu de chose près le même nombre de fois (20 fois contre 17). Ainsi chez des animaux inférieurs tels que les abeilles, le choix se fait dans certaines circonstances d'après les différences absolues.

Une autre série d'expériences de Bierens de Haan (4) portait sur la compréhension concrète (*practical judgment*) chez les singes et les lémures. Il s'agissait de trouver la nourriture cachée soit dans la poche de l'expérimentateur soit dans différents objets. Les 9 singes et lémures qui servirent de sujets se comportèrent de façon très inégale : certains oublièrent complètement la nourriture dès qu'elle cessait d'être visible, d'autres continuaient à la chercher ; quelques-uns la trouvèrent directement, d'autres n'y parvinrent qu'après des tâtonnements qui conduisirent plus ou moins accidentellement au succès, enfin d'autres encore échouèrent absolument dans leurs recherches. Ces expériences conviennent fort bien pour l'établissement du niveau relatif de l'intelligence animale.

Dans le laboratoire de Buytendijk on étudia l'apprentissage chez le rat et le rôle joué dans cet apprentissage par des processus d'ordre intellectuel.

Buytendijk (10) dressa des rats à parcourir une latte formant deux coudes. A chaque coude il se produisait d'abord une « inhibition », mais bientôt les sujets parcouraient le chemin dans le minimum de temps. S'ils devaient refaire aussitôt le chemin en sens inverse, de nouvelles « inhibitions » apparaissaient, surtout aux angles, et la vitesse générale du parcours diminuait. Il en fut de même quand on plaça sur la latte un ou plusieurs disques noirs présentant une ouverture par laquelle l'animal devait passer, ou quand on produisait un bruit au passage de certains points. Ce dernier incident arrêtait les mouvements surtout dans la première partie du parcours et les accélérât au contraire dans la deuxième partie.

Puis, la longueur totale de la latte restant la même, on varia la place des coudes. Chaque modification provoquait encore une « inhibition », surtout l'allongement de la première partie du chemin et le raccourcissement de la seconde. Dans ces conditions, le trajet, au lieu d'être unique, se divisait en parcours séparés et nécessitait des actions séparées. Des signaux optiques (cartons placés près de la voie) déterminaient de fortes « inhibitions », surtout quand ils étaient mis aux coudes de la voie. Quand cette influence avait disparu après quelques exercices, l'enlèvement des signaux eut à son tour pour effet une « inhibition », mais beaucoup plus faible. En général l'apparition d'un signal produit plus de gêne que son

enlèvement, et le signal gêne plus sur la première partie du parcours que sur la deuxième.

Dans d'autres expériences (9), le même auteur chercha à voir comment les rats apprennent à modifier ce qu'ils ont appris. D'abord dressés à prendre dans un labyrinthe en forme de T une direction déterminée, ils étaient ensuite obligés à se diriger dans l'autre sens, puis de revenir du premier côté et ainsi de suite. Le second dressage ne prit pas moins de temps que le premier, mais les sujets firent moins de fautes. Dans les exercices suivants, non seulement le nombre des fautes se réduisit encore, mais la durée de l'apprentissage diminua. Ainsi les rats apprennent toujours mieux à modifier leurs habitudes.

On se servit ensuite d'un appareil plus compliqué, composé d'une latte dont partaient quatre autres lattes en éventail. On enseigna à un groupe de rats à aller de la première latte sur la quatrième. Un autre groupe devait prendre la deuxième latte. Après quoi l'on obligea le premier groupe à se diriger sur la deuxième latte et le second groupe à aller sur la quatrième. Le dressage à la quatrième latte coûta peu de peine, parce qu'elle était bien apparente dans le système. Mais le dressage à la deuxième latte fut beaucoup plus difficile. Au changement, le premier groupe eut beaucoup plus de peine à s'habituer à la deuxième latte que n'en avait eu le deuxième groupe lors de son premier dressage. Après quoi les rats du deuxième groupe furent de nouveau dressés à se rendre à la deuxième latte. En général, la seconde éducation se faisait plus vite que la première.

Dembo (12), qui travailla quelque temps dans le laboratoire de Buytendijk, étudia chez le rat l'influence de l'action directe du but sur le comportement. Un récipient plein de nourriture était placé à l'extrémité d'une caisse, bien visible à travers deux vitres parallèles qui laissaient libre un passage en chicane à droite et à gauche. Dans toute première tentative, les animaux se laissent distraire par les particularités du sol, des parois de la caisse, etc., et le chemin qu'ils suivent décrit donc quelques boucles. Mais dès la seconde tentative, ils se rapprochent du plus court chemin, ce qui trahit l'attraction directe de la nourriture. Cette action se heurte d'ailleurs parfois à la faiblesse de la perception visuelle ou à la tendance des sujets à bien s'orienter dans l'appareil et à en bien comprendre la disposition. Une fois repu après quatre ou cinq exercices, le rat muse, et, au lieu d'aller droit au but, son chemin décrit à nouveau des boucles. Or le principe de la fréquence est incapable d'expliquer ce changement opposé à celui d'abord produit par l'apprentissage, et l'insuffisance de l'explication mécaniste devient ainsi évidente.

Puis on offrit des raccourcis aux rats en enlevant l'une des deux cloisons de verre. De trois sujets, deux suivirent d'abord l'ancien chemin et ne prirent le raccourci qu'à la deuxième épreuve. Le troisième rat, au contraire, se rendit immédiatement compte de la modification et en profita aussitôt pour prendre un chemin passablement plus court.

Pour terminer signalons un ouvrage théorique de Buytendijk (8). La méthode analytique ne peut nous faire connaître la différence essentielle entre le psychisme animal et celui de l'homme, étant donné qu'elle ne fournit qu'une description des faits et entend rapporter les phénomènes à des lois physico-chimiques. La psychologie comparée est également impuissante, parce que les différences qu'on y constate ne s'expriment pas dans des lois ou dans des formes dynamiques des fonctions psychiques. Le comportement des animaux est dominé par les faits suivants : leurs réactions sont déterminées par des complexes, non par des excitations simples ou des objets isolés, à moins que ces objets n'aient obtenu une signification spéciale pour l'animal, grâce à l'instinct ou à l'expérience acquise ; la formation des habitudes est liée à des aptitudes instinctives, et la perception à l'activité ; il y a une tendance générale remarquable chez l'animal à simplifier graduellement ses actions. En outre, on peut constater chez les animaux divers degrés d'intelligence, le plus bas degré se rencontrant chez les animaux qui vivent dans un milieu stable dépourvu de structure ; les herbivores atteignent un degré plus élevé ; chez certains animaux, l'intelligence est toute spécialisée, comme c'est le cas chez le fourmi-lion, qu'on pourrait comparer à un automate à réflexes ; elle est plus développée encore chez les carnivores, parmi lesquels les vrais chasseurs sont supérieurs aux guetteurs ; et chez les chasseurs, la forme la plus élevée est celle des chasseurs sociaux et des animaux vivant dans les arbres, qui ont en général un développement mental supérieur à celui des animaux vivant sur le sol ou dans l'eau. C'est pourquoi les singes sont classés les premiers dans le règne animal.

Cependant l'animal n'est en relation avec son milieu que par sa structure psychique. Tout est biologiquement compréhensible chez l'animal et tend à la conservation de l'individu ou de l'espèce. L'homme, au contraire, possède une connaissance objective de la réalité extérieure et en a des représentations ; c'est pourquoi les perceptions et l'activité de l'homme sont tout autres que celles de l'animal. L'homme s'élève au-dessus de la nature et peut consciemment s'en désintéresser. La différence entre l'homme et l'animal repose ainsi sur la teneur psychique de leur être. L'intelligence essentielle ne se rencontre que chez l'homme et s'exprime par sa mimique.

J.-A. BIERENS DE HAAN (*Amsterdam*).

BIBLIOGRAPHIE

1. BIERENS DE HAAN (J.-A.). Ueber Wahl nach relativen und absoluten Merkmalen (Versuche an Affen und Bienen). *Zeitschr. für vergl. Physiol.*, VII, 1928, p. 462-487.
2. — *Animal Psychology for Biologists*. London, University of London Press, 1929, 80 p., 4 sh 6 d.

3. — Animal Language in its relation to that of man. *Biol. Reviews*, IV, 1929, p. 249-268.
4. — Ueber das Suchen nach verstecktem Futter bei Affen und Halbaffen, zugleich ein Beitrag zu der Frage nach dem konkreten Verständnis dieser Tiere. *Zeitschr. für vergl. Physiol.*, XI, 1930, p. 630-655.
5. — Der psychologische Wert der Sprache bei den Vögeln. *Proc. VIIth Intern. Ornithol. Congress*, Amsterdam, 1930, p. 186-196.
6. — und Margarita J. FRIMA. Versuche über den Farbensinn der Lemuren. *Zeitschr. für vergl. Physiol.*, XII, 1930, p. 603-631.
7. BUYTENDYK (F.-J.-J.). *Psychologie des Animaux*. Tr. fr. du Dr R. BREDO, Paris, Payot, 1928, p. 316, 25 francs.
8. — Les différences essentielles des fonctions psychiques de l'homme et des animaux. *Cahiers de Philos. de la Nature*, IV, 1930, p. 35-94.
9. — Ueber das Umlernen. *Arch. Néerl. de Physiol.*, XV, 1930, p. 283-310.
10. — Ueber Hemmung gewöhnlicher Bewegungen bei Tieren. *Arch. Néerl. de Physiol.*, XV, 1930, p. 381-401.
11. — A propos de la façon dont les animaux se débarrassent de leurs entraves (Animaux marins). *Arch. Néerl. de Physiol.*, XV, 1930, p. 213-237.
12. DEMBO, TAMARA. Zielgerichtetes Verhalten der Ratten in einer freien Situation. *Arch. Néerl. de Physiol.*, XV, 1930, p. 402-412.
13. PORTIELJE (A.-F.-J.). Zur Ethologie bezw. Psychologie der Silbermöwe, *Larus argentatus* Pont. *Ardea*, XVII, 1928, p. 112-149.
14. — Versuch zu einer verhaltenspsychologischen Deutung des Balzgebarens der Kampfschnepfe, *Philomachus pugnax*. *Proc. VIIth Intern. Ornithol. Congress*, Amsterdam, 1930, p. 156-172.
15. RÉVÉSZ (G.). Sozialpsychologische Beobachtungen an Affen I. *Zeitschr. für Psychol.*, CXVIII, 1930, p. 142-162.
16. VERWEY (J.). Die Paarungsbiologie des Fischreiher. *Zool. Jahrb. Abt. alg. Zool. und Physiol.*, XLVIII, 1930, p. 1-120.
17. — Einiges über die Biologie Ost-Indischer Mangrovekrabben. *Treubia*, XII, 1930, p. 169-261.

LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

C. RADULESCO-MOTRU. *Éléments de métaphysique*. Bucarest, Casa Scoalelor, 1928, 1. vol. in-8°, 227 p., 120 l.

Ces éléments de métaphysique ont paru en première édition en 1912 et, dans le titre du livre de la seconde édition qui vient de paraître, il est précisé que nous avons à faire à l'élaboration d'un système métaphysique, construit sur les bases de la philosophie kantienne. Les commencements du système ont leur base dans la thèse de doctorat, soutenue à Leipzig par M. C. R.-Motru, *Zur Entwicklung von Kants Theorie der Naturkausalität* et, ensuite, dans son grand ouvrage *La Puissance morale*, paru en première édition en 1908. Nous trouvons déjà dans ce dernier volume tous les éléments du système métaphysique.

Le système de C. R.-Motru est une tentative de concilier le criticisme kantien et l'idéalisme historique de Hegel. Partant de la Critique kantienne, C. R.-Motru se demande comment il est possible qu'une conscience individuelle nous donne des vérités générales et nécessaires, et il répond qu'une science objective n'est possible que si l'on écarte le dualisme entre la conscience individuelle et la conscience en général. Mais il est nécessaire pour cela d'établir le postulat de l'unité de l'univers et de montrer que la conscience humaine comprend la même réalité que l'univers. Il y a un rapport entre l'homme et l'univers — rapport qui doit être compris comme dynamique et finaliste. Il s'identifie avec le processus même de notre personnalisation. Le contenu de l'univers est le contenu de notre conscience, et la conscience est considérée comme le résultat synthétique de l'évolution que la vie a parcourue. La réalité, en un mot, est conçue comme une énergie qui évolue et poursuit son processus de formation de la personnalité humaine. En conséquence, d'après C. R.-Motru, on peut dire que la réalité est un personnalisme énergétique. L'évolution de l'univers tend vers l'affirmation de la personnalité. C'est en cela que réside la finalité de l'univers. Nous avons donc à faire ici à un système qui peut se définir comme « personnalisme énergétique ».

La conclusion que la finalité de l'univers consiste dans l'affirmation d'un personnalisme a été amplifiée par C. R.-Motru dans un nouvel ouvrage intitulé *Le Personnalisme énergétique*, paru en 1929. De même, par quelques études publiées dans divers périodiques sur *la Vocation*, vue comme une expérimentation de la vérité que la conscience humaine

s'éloigne de l'automatisme pour se diriger vers une adaptation idéale, afin de constituer les personnalités humaines. Bien que dès maintenant solidement fixée, la philosophie de C. R.-Motru attend ses dernières vérifications et possibilités de la nouvelle œuvre sur *la Vocation* qu'il annonce et de laquelle nous n'avons jusqu'ici, comme je viens de le dire, que quelques études isolées.

*
* *

Il est indubitable que dans la philosophie roumaine, C. R.-Motru est pour les trois dernières générations un exemple de travail persistant, créateur et profond. Autour de sa personnalité se groupe, je pourrais dire, tout ce qui est pensée philosophique en Roumanie. Seul le philosophe de grande érudition scientifique et à méthodes de recherche strictement objectives, P.-P. Negulesco, fait figure à part. Les travaux de ce philosophe sur *La Philosophie de la Renaissance* (2 volumes) sont fondamentaux tant au point de vue de la méthode qu'à celui du vaste matériel documentaire inédit dont il s'est servi. P.-P. Negulesco se rapproche davantage du naturalisme philosophique de la Renaissance et du positivisme français.

Influencé par la philosophie française est aussi M. I. Petrovici. Ses études historiques-philosophiques sur Poincaré et Fouillée reflètent cette influence. Les études de M. M. Uta sur Descartes et Auguste Comte ainsi que celles de M. M. Ralea dénotent la même influence. Il convient toutefois de mentionner que M. I. Petrovici, esprit encore éclectique, mais sans doute vigoureux, semble être influencé également par la philosophie allemande. Ses études de logique et de métaphysique (se rapprochant du criticisme kantien et de la philosophie de Herbart) justifient cette affirmation. Mais en même temps, elles nous donnent aussi le droit de lui demander une concrétion plus ample de sa propre pensée. M. I. Petrovici se rapproche plutôt de ceux qui, avec C. R.-Motru, subissent l'ascendant de la philosophie allemande.

Je citerai en premier lieu M. Mircea Florian (élève de Johannes Rehmke) avec son ouvrage plus grand *la Science et le rationalisme* ; M. Tudor Viano (élève de Karl Gross) avec de nombreuses études esthétiques et philosophiques, de critique littéraire et philosophique tel que son dernier volume *la Poésie d'Eminesco*, et de critique de la culture intellectuelle, telle que son étude : *la Conception rationaliste et historique de la culture* ; M. C. Narly (élève de H. Nohl et M. Geiger), avec des ouvrages sur la pédagogie ; M. P.-P. Antonesco, professeur de pédagogie à l'université de Bucarest. Sous la même influence professent les sociologues MM. P. Andrei, Traian Braileano et D. Gusti. Citons aussi les psychologues de l'université de Cluj, entre autres MM. Stefanescu-Goanga et N. Margineao, ce dernier avec un ouvrage sur *la Psychologie contemporaine allemande*. Parmi les universitaires il y a aussi M. Nae

Ionesco, penseur original, mais peu fécond. Enfin, M. N. Petresco avec des livres de sociologie, parmi lesquels *The Principles of comparative sociology* et *The Interpretations of national differentiations* (Société Roumaine de Philosophie, Bucarest 1931).

N. BAGDASAR. *La Philosophie contemporaine de l'histoire*. Bucarest, Soc. rom. de fil., 1 vol. in-8°, 285 p., 180 l.

Parmi les philosophes roumains plus jeunes, je citerai M. N. Bagdasar (qui subit l'influence de H. Rickert). Son livre, *la Philosophie contemporaine de l'histoire*, paru en 1930, est le premier d'une série de trois volumes traitant de la philosophie de l'histoire, vue non seulement dans ses représentants les plus brillants, mais aussi dans ses principes méthodologiques. Dans ce premier volume, M. N. Bagdasar commence son exposé avec la philosophie de W. Dilthey. L'exposé est sobre, calme, clair, avec la préoccupation objective de rendre le plus exactement possible la conception de chacun des philosophes qu'il étudie, même quand l'auteur semble avoir certaines préférences (pour H. Rickert, par exemple). Tout le livre manifeste la tendance d'expliquer, en premier lieu, l'objet de l'histoire ou de préciser la différence entre les sciences physiques, lesquelles, d'après W. Dilthey, par exemple, sont explicatives, et celles de l'esprit, lesquelles, toujours d'après W. Dilthey, sont basées sur la vie, sur la compréhension. L'histoire entre dans la catégorie de ces dernières. Et en ce qui concerne l'objet de l'histoire, il est le phénomène unique, singulier, individuel, qui a existé une seule fois. Donc, le fait historique est un phénomène qui ne se répète pas et qui ne nous donne pas la possibilité de le fixer par une loi quelconque, comme nous pouvons le faire pour les phénomènes du monde physique. De là peut-être aussi la tendance des philosophes de l'histoire de comprendre le fait historique dans les phénomènes de valeur. Le phénomène historique, donné une seule fois, a une signification, un sens (progrès intellectuel, évolution), une valeur propre, il est valable (Windelband, Rickert). Cela parce que, d'après Windelband par exemple, au centre de l'histoire il y a l'homme. Aucun phénomène ne peut avoir un caractère historique que s'il est mis en rapport avec l'homme. Il convient toutefois de noter que, d'après ces philosophes, les phénomènes de valeur ne sont pas des normes morales (nous approuvons ou nous désapprouvons par elles le passé). Ces valeurs ont un caractère théorique. D'après ces philosophes, les faits humains passés doivent être mis, pour leur trouver une signification, seulement en rapport avec les valeurs universelles, reconnues comme valables. Il s'agira donc toujours dans la philosophie de l'histoire de valeurs humaines, valeurs que l'homme réalise sans cesse dans sa tendance de s'affranchir des valeurs des générations passées.

Nous arrivons, en outre, à la conclusion que ce qui prime dans la recherche de la philosophie de l'histoire n'est pas tant l'appréciation du fait historique pris en soi que sa singularité. Le point de vue de la métho-

dologie historique est essentiel. La considération des choses se fait sur un plan logique. H. Rickert l'explique de façon précise lorsqu'il dit que le problème fondamental de la philosophie consiste dans la connaissance des choses, et que la philosophie de l'histoire serait la logique de la science de l'histoire. Quiconque connaît le kantisme et le néo-kantisme de l'école badoise, représentée si brillamment par les philosophes Windelband et Rickert, ne sera pas surpris de ces idées. Elles sont kantienues et prouvent le caractère transcendantal des préoccupations de ces deux philosophes. Elles se résumeraient dans l'idée kantienne : comment est-il notamment possible de dominer logiquement la réalité empirique ? Il dépend de ce point de vue que nous considérons la réalité comme nature lorsque nous la contemplons sous l'espèce du général, et que nous voyons la réalité comme histoire, lorsque nous la contemplons sous l'espèce du particulier. Mais ce particulier est toujours une valeur. Un fait a une valeur (par exemple, le couronnement de Napoléon). Cette valeur n'a, dans la conception de la philosophie de l'histoire, aucun caractère ontologique. Ce caractère est pour elle sans importance. La philosophie de l'histoire a un caractère purement et simplement théorique, elle est irréelle. M. N. Bagdasar cite, d'après H. Rickert : « *Das Reale* (c'est-à-dire le fait historique) *wird verstanden insofern und insoweit es « Träger » eines irrealen Sinnes ist* » (Le réel est compris en tant qu'il est porteur d'un sens irréel).

Mais cela n'explique pas pourquoi M. N. Bagdasar ne voit pas dans l'histoire une science normative. Pour lui, l'histoire est seulement *Geschichte nach rückwärts* (histoire en arrière). Pour certains, elle est toutefois *Geschichte nach vorwärts* (histoire en avant). Si je ne me trompe, l'expression est de Nietzsche et l'idée se relie plutôt au concept de la signification qu'a la philosophie de l'histoire dans la pensée des philosophes qu'étudie M. N. Bagdasar : Dilthey, Windelband, H. Rickert, A.-D. Xenopol, Georg Simmel, Adrien Naville, N. Iorga et Oswald Spengler.

I. BRUCAR. *La Philosophie de Spinoza*. Bucarest, Soc. rom. de fil., 1930, 1 vol. in-8°, 184 p., 200 l.

L'auteur estime que trois problèmes ont tout d'abord préoccupé Spinoza : la preuve de l'existence de Dieu, l'éternité de l'âme et la possibilité de formuler une éthique en considérant les choses sous l'aspect de l'éternité. En ce qui concerne le premier problème, M. I. Brucar montre que le désir de Spinoza de prouver l'existence de Dieu, de le trouver, est une pensée chrétienne qui peut être formulée comme suit : si nous n'avions pas trouvé Dieu, nous ne l'aurions même pas cherché. Malgré cela, nous trouvons dans la philosophie de Spinoza de nombreux éléments judaïques, en liaison surtout avec l'idée panthéiste. Le panthéisme spinoziste est plutôt un pan-enthéisme parce que *Deus sive Natura* est une proposition dont les termes ne sont pas réversibles. Le prédicat

n'épuise pas ici tout le contenu du sujet qu'il exprime. Si nous pensons autrement, nous concevons Dieu anthropomorphiquement et tombons dans l'erreur de le tenir pour bon, intelligent et capable de changer l'ordre fixe et éternel des choses.

De la démonstration de l'existence de Dieu, l'auteur ne s'occupe amplement qu'au chapitre V de son ouvrage. Il y analyse les trois célèbres preuves spinozistes : a) l'argumentation tirée de la définition même de la substance (*ad naturam substantiae pertinet existere*) ; b) l'argument tiré de l'idée de la cause pour laquelle une chose existe ; c) l'argument qui se rattache à l'existence des êtres finis.

En ce qui concerne la possibilité d'une éthique, M. I. Brucar montre que, commençant par le petit traité *sur Dieu, l'homme et son bonheur* et finissant par l'*Éthique*, Spinoza s'est occupé du problème du bonheur de l'homme sur la terre. Nous pourrions dire que, dans la philosophie de Spinoza, une éthique est possible. Ce qui importe avant tout n'est pourtant pas la possibilité d'une éthique empirique et qui réponde aux besoins des hommes, mais la possibilité d'une éthique qui considère les choses sous l'aspect de leur éternité. Dans la perspective d'une pareille éthique, l'homme voit que le vrai, le bien, la béatitude, le bonheur (auxquels il croit être arrivé par la répression des passions ou l'abandon des idées confuses et inadéquates), étaient donnés en lui dès le commencement. Sans quoi nous ne pourrions pas nous expliquer, d'après Spinoza, l'idée que le vrai et le bien ne consistent pas tant dans leur découverte que dans le fait que nous les cherchons, et que nous ne les chercherions pas si nous ne les avions pas trouvés dès le commencement ; — ou l'idée que la béatitude n'est pas le prix de la vertu, mais la vertu même, dont nous sommes animés dès le commencement ; — ou l'idée que le bonheur ne consiste pas dans la répression des passions, mais que leur répression s'ensuit de notre bonheur ; — ou, enfin, l'idée que ce n'est pas la connaissance de Dieu qui nous donne le bonheur, mais que notre bonheur initial nous mène à la connaissance de Dieu (p. 89). En liaison avec la possibilité d'une pareille éthique, sont discutés ensuite : le problème du péché originel (prop. LXVIII du livre IV de l'*Éthique*), et la théorie des passions. Contrairement à la critique que lui fait Hermann Cohen dans son ouvrage *Begriff der Religion im System der Philosophie*, Spinoza n'a pas méprisé les sentiments dits nobles, mais a proclamé leur beauté. Seulement, il ne déduit pas ces sentiments de l'idée du péché originel ou de l'idée de l'immortalité de l'âme ; il les déduit de notre raison qui nous montre que nous pouvons pratiquer les vertus, sans qu'il soit nécessaire d'affirmer que notre âme est immortelle.

D'après M. I. Brucar, il est nécessaire de distinguer l'idée de l'immortalité de l'âme de celle de son éternité. Spinoza s'est préoccupé dès le début de l'immortalité de l'âme — idée qu'il ne trouva pas formulée dans la Bible, mais qu'il trouva dans la philosophie catholique. Mais Spinoza n'a pas pu affirmer qu'il peut y avoir quelque connaissance de

l'immortalité de l'âme parce que nous n'avons pas la mémoire de quelque vie antérieure. Il a affirmé l'éternité de l'âme, comme idée qui participe à l'éternité même de la pensée, qui est un attribut exprimant l'éternité de Dieu. M. I. Brucar met cette idée en liaison avec la connaissance du troisième degré, avec la connaissance de Dieu. Nous avons ici une connaissance qui transcende les existences spatiales et temporelles (prop. xxx du livre V de l'*Éthique*). La conclusion est que, sans la preuve de l'éternité de l'âme, on ne saurait parvenir à l'*amor intellectualis Dei*, c'est-à-dire que sans cette preuve, l'édifice grandiose de l'*Éthique* ne mènerait à rien.

Ainsi les trois problèmes dont s'est préoccupé Spinoza semblent être épuisés. En liaison avec eux, l'auteur insiste sur l'argument ontologique de l'existence de Dieu, en mettant la question en connexion avec Descartes et la critique de Kant ; il discute le problème du parallélisme entre le corps et l'âme, trouvant des ressemblances entre Freud et Spinoza, théorie sur les rêves, ainsi que l'idée du refoulement des passions à l'état de veille (prop. 11 du livre III de l'*Éthique*) ; enfin, il discute l'intuition même de la philosophie spinoziste et, — au sujet de l'idée de Bergson que, dans la philosophie de Spinoza, son intuition serait le sentiment d'une coïncidence entre l'acte par lequel l'esprit humain connaît parfaitement le vrai et l'opération par laquelle Dieu le crée — il précise l'idée que dans la philosophie de Spinoza il y n'a de fin et de commencement que si nous considérons les choses empiriquement. Mais en considérant les choses statiquement, sous l'attribut de leur éternité, la fin est seulement quelque chose d'apparent. M. I. Brucar rappelle ici la prop. xxxiii du livre V de l'*Éthique* : « *Quamvis hic erga Deum amor principium non habuerit, habet tamen omnes amoris perfectiones, perinde ac si ortus fuisset.* » End'autres termes, notre amour pour Dieu a les perfections mêmes qu'il aurait eues s'il avait eu un commencement, bien qu'il n'en ait pas. Nous supposons seulement que nous sommes arrivés à la connaissance de Dieu. De fait, nous ne l'aurions même pas cherché, si nous ne l'avions trouvé dès le commencement.

I. BRUCAR. *Nouveaux problèmes en philosophie*. Bucarest, Soc. rom. de fil., 1931, 1 vol. in-8°, 208, p. 100. 1.

Par le titre qu'il a donné à son ouvrage, l'auteur veut montrer que les problèmes de la philosophie sont posés aujourd'hui sous une multiplicité d'aspects inconnus dans l'antiquité et que ce n'est pas tant la théorie de la connaissance, que le problème ontologique qui occupe le centre des préoccupations philosophiques. M. I. Brucar se sert de la philosophie de Spinoza comme pivot d'orientation et de critique dans l'exposé de la diversité de ces aspects. Il analyse ainsi successivement les problèmes cosmologique, ontologique et épistémologique, lesquels sont mis aussi en liaison avec les méthodes de recherche intuitionniste et phénoménologique de Bergson et de Husserl ; puis le problème de la logique en

connexion avec la *Wissenschaftslehre* de Bolzano ; enfin, en trois grands chapitres, il développe le « problème des corrélatifs » sous son triple aspect : de théorie de la connaissance (corrélatif objet-sujet), de problème de la vie (corrélatif homme-cosmos) et des réalités spirituelles (invention technique, morale, religion et esthétique). Il semble que le principe méthodologique, qui est à la base de tout le développement du problème des corrélatifs, soit celui du conditionnement réciproque des termes antinomiques de chaque dyade de corrélatifs. Mais M. Brucar n'insiste pas sur ce principe. Il cherche plutôt à établir que c'est seulement dans un monde vu empiriquement et théoriquement (logiquement), qu'il peut être question de corrélatifs et d'antinomies. C'est le monde qui forme le domaine des sciences proprement dites et celui des sciences de l'esprit. Mais si nous réussissons à voir les choses *sub quadam specie æterni*, notre vision du monde peut être diverse.

Le problème est mis par l'auteur en relation avec la morale et la religion, en relevant que la religion — en tant qu'elle cherche, de même que la morale normative, à donner réponse à la question du sens de la vie et du bonheur terrestre — affirme la vie et, par cela, s'éloigne de sa raison d'être même : la négation de la vie (religion chrétienne-catholique). Ce n'est que dans la mesure dans laquelle la religion se détache de pareilles préoccupations qui semblent appartenir pour toujours à la morale, qu'elle se rapproche de la métaphysique. Mais il s'agit ici d'une métaphysique qui voit les choses, non sous leur aspect fragmentaire, comme étant données dans le temps et dans l'espace, mais qui les considère *sub specie æternitatis*, c'est-à-dire en appliquant la méthode de connaissance intuitive intellectuelle, appelée par Spinoza « connaissance du troisième degré ». Une telle connaissance postule que toutes les solutions possibles des corrélatifs empiriques et théoriques ont été trouvées et que, dans cette hypothèse, nous n'avons que le problème statique du corrélatif, vu comme un concept en soi. Dans ce cas, n'étant plus troublés par aucune des questions : quoi ? comment ? pourquoi ? en quel sens ? etc. nous pouvons contempler tranquillement le cosmos et l'homme, l'objet et le sujet, comme si rien ne nous intéressait plus, comme s'il allait de soi que tout ce qui se passe doit être ainsi, et nous pouvons avoir la vision immédiate métaphysique, de la connaissance la plus compréhensive de l'essence même des choses. Tout devient alors réponse, tout devient « oui » sans aucune sorte de question (p. 190).

L'ouvrage de M. Brucar offre aussi une riche information. Notons entre autres son exposé sur le corrélatif objet-sujet dans la philosophie de Kant, sur l'aspect personnaliste énergétique du même corrélatif dans la philosophie de C. Radulesco-Motru, dans la philosophie néo-criticiste (A. Liebert, E. Cassirer, etc.), dans la philosophie fictionnaliste de H. Vaihinger, dans la philosophie critique personnaliste de W. Stern et, enfin, dans la philosophie de l'idéalisme morphologique de H. Friedmann. Ensuite, les exposés du problème du corrélatif homme-cosmos :

aspect métaphysique de ce corrélatif (philosophie de H. Driesch, Nietzsche, E. Cassirer, M. Heidegger), aspect religieux (Paul Tillich et M. Scheler), aspect de la philosophie anthropologique (L. Klages, L. Frobenius, Edgar Daqué, etc.) et aspect social (Kuno Fiedler, Georg Burckhardt, Oswald Spengler). Au chapitre sur les réalités spirituelles ou le problème des valeurs, il insiste, à l'occasion de « l'invention technique », sur la philosophie de E. Meyerson ; au sujet de la morale, sur la philosophie de Nicolai Hartmann ; au sujet de la religion, sur la philosophie de W. v. Aster, Th. Ziehen, Ed. Le Roy, et, au sujet de l'esthétique, sur la philosophie de M. Geiger et Max Dessoir.

I. BRUCAR (*Bucarest*).

LES PRÉOCCUPATIONS PHILOSOPHIQUES

ACTUELLES EN SUISSE ROMANDE

Au point de vue philosophique, me semble-t-il, le seul lien organique qui ait tangiblement existé en Suisse romande a été constitué jusqu'au début du ^{xx}e siècle par la *Revue de théologie et de philosophie* (Lausanne).

A ce moment là et peu après le 2^e Congrès international de philosophie (Genève 1904), J.-J. Gourd proposa à tous ceux qui, en pays romand, s'intéressaient à la pensée philosophique de se grouper une fois par an pour exposer et soumettre à la discussion l'objet de leurs recherches. Cette proposition trouva un écho immédiat et unanime, et c'est ainsi que dès 1906 fut instituée la séance annuelle dite de Rolle, parce qu'elle a lieu dans la petite ville qui porte ce nom et qui, sur les bords du lac Léman, offre des ombrages favorables et toute la tranquillité voulue pour l'échange des idées.

Ces séances de Rolle furent et sont toujours fidèlement fréquentées ; elles ont servi à établir un contact plus étroit entre les penseurs des cantons romands comme aussi entre la génération des jeunes et celle de leurs aînés. Elles se sont révélées si utiles et fécondes qu'en 1924 elles ont amené la création de la « Société romande de philosophie » qui, composée des trois sections de Genève, Lausanne et Neuchâtel s'est donné pour tâche : 1^o de faire bénéficier la recherche philosophique des résultats obtenus dans les diverses branches du savoir et de rapprocher les spécialistes et les philosophes ; 2^o de nouer des relations avec les groupes ou sociétés similaires en Suisse et à l'étranger et particulièrement avec la « Société française de philosophie ».

Tout en se transformant en session annuelle de la Société romande ainsi créée, la séance de Rolle garda cependant son caractère et c'est ainsi que le 7 juin de cette année (1931) l'on put modestement en célébrer le vingt-cinquième anniversaire.

A cette occasion et en ma qualité de président central j'ai présenté un rapport sur la physionomie intellectuelle des séances de Rolle et sur l'activité des sections au cours de ces dernières années, montrant de quelle façon le rapprochement s'était en fait effectué entre philosophes et savants spécialistes et comment notre Société avait eu le privilège d'entendre des amis venus du dehors, entre autres MM. Meyerson,

Brunschvicg, Lalande et Belot¹; puis, pour conclure, j'ai indiqué comme suit quelles étaient à mon sens les tendances les plus marquantes de la réflexion philosophique romande.

*
* *

Ce qui au cours du XIX^e siècle me paraît caractériser cette réflexion, c'est l'union étroite entre la philosophie et la théologie. Que l'on considère l'œuvre de Ch. Secrétan, d'Ernest Naville, de F. Bovet ou d'Amiel, on est frappé de la place importante qui y est réservée aux questions religieuses et théologiques. Ce qui attire en outre l'attention dans cette œuvre, c'est l'influence de la philosophie allemande, laquelle se révèle prépondérante. Il est un nom en tout cas dont tous les penseurs romands se réclament à cette époque, c'est celui de Kant. Ces influences persistent jusque vers la fin du XIX^e, comme en témoignent les premiers travaux de Th. Flournoy et de Ph. Bridel; mais à ce moment elles sont moins contraignantes et de nouvelles préoccupations se font jour, grâce surtout à l'action exercée par des penseurs français tels que Renouvier, Boutroux, Bergson, Poincaré, Durkheim. Si la note dominante subsiste, elle est accompagnée d'une gamme variée de tons très divers. Afin de marquer ces tons et d'en dégager la note dominante, nous ne pouvons mieux faire, me semble-t-il, que de passer en revue les disciplines qui, plus ou moins rattachées à la philosophie, ont été l'objet d'études spéciales dans notre pays.

Si l'on veut toutefois comprendre la signification et l'orientation de ces études, il faut se rappeler que l'axe des préoccupations métaphysiques, vers la fin du XIX^e siècle, s'est sensiblement déplacé, surtout en ce qui concerne le problème de la connaissance. Les philosophes du XIX^e siècle (y compris Ch. Secrétan, E. Naville, J.-J. Gourd) estimaient que le rapport de la pensée au réel ne pouvait comporter que trois interprétations possibles : le *rationalisme idéaliste* sous ses diverses formes (platonisme, conceptualisme aristotélicien, innéisme cartésien, logicisme leibnizien), le *criticisme et le synthétisme a priori* de Kant, l'*empirisme* (sensualisme, évolutionisme et associationisme).

Cependant les progrès mêmes des sciences, et plus spécialement des sciences mathématiques et physiques, ont ébranlé cette façon d'envisager le problème de la connaissance. D'une part, en effet, les découvertes des géométries non-euclidiennes et des ensembles transfinis cantorien ont sapé les bases de l'Esthétique transcendantale et rendu caduques les thèses du synthétisme a priori telles que Kant les avait formulées. D'autre part le postulat du rationalisme classique a été ruiné par l'obligation où les sciences mécaniques et physiques se sont trouvées d'énoncer

1. Voir le huitième rapport annuel de la *Soc. rom. de phil.* qui paraîtra prochainement dans la *Revue de théol. et de philos.* (Lausanne).

de nouveaux systèmes d'axiomes et de propositions premières au fur et à mesure que le champ de leurs expériences s'élargissait et que leurs méthodes d'expérimentation devenaient plus précises. Quant à l'empirisme, qu'il le veuille ou non, il fait de l'esprit un miroir passif de la réalité et il est incapable de rendre compte de l'activité *sui generis* tant de la sensation que de l'intelligence, activité qui s'impose cependant à titre de fait immédiat.

Le problème de l'être et du connaître s'est donc révélé infiniment plus complexe que ne l'avaient supposés les savants et les philosophes jusque vers la fin du XIX^e siècle. De là, hésitation et timidité dans les discussions subséquentes relativement aux problèmes métaphysico-religieux et, pour ne parler que de la Suisse romande, l'impossibilité où notre génération s'est trouvée d'accepter sans plus, non seulement le détail, mais même la formule essentielle des solutions qu'avaient proposées Ch. Secrétan, E. Naville et même J.-J. Gourd, pour résoudre ces problèmes. De là aussi le désir de détacher de la métaphysique des disciplines telles que la logique, la psychologie et la morale, afin de les constituer en sciences indépendantes. De là enfin le désir de reprendre *ab ovo* et sur de nouvelles bases le problème de la connaissance.

La psychologie tout d'abord, dans son désir d'être une science positive et expérimentale, commence par restreindre son champ de recherches à la psycho-physique. C'est sous cette forme qu'elle s'installe à ses débuts en Suisse romande. A Genève, Th. Flournoy et E. Claparède fondent un modeste laboratoire et s'attaquent au problème des sensations et de leur mesure. A Lausanne, J. Larguier des Bancels oriente ses premières recherches dans le même sens et nous donne une fort belle étude sur les sensations du goût et de l'odorat.

Mais bien vite la notion de psychologie expérimentale s'élargit. A Neuchâtel, E. Murisier, puis P. Bovet se livrent, le premier à l'étude des maladies du sentiment religieux, le second à des investigations sur la nature du jugement. A Lausanne, J. Larguier s'attaque au mystérieux problème des instincts et des émotions et publie sur ce sujet une étude aussi pénétrante que nuancée. A Genève, Th. Flournoy s'attache à démêler la vraie signification des phénomènes spirites et l'un des premiers il montre, d'une façon combien magistrale, le rôle que le subconscient joue dans ces phénomènes. Les divers ouvrages qu'il a publiés à cette occasion sont devenus classiques à tel point qu'il est superflu d'en parler ici.

Par le spiritisme Th. Flournoy est conduit à approfondir la teneur de l'expérience religieuse et à formuler les principes qu'il faut observer dans leur étude, entre autres le fameux principe de l'exclusion de la transcendance. Dans son bel ouvrage *Une mystique moderne* il précise encore le problème et il arrive à la conclusion que l'expérience mystique, impartialement étudiée, constitue un fait *sui generis*, en un sens inanalysable, qui laisse la porte ouverte à des croyances de nature religieuse et philosophique.

Quant à E. Claparède, il est entraîné par la psychologie jusqu'à la pédagogie et d'entente avec P. Bovet, qui quitte alors Neuchâtel, il fonde l'institut J.-J. Rousseau. Depuis ce moment il mène de front des travaux de pédagogie et de psychologie générales, comme aussi de psychologie animale. Il défend et complète les idées de W. James et de Dewey, insistant sur l'évolution des intérêts chez l'enfant et sur le rôle du jeu dans la formation de l'âme enfantine. Il aborde les redoutables problèmes de la conscience et du sommeil ; et c'est à lui que l'on doit la loi de « la prise de conscience » à laquelle M. Brunschvicg attribue si justement une grande importance. Puis, sur le terrain de la psychologie expérimentale, il élargit et améliore l'originale notion du profil psychologique mise au jour par Rossolimo. Sa devise de recherche est essentiellement pragmatique : « Tout essayer et retenir ce qui réussit ».

P. Bovet poursuit une série d'expériences délicates suivant les méthodes qu'il avait adoptées à Neuchâtel (observations et tests par interrogation). Il analyse ainsi d'une façon neuve et suggestive l'instinct combatif, la genèse psychologique du devoir, puis celle du sentiment religieux, pour ne citer que ses principales études.

Jean Piaget enfin s'est montré le digne et génial continuateur de ses aînés. Par des observations pénétrantes et grâce à d'ingénieuses méthodes d'interrogation qu'il a créées lui-même pour une large part, il est parvenu à mettre en pleine lumière la structure de la mentalité enfantine et son développement génétique. Ses travaux marquent certainement une étape dans ce domaine et c'est le plus bel éloge que l'on puisse en faire.

Dans ces questions de pédagogie qui voisinent avec la psychologie, il faut aussi citer les recherches de L. Cellérier et de J. Dubois.

Par ailleurs l'étude des phénomènes subconscients suscite des chercheurs. Avant que Th. Flournoy eût entrepris sur le spiritisme les travaux dont nous avons parlé plus haut, César Malan avait abordé d'une façon originale la question en la mettant en rapport avec l'action de Dieu dans la conscience. Cette tentative fut reprise simultanément par G. Frommel et par G. Berguer, le premier s'attachant à analyser avant tout le caractère d'obligation qui s'impose à la conscience dans son activité, et le second cherchant au moyen des théories freudiennes à expliquer la genèse de la foi chrétienne chez tout croyant et la teneur des récits évangéliques. C'est également aux travaux de Freud que l'on peut rattacher les investigations de C. Baudoin, de Raymond de Saussure et de F. Morel, investigations dont les premiers résultats permettent d'espérer davantage.

On le voit, c'est Genève qui en Suisse romande est devenu le centre de toutes les recherches psychologiques et même pédagogiques. Elle a su attirer à elle et fixer sur son territoire presque tous ceux qui dans les autres cantons romands étaient attirés par ce genre de recherches.

Jusqu'à ces dernières années la sociologie avait élu domicile à Lausanne, où W. Pareto, continuant la tradition inaugurée par Walras, lui

avait donné une forte impulsion, que M. Millioud, M. Boninsegni et M. Boven se sont efforcés de maintenir. A l'heure actuelle cette impulsion paraît subir un temps d'arrêt. Est-ce parce que la méthode mathématique a donné en sociologie tout ce qu'elle pouvait donner ou est-ce pour des raisons d'un autre ordre ? Il est difficile de le dire.

Quant à la logique et à la critique des principes et méthodes scientifiques, elles ont été dignement représentées et cela dans nos trois cantons. Sur la classification des sciences, A. Naville a émis des vues originales par la distinction qu'il établit entre les sciences de lois, de faits et de règles. Th. Flournoy, dans des cours inédits qui, faute de documents sûrs, ne peuvent malheureusement pas être publiés, a abordé plusieurs des problèmes les plus délicats de l'heure présente sur les principes et les notions scientifiques ; puis F. Grandjean, sous l'inspiration du bergsonisme, a tenté une déduction ontologique et génétique des catégories de la raison. S. Gagnebin, après une critique sévère de l'intuitionisme selon E. Le Roy, s'est attaché à l'étude des principes mécaniques envisagés dans leur développement historique et leur portée philosophique. Quant à R. Wavre, il a été l'un des initiateurs des études critiques concernant le champ d'application du principe du tiers exclu et la notion d'existence en mathématiques, ce qui l'a conduit à approfondir les postulats du rationalisme. G. Juvet, après de beaux travaux sur le calcul tensoriel et la relativité, étudie la notion de groupe et sa signification dans la structure du réel. Par ce souci, il s'apparente, quoique dans une tout autre direction, aux recherches de René de Saussure sur le même sujet. Signalons enfin l'étude serrée à laquelle Élie Gagnebin a soumis le concept de finalité et son usage dans les sciences biologiques. Ces diverses recherches n'ont pas été entreprises dans un esprit de dilettantisme ; elles ont toujours eu l'ambition, sinon de résoudre, du moins de préciser l'un ou l'autre des grands problèmes relatifs à la théorie de la connaissance et à la possibilité de pénétrer plus à fond la réalité ; par là elles s'apparentent à la philosophie proprement dite.

Mais avant d'aborder cette dernière, il faut brièvement parler de la théologie, pour autant qu'elle se rapporte à notre sujet ; car ce n'est un mystère pour personne que la plupart des philosophes romands ont commencé par se vouer à des études de théologie et, à tout bien prendre, celles-ci se révèlent être une excellente initiation, à condition d'en sortir, et d'être faites, comme elles le sont chez nous, dans un esprit de libre recherche et de respectueuse indépendance.

On sait comment, aux environs de 1900, c'est la théologie de la conscience qui, au point de vue dogmatique, s'est imposée dans notre pays. Cette théologie, issue de Kant en passant par Ritschl, sépare nettement le monde de l'expérience sensible, qui est soumis au déterminisme, et celui de la vie intérieure, dans laquelle Dieu se révèle. De là un conflit inévitable avec l'orthodoxie sur la question du surnaturel physique, conflit qui s'est traduit chez nous peu avant 1900 par des débats pas-

sionnés dont le livre de Paul Chapuis a été la manifestation la plus aiguë.

Dès le début du ^{xx}e siècle l'attention théologique se concentre soit sur des questions historiques, soit sur la révélation d'un Dieu transcendant qui, par le moyen du subconscient, s'affirme obligatoirement dans la vie intérieure. Les études psychologiques de G. Frommel, de G. Berguer et d'E. Lombard, que nous avons déjà mentionnées, trahissent ce genre de préoccupations.

Une réaction, d'abord timide, puis de plus en plus nette, s'affirme contre la théologie de la conscience en général et contre le psychologisme et l'historicisme en particulier. De cette réaction et de ses progrès les conférences de « l'Association chrétienne des étudiants », de même que les thèses de baccalauréat dans nos Facultés de théologie, sont le baromètre le plus sensible et, à ce point de vue, il serait intéressant de les passer en revue ; mais cela m'entraînerait un peu loin.

Ce qui est certain, c'est que la réaction se manifeste tout d'abord par un retour au mysticisme et à l'esthétisme, ce qui provoque une réforme dans la célébration rituelle du culte. Dans cette célébration, la liturgie et la musique ont une part plus grande qu'autrefois. On se plaît d'autre part à orner les temples et les chapelles de peintures religieuses et de vitraux qui réagissent contre l'austérité murale introduite par la Réformation. Le monde physique écarté par la théologie de la conscience réapparaît ainsi dans la pratique de la piété ; il faut que Dieu parle à la sensibilité en même temps qu'il parle à la conscience et à l'intelligence.

La réaction ainsi commencée finit par s'affirmer dans une restauration doctrinale qui tantôt s'inspire de tendances thomistes, tantôt de Calvin, et dont E. Lombard et J. de Saussure sont parmi nous les représentants les plus autorisés.

Les aînés en général maintiennent un libéralisme positif qui, respectueux de la tradition, s'en inspire sans s'y asservir. Tel M. Ph. Bridel dans divers articles de la *Revue de théologie et de philosophie* et dans son bel ouvrage intitulé *L'Humanité et son chef*. Tels sont aussi M. Neeser, A. Lemaître, G. Berguer.

Quant aux courants métaphysiques, si nous osons les appeler ainsi, il est encore plus difficile que les tendances théologiques de les marquer avec précision. Ils se rattachent d'une part au criticisme kantien et au néo-criticisme de Renouvier, de l'autre à la critique des méthodes et principes scientifiques, dont nous avons déjà parlé et qui, ayant fait éclater les cadres du kantisme, a renouvelé le problème de la connaissance et celui de la liberté.

Ce qui me paraît évident, c'est qu'après l'abandon partiel de la philosophie kantienne un certain flottement s'est manifesté dans la pensée romande, qui s'ouvre plus largement qu'auparavant aux influences françaises et anglo-saxonnes.

J.-J. Gourd, suivant une voie qui lui est personnelle, analyse l'idée du phénomène tel que Kant l'avait conçu et il conclut à l'existence dans

le réel d'éléments qui, coordonnables sur un certain plan et suivant certains principes, laissent des résidus qui exigent un nouveau genre de coordination sur un autre plan et suivant d'autres principes. Ch. Werner, tout en reconnaissant la valeur critique de la position prise par J.-J. Gourd, estime que cette position réalise en fait un divorce ontologique dans la notion de l'être. Pour donner à l'être son achèvement absolu il faut en revenir sinon à la lettre, du moins à l'esprit de l'aristotélisme et du platonisme. C'est de cette manière seulement que l'on peut opérer l'union harmonieuse de la philosophie et de la religion, de la raison et de la foi.

En opposition à toute métaphysique sur la nature dernière de l'être, Flournoy fit aux côtés de son ami W. James une campagne vigoureuse en faveur du pragmatisme, sans pour cela, du reste, aboutir à une position qui soit la négation même du problème de la vérité. Seulement, pour lui, la vérité est toujours relative à l'expérience, et la spéculation ne doit jamais chercher à franchir la limite que celle-ci lui impose. C'est également vers le pragmatisme que F. Grandjean s'est orienté à la suite de Bergson, en montrant, comme nous l'avons dit plus haut, de quelle façon la raison et ses catégories dérivent de besoins pratiques par l'usage du sens de la vue.

H. Reverdin, toutefois, dans une étude longuement méditée, fit voir combien la notion d'expérience dans le pragmatisme est malléable et corvéable à merci et combien en particulier les expériences morales et religieuses n'ont qu'une lointaine analogie avec les expériences et l'expérimentation qui caractérisent l'étude du monde physique. Dans le même ordre d'idées on peut signaler les deux ouvrages de P. Frütiger, l'un sur volonté et conscience, essai d'un monisme spiritualiste, l'autre sur les mythes de Platon.

Les Vaudois furent en général, alors même qu'ils en ont grandement bénéficié, réfractaires au raz de marée pragmatique qui, à un moment donné, submergea en partie la Suisse romande. S. Gagnebin reste fidèle à un spinozisme élargi par le kantisme et enrichi de tout l'apport des découvertes faites par la science moderne. H. Miéville, dans un pénétrant volume sur la philosophie de Renouvier, est amené à préciser sa position vis-à-vis du criticisme kantien, puis, dans divers articles et plusieurs conférences, il étudie successivement la nature et l'autorité de la raison, la nature de la personnalité et le problème des valeurs d'après Nietzsche. Tout récemment dans un article de la *Revue de théologie et de philosophie*, où il s'inspire à la fois de Nietzsche, de Hegel, de Kant, comme aussi de Spinoza, il jette les grandes lignes d'un idéalisme rationaliste qui est en même temps un réalisme critique, si nous l'avons bien compris. Par là il s'oppose aux conceptions qui jusqu'alors avaient soutenu la théologie protestante, même libérale.

Enfin J. Piaget et J. de la Harpe, en partie sous l'influence de leurs maîtres de Paris, répudient toute réalité qui transcende la pensée au

profit d'un idéalisme immanentiste. Dans une étude de la *Semaine littéraire* (27 août 1921) J. Piaget avait déjà posé le problème, puis il l'a précisé ensuite, en partie grâce aux beaux travaux de M. Brunschwig, en partie au moyen de ses propres recherches sur la mentalité enfantine. L'enfant substantialise, comme un objet extérieur à la pensée, les images et les concepts par lesquels il prend conscience du réel. Or, cette façon de procéder se retrouve chez Aristote, dont la philosophie a servi de base à la théologie chrétienne ; en fait, elle conduit à un transcendantalisme ruineux, car la pensée n'a pas à chercher un point d'appui hors d'elle-même, et Dieu s'identifie avec le normatif dont nous avons conscience et que découvre l'analyse réflexive.

Jean de la Harpe, s'inspirant surtout de la méthode logico-critique de A. Lalande, s'est affirmé par une série de vigoureuses études, d'abord sur la philosophie des valeurs d'après Höffding, puis sur la raison et ses normes, comme aussi sur la nature de la réflexion philosophique ; il aboutit à peu de choses près aux mêmes conclusions que J. Piaget, en réservant, me semble-t-il, la nécessité d'une certaine transcendance.

On le voit. Alors que vers 1910 le débat philosophique en Suisse romande portait essentiellement sur le pragmatisme et le rationalisme, il s'est peu à peu déplacé pour se concentrer au moyen d'une analyse réflexive sur le problème qui oppose au spiritualisme un idéalisme critique et immanentiste.

La question délicate qui se pose alors est de savoir si cet idéalisme immanentiste comportera une finalité ontologique, et laquelle. J. Piaget, dans l'article de la *Semaine littéraire* rappelé plus haut, constatait avec beaucoup de sagacité que les principales recherches psychologiques et les études logico-critiques faites en Suisse romande, si différentes qu'elles paraissent, avaient cependant ce caractère commun de sauvegarder les données transcendantes indispensables à la vie religieuse. Or si l'immanentisme doit aboutir en fin de compte à répudier tout finalisme ontologique, on ne voit guère comment le concilier avec les aspirations les plus fondamentales de la conscience religieuse et même morale. Par conséquent, et s'il fallait voir dans cette répudiation non pas une crise passagère, mais un état définitif, le divorce en Suisse romande entre la pensée philosophique et la pensée théologique serait consommé, et une rupture qui jusqu'à présent ne s'était pas produite existerait désormais ; elle existera d'autant plus profonde que la réaction théologique dont j'ai parlé ira s'accroissant.

Un pareil état de choses, s'il se produisait, serait regrettable à tous égards. En effet, certains auteurs, comme M. Platzhoff Lejeune, ont parfois dénié à la Suisse romande la possession d'une certaine originalité de pensée. Or cette originalité existe d'une façon indéniable, et j'en trouve la cause dans l'impossibilité où nous sommes, en tant que penseurs romands, de séparer la spéculation philosophique de tout ce qui touche à la vie morale, religieuse et civique, et de tout ce qui a trait à

l'éducation. Nous ne comprenons pas la trahison des clercs dans le même sens que J. Benda et le point de vue de Sirius consiste pour nous à déterminer et nous-mêmes et Sirius dans leur vraie relation.

Cela étant, nous réalisons de mieux en mieux que c'est par un effort commun, par une vraie solidarité, que nous ferons quelque peu progresser vers la vérité la pensée philosophique de la Suisse romande dans ce qu'elle a d'originellement fécond. Sous ce rapport la constitution de notre société a eu déjà d'heureux résultats.

Pour le dire en terminant, le tableau que nous venons de tracer serait incomplet, si nous omettions de mentionner le courant catholique, qui est représenté en Suisse romande par *Nova et Vetera*. Cette revue, fondée récemment, s'inspire essentiellement de la pensée de saint Thomas d'Aquin dans tout ce qui touche à la philosophie. Dirigée par l'abbé Ch. Journet, elle se donne pour tâche de faire connaître le néo-thomisme et, en le prenant pour base, de critiquer les tendances philosophiques et théologiques qui ont été esquissées plus haut.

Arnold REYMOND.

COMPTES RENDUS ET ÉTUDES CRITIQUES

PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

Edouard LE ROY. *La Pensée intuitive*. I. *Au-delà du discours* ; II. *Invention et Vérification*. Paris, Boivin et C^{ie} (Bibliothèque de la Revue des Cours et Conférences), 1930 et 1931, 2 vol. in-16 jésus, VII + 205 p. et 297 p., 15 frs. et 20 frs.

Un vrai cours est autre chose qu'un livre. Il n'en admet guère le fini : des échéances régulières le pressent, et d'ailleurs les développements trop techniques décourageraient un auditoire qu'il faut élever à soi. Bien que longuement préparées, les leçons gardent donc quelque chose d'une improvisation. Elles en ont aussi la spontanéité, et le mouvement de l'esprit s'y perçoit plus aisément. On sent ainsi dans ses ouvrages la forte personnalité de M. Le Roy, qui est faite de fidélité, d'indépendance, d'autorité naturelle, et l'on assiste presque à l'incessante élaboration d'une pensée à la fois conservatrice et très attentive au nouveau. Depuis l'époque où il se pénétra de la philosophie bergsonienne, M. Le Roy n'a sans doute jamais tenu son examen pour achevé, puisque sa méditation reprend sans relâche ses thèmes d'élection. Après avoir assoupli et élargi le transformisme dans *l'Exigence idéaliste et le fait de l'évolution* (1927) ainsi que dans *les Origines humaines et l'évolution de l'intelligence* (1928) et fait paraître en 1929 une préparation philosophique à la religion, dont il sera rendu compte par ailleurs, il revient maintenant une fois de plus sur la psychologie et la métaphysique de l'intuition. Nous nous bornons ici à signaler ce qui nous paraît le plus significatif dans cette refonte.

Opérant par analyse et abstraction, la science morcelle nécessairement le donné ; chaque discipline n'en retient qu'une partie ou un aspect et refoule tout le reste. Par là-même se crée « le mirage d'une chose en soi », inaccessible à la connaissance (I, 12 ; cf. II, 238-9). Mais pour comprendre combien peu se justifient la notion d'une chose en soi et le relativisme d'un Kant, d'un Comte, d'un Spencer, il suffit de remarquer que le nou-mène ne se conçoit qu'à travers l'expérience même, qui ne s'opère qu'au sein de la pensée, et à laquelle l'objet ne saurait donc être tout à fait

extérieur: « En principe, nous percevons les choses en elles et elles en nous » (II, 275). D'où il s'ensuit que de « l'immédiat » doit subsister jusque dans le discours, dont il faut seulement apprendre à le *dégager*. C'est justement l'objet de la méthode intuitive. Mais cette méthode ne consiste pas dans on ne sait quel recours à l'intuition primaire, enfantine, tout enveloppée et « crépusculaire », qui n'est que « préintuition » ; c'est au contraire la réalisation d'une laborieuse intuition « consommée », qui est « pensée redevenue simple après la dispersion de l'analyse » (II, 283, 285 ; cf. I, 95 et *passim*). On voit que l'intuition ne peut s'opposer radicalement au discours. En effet, le discours n'est qu'un enchaînement de jugements qui, comme l'a déjà vu Descartes, sont eux-mêmes des intuitions. L'intuition n'est donc pas une opération extra-intellectuelle, mais simplement tout ce qui, dans l'intelligence même, est vraiment « opératoire », c'est-à-dire poussée active jusqu'au concret (*passim* et I, 172, 175, 178-9, 183, 186). Envisagé sous son vrai jour, l'intuitionnisme n'a rien de foncièrement anti-intellectualiste ou irrationaliste et n'aspire en définitive qu'à un idéal de profonde « connexion intelligible » (I, 30 ; cf. 85, 115, 142, 145, 168 et II, 222). En somme, le discours au sens péjoratif du terme, le discours qui dénature et dissimule les faits, se réduit à la discussion verbale « dans le silence du cabinet », loin de l'expérience vivifiante (II, 202).

Il apparaît ainsi que l'intuition, bien que ce soit le savoir le plus haut et le plus complet, n'a aucun privilège d'infailibilité. Ne nous abandonnons à aucun quietisme intuitionniste. Le savant et l'inventeur savent bien qu'il n'y a pas d'intuition qui ne soit tenue de faire ses preuves, et que jamais celles-ci ne sont simples. Car l'évidence première n'est que le caractère naturel de toute idée qui n'a pas encore été contredite (II, 176, 199). Une idée vraie n'est qu'une idée qu'après enquête nous trouvons « non fausse » (II, 177), et la vérité réside « dans la cohésion... des ensembles mieux que dans n'importe quelle pièce fragmentaire » (II, 178-9). Jaillie de l'expérience, l'intuition ne peut recevoir ses preuves que de l'expérience, et non pas d'une expérience *sui generis*, incomparable, instantanée et unique, mais de l'expérience scientifique, continuée et progressive. Qu'est-ce à dire sinon que l'intuition ne se sépare pas de la vérification ? (II, *passim*). Et comme la vérification requiert essentiellement « le jugement intellectuel » (II, 180), on se convainc finalement que « le réel, à tous les degrés, doit être défini en termes empruntés à l'histoire de la connaissance », c'est-à-dire à la perpétuelle ascension de la science, ce qui constitue précisément l'inéluctable « exigence idéaliste » (II, 239).

A. SPAIER.

ERNST CASSIRER. *Philosophie der symbolischen Formen*. I. *Die Sprache* ; II. *Das mythische Denken* ; III. *Phänomenologie der Erkenntnis*. Berlin, Bruno Cassirer, 1923, 1925, 1929, 3 vol. gr. in-8°, XII + 293, XVI + 320, XII + 559 p.

Il ne saurait être question de rendre compte d'un ouvrage déjà relativement ancien, mais seulement d'en rappeler le très important contenu encore très actuel et qui doit être complété par un quatrième volume sous le titre *Leben und Geist, zur Kritik der Philosophie der Gegenwart*.

Les remarquables qualités qui mirent dès le début l'auteur au premier plan des philosophes contemporains se retrouvent toutes dans ce vaste et imposant travail : le souffle, l'extraordinaire savoir, la beauté et la magistrale clarté de l'exposé, la profondeur, la pondération, la justesse des vues, la masse des faits et des idées. Il est indispensable d'avoir lu ces trois volumes, le deuxième surtout, qui est, semble-t-il, ce qu'on a écrit de plus équilibré et de plus compréhensif sur la nature et les multiples formes du mythe, afin d'en éclairer par contre-coup la pensée positive.

Exprimons cependant quelques réserves. En premier lieu, le titre général tient-il bien sa promesse ? M. Cassirer nous fournit-il une philosophie abondamment renouvelée par ses enquêtes sur le symbolisme de la pensée ? N'y cherche-t-il pas surtout une confirmation de l'idéalisme transcendantal, maintenu dans son ensemble, bien que traité avec un formalisme moins rigide que celui de Kant, et en tenant compte des apports fournis par notre science ? Nous croyons aussi que l'analyse du langage, telle que la conçoit l'auteur, n'est pas tout-à-fait adéquate. Se prépare-t-on réellement à saisir la nature intime du langage en l'abordant du point de vue de l'espace, du temps et du nombre ? Le langage a ses formes propres, qui sont très différentes de celles de la sensibilité en général ou de la pensée spécialement quantitative, et beaucoup plus nombreuses. Ces formes ou fonctions ont été dégagées avec une pénétration plus souple et plus patiemment philologique, enfin sans aucun appel superflu à une métaphysique préalable, par l'admirable livre de M. Delacroix sur *le Langage et la Pensée*, dont une nouvelle édition revue et augmentée a paru en 1930.

Néanmoins, il y a infiniment plus à prendre qu'à laisser dans ces trois volumes, dont on trouverait difficilement l'équivalent. Il n'y a pas de philosophe qui n'en ait déjà tiré ou qui n'en tirera le plus substantiel profit, tant pour l'avancement désintéressé de ses connaissances que pour la maturation de ses recherches personnelles.

A. SPAIER.

Émile MEYERSON. *Du Cheminement de la pensée*. Paris, Alcan, 1931, 3 vol. in-8°, xxvii + 1.036 p., 130 frs.

Louons d'abord la présentation de l'ouvrage : beau papier blanc, impression noire et nette, mise en pages de proportions classiques, titres des paragraphes encadrés dans le texte de façon à ne pas interrompre l'enchaînement. Le troisième volume n'enferme que les notes, l'index et la table des matières, disposition qui permet de donner aux renseigne-

ments toute l'ampleur voulue sans alourdir l'exposé, disposition presque indispensable dans un travail reposant sur une aussi énorme érudition et où l'auteur, s'autorisant de son âge et de sa célébrité, parle parfois sur le ton de la confiance.

Cette fois, M. Meyerson confronte ses anciennes enquêtes épistémologiques avec une analyse de la pensée commune. A travers la logique et la psychologie, il vérifie une dernière fois ses grands thèmes favoris : dans toutes ses applications, la raison se révèle une, et si le contenu de la connaissance change, les principes directeurs de la pensée demeurent inaltérables. Dans tous les domaines, l'effort d'explication se heurte à la résistance du réel qui est divers — qui cesserait d'être s'il n'était diversité ou pluralité, puisque l'identité pure n'est que le néant — et dont les inégalités obligent la pensée à bien des détours et des replis momentanés, la contraignant à cheminer sur des sentiers sinueux. Mais l'immuable but de ce cheminement, l'identification réductrice, n'en définit pas moins la raison, l'*intellectus ipse* que Leibniz opposait si justement aux renseignements empiriques des sens.

Ainsi le labeur de la raison et la réflexion sur la valeur de son œuvre enveloppent des affirmations ontologiques, et ces affirmations constituent une interprétation générale de la double réalité, spirituelle et physique, à laquelle nous avons affaire en nous et hors de nous. Jamais il n'y eut de science proprement positiviste, satisfaite d'enregistrer des relations et s'abstenant rigoureusement de tout aperçu sur la nature des termes joints par ces relations ou sur l'esprit qui établit les relations. Si donc la science même est ontologie, comment l'épistémologie, qui interroge la science, éviterait-elle toute métaphysique ? Aussi le livre ne cesse-t-il de préciser cette philosophie si pleine, jusque dans ses audaces, du plus puissant sentiment de la réalité et si remplie de ce bon sens, qui, non moins que la profondeur des analyses sur lesquelles elle s'appuie, a valu à l'auteur son universelle renommée.

Selon M. Meyerson, reconnaître que la raison est essentiellement identifiante, c'est admettre qu'elle cherche à éliminer le divers, qui lui est donc étranger et inassimilable : le particulier est « incommensurable à l'esprit » (32, 33, 35) ; toute diversité vient des choses, uniquement des choses ; et puisque sans diversité les choses s'anéantiraient, le réel est tout le contraire de la raison, il est irrationnel, et sa réalité consiste précisément dans son irrationalité. — Une doctrine si tranchée est-elle soutenable ? Comment croire, avec la science, que la réalité est connaissable — croire, en d'autres termes que la raison peut non seulement dresser l'inventaire des réalités et discerner leurs lois, mais appréhender au moins partiellement leur être même, dans sa structure permanente et identique — tout en maintenant que cette réalité est par définition inaccessible à la raison ? — M. Meyerson n'ignore pas la difficulté. Mais il maintient sa théorie, car il faut, dit-il, que les théories soient rigides (248-9, 250-1) ; ce n'est pas seulement leur succès qui en dépend, mais aussi leur force

d'explication. Après quoi rien n'empêche de les assouplir dans le détail où apparaîtra — avec la nécessité justement de les rendre plus plastiques — toute la masse des faits concrets et certains dont elles s'inspirent. On concédera donc qu'il y a des analogies entre la matière et l'esprit, qu'il y a de l'identique dans les choses, que leurs attributs sont cohérents et que le postulat fondamental de la science est précisément que les choses « se conforment au raisonnement » (50-3, 91 et *passim*). Il n'en sera que plus facile de montrer qu'elles ne le font que dans certaines limites et que ces limites, où le réel se manifeste si brutalement, il faut bien se contenter de les constater expérimentalement, ce qui prouve combien elles sont imprévisibles, c'est-à-dire inintelligibles. Or, encore une fois, ces barrières ne sauraient tomber sans que s'évanouisse, avec son objet, la science même. Et ce n'est pas là seulement une vérité de principe ; c'est le résumé d'une expérience millénaire : jamais la base même de la mécanique, le mouvement et sa transmission n'ont pu être vraiment expliqués ; l'atome continue à nous demeurer incompréhensible (les *quanta* en sont la preuve la plus actuelle) ; et, pour passer aux phénomènes organiques, le vitalisme n'est pas une explication : c'est une limite de l'explication biologique. Chaque fois que la raison était tentée de nier l'irrationnel, elle s'y est « cassé les dents ».

La fécondité de cette manière d'envisager l'histoire de la science reçoit la plus large démonstration. L'évolution de notre savoir cesse de paraître une somme d'accidents ; à travers ces accidents, elle se montre sous son vrai jour, comme nécessairement déterminée par l'impératif schéma d'identification ; — on saisit et l'on comprend la contradiction inhérente à la raison, le fait que l'identification suppose le divers ; — on aperçoit le caractère mi-apriorique, mi-empirique (et donc non pas indiscutable, mais simplement « plausible ») des notions toujours utilisées de genre et de substance, comme des divers principes physiques de conservation ; — on découvre en logique que la déduction la plus nécessitante opère toujours par bonds imprévisibles et n'est donc pas explicable ; — on trouve que le fondement de l'induction (qui n'est certainement pas une probabilité mathématique, puisque ce qui l'emporte n'est pas la considération du nombre de certaines chances, égales par ailleurs à toutes les autres, mais celle d'une unique éventualité plus justifiée que les autres) est en somme le postulat d'identité entre le connu et l'inconnu, que suppose toute conclusion dépassant les données de l'observation, postulat qui revient à l'affirmation d'un genre permanent et de la cohérence de ses attributs ; — on voit clairement que la mathématique ne saurait être une immense tautologie, comme d'aucuns croient devoir le soutenir aujourd'hui, puisque l'identification ne s'y poursuit qu'en négligeant des différences indéniables et soigneusement retenues par l'algorithme même ; — on se convainc enfin que le néo-mathématisme auquel aboutit une bonne partie de l'idéalisme contemporain n'est pas moins une chimère que l'arithmétique pythagoricien ; car, dire que la

réalité est équation différentielle, c'est oublier : a) précisément que l'équation ne s'établit qu'en négligeant des différences présentes et qu'ainsi le réel ne saurait être d'essence uniquement mathématique ; b) qu'il faudrait pouvoir reverser les termes de l'affirmation et dire que tout le mathématique est réel, ce qui n'est sûrement pas vrai et que les mathématiciens eux-mêmes n'admettent généralement pas.

Enfin l'ouvrage contient de pénétrantes — et négatives — appréciations de la psychologie et de la logistique ainsi qu'une étonnante bibliographie, à laquelle il semble que rien n'ait échappé qui soit de quelque importance dans l'une quelconque des questions traitées.

A. SPAIER.

Gaston BACHELARD. *La valeur inductive de la Relativité*. Paris, Vrin, 1929, 1 vol. in-16 de 254 p., 12 frs.

Les philosophes ont encore besoin de s'initier au secret de la Relativité et de reconnaître les voies par lesquelles se réalise son accord avec l'observation. En effet, ses preuves expérimentales ne furent pas les raisons déterminantes du système et ne comptent que pour une part dans sa force de persuasion (243). Il naquit, on le sait, à l'occasion des controverses sur la question de savoir si l'on peut déterminer une vitesse quelconque par rapport à l'éther, comme on le fait relativement à un milieu matériel ordinaire. Ce n'est qu'une fois élaborée que la théorie se révéla propre à rendre intelligibles les mouvements du périhélie des planètes, notamment de Mercure, qui restaient « aberrants » dans la mécanique newtonienne, d'affirmer la pesanteur de la lumière (que Newton n'avait pu envisager qu'à titre de probabilité invérifiable) et d'en calculer des suites astronomiques mesurables sans équivoque, enfin d'annoncer un phénomène inconnu, le déplacement vers le rouge des raies du spectre solaire. Ces phénomènes, qui ne furent pas l'origine de la Relativité et qui restent étrangers à ses principes, jouent donc à son égard le rôle de simples conséquences. Bien plus, la loi même de la gravitation n'y est pas d'évaluation empirique, mais se déduit de considérations mathématiques, préconçues et logiquement antécédentes. Il y a là de quoi troubler tout homme habitué à penser qu'une solution de continuité existe toujours entre les vérités *a priori* et les faits.

La nouveauté du travail de M. Bachelard consiste à nier cette solution de continuité. A cet effet, il s'attache d'abord à la façon dont se constitue la Relativité et dont elle agit sur l'esprit. Les développements ne tombent pas tous sous la perspective des propositions initiales, et chaque pas en avant ne convainc donc pas aussitôt, comme dans Euclide. Ce qui finit par entraîner l'adhésion, c'est le progrès réalisé par l'adjonction de compléments aux postulats ou par la suppression de restrictions implicites, jusqu'à ce qu'on se sente en possession des formes nécessaires pour encadrer une expérience élargie, devenue beaucoup plus fine et plus com-

préhensive. L'auteur en infère que la Relativité n'est pas tant une déduction explicative qu'« une méthode de découverte progressive » (6), bref, que la valeur essentielle de la Relativité est sa *valeur inductive*, d'où le titre du volume.

Sans prendre soin de nous avertir qu'il ne tient aucun compte de la signification habituelle du mot induction, M. Bachelard qualifie ainsi une multiplication et un enrichissement prémédités de considérations théoriques et même spécifiquement mathématiques, qui ne s'orientent vers l'expérience que tardivement, par surcroît. C'est particulièrement une mise en lumière de variables inaperçues, « étouffées » dans les équations plus empiriques par le fait qu'elles y seraient nulles, dignes cependant d'être explicitées parce que représentatives de certains « degrés de liberté » physiques, qui se manifestent plus activement dans d'autres cas. Ces variables révèlent alors l'étroite parenté et jusqu'à l'identité de lois ou de phénomènes qui paraissaient indépendants, et permettent de prédire par analogie des éventualités auparavant insoupçonnées. Le symbolisme mathématique acquiert ainsi une bien plus grande sensibilité aux faits, et la spéculation la plus abstraite qui soit devient incomparablement plus féconde que l'empirisme. Pour le dire d'un mot, en parlant d'induction, M. Bachelard a principalement en vue l'emploi du calcul tensoriel, qui pourvoit la science de nouvelles antennes propres à explorer plus complètement la nature. L'opération, loin de prendre son point de départ dans le « particulier », est une sorte de généralisation préalable, qui finit par nous conduire au-devant des données expérimentales les plus ténues. Le chapitre II, où M. Bachelard expose ces procédés d'« induction mathématique » (qui, malgré ce nom déjà appliqué par H. Poincaré au raisonnement par récurrence, n'ont rien de commun avec ce dernier), est remarquable, et la lecture s'en recommande non seulement aux philosophes, mais encore aux mathématiciens n'ayant pas la pratique du calcul tensoriel et curieux d'en connaître la portée physique. Ce chapitre achève de donner son plein sens au premier, qui montrait déjà avec maîtrise que la précision supérieure de la Relativité n'est pas, comme on peut être tenté de le penser, un simple perfectionnement de l'approximation newtonienne — d'aucuns estiment un perfectionnement illusoire parce que dépassant ordinairement la limite de l'erreur expérimentale. Cette précision est le signe d'une révolution sans précédent, non seulement dans la conception du monde, mais encore dans la méthode scientifique. La différence n'est pas tant quantitative que « qualitative » (et le livre est du reste plein de remarques peu courantes sur la qualité en mathématiques). L'écart ne réside pas dans l'addition de quelques décimales ; cette addition n'est qu'un indice de l'écart : ayant reconnu que toutes les mesures physiques sont relatives à des systèmes de référence, tous plus ou moins arbitraires, Einstein cherche et parvient à trouver des *invariants indépendants de tout système de référence*. La précision supérieure de ses chiffres vient de ce que,

renonçant à caractériser les événements physiques par des nombres spatiaux et temporels séparés, prenant pour entités de base, non plus des longueurs et des durées, mais des *intervalles d'espace-temps*, le calcul relativiste fait apparaître des invariants différentiels qui ne correspondent plus à un espace euclidien, mais à un espace-temps dans lequel les trajectoires des corps libres, dites « lignes d'Univers », ne sont pas rigoureusement droites. Les nouvelles décimales sont significatives de cette courbure, dont la physique prérelativiste ignorait le caractère intrinsèque.

On ne se trompera pas en disant que le livre envisage la Relativité sous le signe du *progrès de la relativation*. M. Bachelard rappelle les acheminements anciens vers les vues nouvelles : l'évolution de la notion de force, qui, d'abord attribuée au sujet, devient une relation où l'effort de l'agent et la résistance de l'objet se font équilibre ; — la modification newtonienne de la notion de pesanteur, qui, de propriété individuelle des corps, devint leur attraction mutuelle, les transcendant ainsi, pour qu'enfin, dans la Relativité, elle ne soit plus qu'« une fonction du tout, sans être fonction de ses parties » (103). — A notre gré, ce n'est pas dire assez directement que le processus aboutit à incorporer la gravitation à l'espace-temps même, puisqu'on peut ne voir en elle que l'influence de l'anisotropie de ce milieu sur les mobiles, obligés en quelque sorte d'en suivre les courbures, comme nos routes terrestres subissent, même quand elles se rapprochent le plus d'une droite, les accidents du terrain. « L'attraction de gravitation n'est qu'une déformation géométrique des trajectoires » (Eddington, *Espace, Temps, Gravitation*, tr. Rossignol, Paris, Hermann, 1921, 128). Et c'est un des triomphes de la doctrine. Or ce n'est là rien de moins qu'un abandon final de la relativation, un vrai retour à l'absolu, la constatation d'une propriété inhérente à l'Univers. Et, d'une façon générale, M. Bachelard rappelle insuffisamment quelle place tiennent les absolus physiques dans la Relativité. Le nom que porte la doctrine, sa critique du temps et de l'espace distincts, son rejet des postulats d'invariance des dimensions, de la masse, de la force des divers systèmes mécaniques — la vigueur aussi avec laquelle les commentateurs insistent sur ce qu'il y a de mathématiquement « formel » en elle — font que, si l'on n'y prend garde, on risque d'en méconnaître l'intention essentielle. Répétons-le, la Relativité reste invariablement une recherche d'invariants. Négligeant ceux que leur caractère relatif frappe de caducité, elle découvre d'autres invariants, significatifs du réel ceux-là. L'intervalle d'espace-temps qui sépare deux événements rapprochés « possède une signification absolue dans la nature » affirme le relativisme ; il en dit autant des lignes d'Univers d'intervalle total maximum, de l'impulsion d'Univers et proclame nettement que les lois de la nature sont indépendantes des systèmes de référence (cf. Eddington, *loc. cit.*, 108). Pour en revenir à la gravitation, sans doute, *dans une région suffisamment petite*, elle est indiscernable d'un champ de force

« artificiel », c'est-à-dire résultant de la simple adoption de tel ou tel système de référence. Mais tout change quand on la prend dans son ensemble ; alors la réalité s'en manifeste incontestable : ce que lui fait perdre *localement* le système de référence arbitraire de l'observateur, elle le recouvre immédiatement par ailleurs. Cette résistance de la gravitation à la relativation n'est d'ailleurs pas du tout un scandale pour la Relativité, comme en serait un l'échec de la réduction géométrique. Pourquoi donc, en signalant cette résistance (132-3), M. Bachelard exprime-t-il aussitôt l'espoir qu'il ne sera pas impossible d'opérer « la totale substitution de la référence à la réalité » dans quelque système de géométrie plus complexe encore, qui en acquerrait « une portée philosophique considérable ? » N'est-ce pas là le tournant où, quittant la Relativité pour d'autres aspirations, M. Bachelard voit dans la recherche des invariants absolus seulement l'envers de la méthode, quand c'en est bien l'endroit ?

Nous voici amenés à l'idéalisme particulier que M. Bachelard veut couvrir de l'autorité de la doctrine physique. Pour des relativistes « réalistes » tels qu'Einstein et M. Jean Becquerel, ces invariants sont de simples symboles de la réalité. Mais M. Bachelard croit plus conforme à « l'esprit général de la Relativité » (219) de voir en eux la seule réalité qui existe, et il loue M. Eddington (229, 237) de se refuser à reconnaître dans la matière autre chose que les relations algébrique-géométriques auxquelles on a coutume de dire qu'elle « obéit ». Le mathématisme de M. Eddington va même plus loin encore, puisqu'il soutient un moment qu'il n'y a aucune raison pour qu'un cerveau constitué par des coefficients différentiels soit moins capable de penser qu'un autre formé d'atomes (*loc. cit.*, 235), ce qui est faire de la pensée, non pas l'auteur des mathématiques, mais un produit de la Mathématique. Seulement jusqu'à quel point ces convictions si hardiment exprimées sont-elles définitives dans le brillant esprit du grand savant ? A tout compter, on retrouverait, mieux portante qu'on ne croirait d'après de semblables textes, la théorie atomistique de la matière chez M. Eddington même. Et non seulement la croyance à la réalité matérielle de la matière, mais encore à celle de l'éther. En effet, dans une série de conférences datant de 1926 (donc postérieures de six ans à l'ouvrage précité), et dont la traduction française parut sous le titre *Étoiles et Atomes* (Paris, Hermann, 1930), M. Eddington présente, lui aussi et à maintes reprises, l'éther comme le siège et la source de nombreuses radiations physiques, notamment de ces radiations cosmiques, sur lesquelles l'ascension de M. Piccard dans la stratosphère a depuis attiré l'attention du grand public. — Il n'en sera pas moins utile de connaître les intéressants développements que M. Bachelard consacre à la quasi-équivalence de la matière et de l'espace, question de la plus haute importance, et on lira avec plaisir le chaleureux dernier chapitre du livre, qui, s'orientant vers un idéalisme voisin de celui de M. Léon Brunschwig, tient la raison pour véritable-

ment créatrice de cette objectivité qu'elle conquiert peu à peu. Le principal argument de cette interprétation lui est fourni par le caractère *a priori* de la Relativité, caractère dont tous les aspects sont soigneusement éclairés tout le long de l'ouvrage. L'objectivité que cet apriorisme parvient à s'assurer n'est-elle pas une véritable dématérialisation du réel (211-3) ? Ne montre-t-elle pas d'une façon éclatante qu'aucune existence ne saurait nous être donnée en soi et que « l'existence se prouve toujours par la relation » (211) ?... ce que nous tenons pour aussi vrai que M. Bachelard, tout en n'en concluant pas, comme lui, que l'essence est toujours « une fonction de la relation » (208).

Voici un énoncé général de nos réserves. Rien n'illustre mieux l'apriorisme de la méthode relativiste que la manière dont Einstein découvrit la formule de la loi de gravitation ; le chapitre V d'*Espace, Temps, Gravitation* en donne un exposé saisissant. Il s'agissait de choisir *a priori* parmi un certain nombre de fonctions *g*. Einstein disposait à cet effet de deux critères seulement. Le premier, qui nous est déjà familier, commandait d'écarter toutes les propriétés des *g*, qui proviennent des divers genres de systèmes de coordonnées, afin de restreindre l'examen aux propriétés tenant aux divers espaces-temps mêmes. C'est là un critère proprement théorique. Mais il n'en est plus ainsi du deuxième, qui consiste à ne retenir définitivement que les propriétés répondant « au genre particulier d'espace-temps que comporte le problème envisagé ». Car, dit l'auteur cité, « nous savons » que l'espace-temps semi-euclidien ou hyperbolique peut exister dans la nature à grande distance de toute matière attirante. « Le critérium doit donc être vérifié par des valeurs de *g* appartenant à un tel espace-temps » (*ibid.*, 108). Voilà qui renferme une raison *de fait*. L'expression mathématique de la loi dépend donc non seulement de conditions « formelles », mais, et en dernier ressort, d'un savoir empirique. Et nous pouvons maintenant revenir sur la nature même du calcul tensoriel. Tout l'*a priori* de ce calcul se ramène en gros à synthétiser algorithmiquement des équations différentielles. Ces équations contiennent des variables, et la racine de la notion de variable se trouve dans l'observation de variations mécaniques ou physiques et dans le besoin d'en déterminer la valeur. D'autre part, l'application du calcul tensoriel aux problèmes de la nature n'est pas seulement un retour général à la considération de ces variations matérielles, c'est en outre, ou plutôt en premier lieu, un classement des diverses directions que peuvent suivre ces variations ou dont peuvent provenir leurs causes. Ce serait donc trop peu dire que de mentionner le sens *métrique* des équations en question, car elles montrent avant tout de quels « degrés de liberté » dépendent les valeurs des variables et, par conséquent, sur quels points doivent s'effectuer les mesures pour donner les résultats les plus significatifs et les plus exacts. Présentées dans un algorithme puissamment synthétique, ces équations symbolisent, selon l'excellente expression de M. Bachelard, une sorte d'*Analysis Situs* des conditions

phénoménales. Dès lors, la vigueur conquérante, la force objectivante de la construction rationnelle, plus sommairement, de la relation géométrico-algébrique, lui viennent d'un inventaire exact des degrés de liberté physiques. Partis de l'expérience, il n'y a rien de si mystérieux que nous parvenions à en saisir mieux la multiple diversité après une discussion approfondie de ses conditions fondamentales. La « conquête de l'objectif », pour énorme qu'y soit la part de l'esprit, n'est pas le moins du monde une création *ex nihilo*. Et si pleines d'éléments judicatoires que soient les moindres perceptions, elles comportent une part de donné qui n'est pas de notre fait, qui nous est imposée par la nature.

Mais qu'on lise le livre de M. Bachelard. On y trouvera non seulement matière à discussion et à réflexion, on y trouvera aussi bien plus de remarques ingénieuses ou profondes qu'il n'a été possible d'en signaler ici.

A. SPAIER.

R. RUYER. *Esquisse d'une philosophie de la structure*. Paris, Alcan, 1930, 1 vol. in-8° de 370 p., 50 frs.

Voici un nouvel essai de mécanisme intégral. Toute réalité est « géométrico-mécanique », c'est-à-dire « forme » ou « structure » ; toute la diversité du monde se réduit à une diversité de formes (2). Une forme est uniquement « un ensemble de positions dans l'espace et dans le temps » ou, comme disent les Relativistes, de « points-événements dans l'espace-temps », c'est-à-dire une structure physique (17, 32). Ce qui fait cette structure, c'est la « liaison » physique de ses éléments. Cette liaison n'est pas le résultat d'énergies supplémentaires : c'est la forme même, qui n'est pas un pur aspect, mais une réalité agissante et inséparable de son fonctionnement.

Les formes se répartissent en diverses espèces. « Seul le matérialisme pourrait méconnaître l'importance des classes. » Et par classes M. Ruyer entend à la fois des « formes-schémas » ou « supports généraux » et des « formes qui se ressemblent » (34) — ce qui, soit dit en passant, est essayer de ne pas quitter le plan des existences, tout en prétendant atteindre celui des transcendances : si une classe se réduit à la similitude de certaines formes, qu'est-ce qu'une « forme-schéma » servant de « support général » à d'autres formes singulières ? — Toute forme est originale ; les éléments ne sont pas altérés par l'ensemble, mais celui-ci n'en a pas moins des propriétés nouvelles et bien à lui. Le mécanisme de M. Ruyer n'exclut donc pas une superposition de formes irréductibles et reprend ainsi en, l'adaptant, une idée fondamentale de la Classification des sciences d'A. Comte.

« L'évolution, la complication ou la destruction des êtres ne dérivent que du fonctionnement des mécanismes existants » (37). Ici, comme sur de nombreux points encore, une belle analyse. Comme il est des accidents destructeurs, il en est de créateurs et d'indifférents. Pour la destruction d'une forme très complexe il suffit du fonctionnement le plus simple,

d'un choc. Au contraire, « l'événement-construction » ne peut se faire que de degré en degré ; il agit par la vertu du groupement. « Ainsi se forme l'innombrable variété des composés chimiques. » Ainsi encore les « cosmos » — systèmes imparfaits, à l'intérieur desquels il y a des interactions indéfinies — tendent à devenir « mécanismes [bien ajustés], les interactions indéfinies s'harmonisant et se précisant », comme le système planétaire coordonné et stable est sorti d'une « période relativement chaotique » (39). « Les mouvements de l'univers, s'ils ne détruisent pas, et par le seul fait qu'ils ne détruisent pas, peuvent créer » (39).

Nous voici au seuil de la notion d'évolution, que M. Ruyer traite d'une façon remarquable. « Il n'y a jamais de fonctionnement sans évolution » (40). Mais il ne faut pas croire qu'il n'y ait qu'un seul type d'évolution générale. La roue qui tourne use son pivot, produit de la chaleur, finit par s'arrêter : voilà des évolutions entropiques ; — quand un individu vivant se forme à partir de l'œuf, son évolution est un passage de l'homogène à l'hétérogène, puisque les différenciations se multiplient ; — enfin, il se peut qu'il y ait des évolutions cycliques. Même dans la dégradation il convient de distinguer plusieurs cas-types déjà préfigurés dans l'exemple de la roue qui tourne : arrêt d'un mécanisme faute de force motrice — passage d'une forme supérieure à une forme inférieure, comme dans la transformation des mouvements mécaniques molaires en mouvements thermiques moléculaires — usure des formes elles-mêmes, destruction proprement dite. Ne subsumons pas l'évolution sous une unique idée directrice (dégradation, différenciation ou retour éternel). L'évolution varie avec le fonctionnement des formes : « Une nébuleuse n'évolue pas de la même façon qu'un fleuve, un fleuve ne se transforme pas comme un être vivant, l'humanité comme un organisme » (40). Le mouvement même n'est « que la forme dans le temps, et comme la forme dans l'espace seul est une simple abstraction, le mouvement est inséparable de la forme : nous n'avons pas à le déduire, à l'expliquer » (59). M. Ruyer oublie qu'une forme peut rester immobile tout en durant.

On comprend que ce qui précède serve à M. Ruyer à nier toute finalité. Par un paradoxe bien fait pour frapper l'esprit, et où apparaît toute la fraîche virtuosité de l'auteur, la finalité est pour lui tout le contraire de la marche naturelle des choses : ce n'est pas un film se déroulant dans l'ordre du scénario, mais un film déroulé à l'envers, où la fumée rentre dans la cheminée, où les fruits tombés remontent s'attacher aux branches. Car, en pareil cas, le mouvement semble posséder une vertu propre. Dans un univers supposé remonter le cours du temps, « la structure des choses, plus une quantité donnée de mouvement ne suffirait plus à... conditionner leur évolution ; le mouvement aurait par lui-même une direction, un but... qui doublerait les formes. L'univers du film renversé réaliserait la philosophie de Lachelier : le mécanisme ne serait que l'envers du règne de la finalité ». Mais « le mécanisme vrai... subordonne le mouvement à la forme, ne le définit que par celle-ci » (67-8), et alors la philo-

sophie échappe à l'idée artificielle de la finalité. La finalité interne, nous l'avons vu à propos de l'évolution des « cosmos », n'est qu'une convergence et un ajustement tout mécaniques (330). Et la finalité externe n'est qu'un contre-sens, consistant à « prendre les choses par la fin » (332).

Après la finalité, c'est à la causalité d'être débarrassée « de toute signification absolue ». Parler de causalité revient à poser des formes dans l'espace-temps, au lieu de les poser par abstraction dans l'espace seul. « Voilà l'unique contenu positif de la notion de causalité » (68-70).

Passons à la déduction de la pensée. Il s'agit en premier lieu de tirer la qualité sensible de la forme physique. La voie à suivre est tout indiquée par l'idée fondamentale d'« interférences de mécanismes ». Nous avons d'une part des formes physiques, relativement très simples, et, d'autre part, ces structures extrêmement complexes que sont nos corps pourvus d'un système nerveux central. On affirmera donc que la qualité sensible est une « forme composée », en ce sens que ses éléments physiques sont réunis « par l'organisme et qu'ils sont rendus capables d'agir sur l'organisme par leur forme même » (149). « Le système nerveux et notamment le cerveau est essentiellement un système tout fait de liaisons offertes aux formes objectives », et il transforme ces dernières en données des sens (147). La qualité ainsi produite sert « d'élément... dans la construction des images ». C'est une première « clef » *forgée par le corps et agissant sur le corps*, qui formera à son tour d'autres « clefs » en nombre indéfini, images mentales proprement dites, qui ouvriront les diverses « serrures » de notre corps et provoqueront ainsi son fonctionnement complexe en présence des réalités qui le touchent (150). Ainsi l'image n'est pas une réalité extra-mécanique, bien qu'elle double les objets, mais simplement une forme nouvelle, venant d'une interférence spéciale entre deux sortes de mécanismes. Encore convient-il de bien spécifier que clefs et serrures ne sont pas ici entièrement ajustées du premier coup, mais se modèlent progressivement les unes sur les autres, et que *la conscience est précisément ce processus de réciproque adaptation mécanique*. Quand l'ajustement est achevé par la répétition, l'habitude et avec elle l'inconscience succèdent à la conscience. Alors la serrure ne fonctionne plus que comme un mécanisme « ordinaire » (151).

Ne décrivons plus qu'une étape de la réduction. M. Ruyer tarde longtemps à parler du jugement, et quand il le fait enfin pour la première fois à la page 250, c'est incidemment, n'y revenant plus qu'aux pages 292-3, et d'une manière très évasive. Qu'est-ce donc qu'un jugement d'existence ? C'est un ensemble de « gestes physiques », une attitude corporelle d'affirmation (293). M. Ruyer se satisfait ici du behaviorisme, de la psychologie « positive, mécaniste de B. Russell, de Watson, et déjà de W. James et de Ribot » (293), dont il se couvre.

Que sa démonstration offre de nombreuses et graves lacunes, M. Ruyer s'en rend certainement compte lui-même. Mais il faut rendre justice au

talent philosophique de l'auteur, à l'envergure de son entreprise et à sa richesse en vues suggestives ainsi qu'en formules frappantes. Terminons en relevant l'assertion suivante — que nous approuvons pleinement (encore que nous ne l'entendions pas tout-à-fait de la même façon et que les conséquences nous en semblent différentes) : *toute pensée est dans l'espace*. C'est qu'en effet, l'extension de la pensée est le pont par lequel elle peut rejoindre les choses. M. Ruyer a ainsi abordé un des thèmes les plus importants et les plus dangereux de toute métaphysique.

A. SPAIER.

Lord RAYLEIGH. *Lord Balfour in his Relation to Science*. Cambridge, University Press, 1930, in-16, VII + 46 p., cart. 2 sh. 6.

Une photographie en tête du petit livre montre une belle figure, mâle et distinguée, au regard direct, à la fois pensif et plein d'autorité, un port de tête noble et droit, une attitude sans apprêt. Au bas du portrait, une très élégante signature, simple et cursive, dont quelques lettres, les majuscules notamment, sont parfaitement lisibles, mais les autres altérées ou réduites à un trait évasif. L'opuscule (réimpression d'une notice nécrologique écrite pour la *Royal Society* par Lord Rayleigh, ami de jeunesse et beau-frère de Lord Balfour) permet de comprendre au moins quelques traits de cette opposition.

Comme le titre l'indique, la carrière politique de l'homme d'État est laissée de côté, seuls étant retenus sa formation d'esprit, ses travaux philosophiques et les mérites qu'il s'acquiert dans l'administration d'institutions pour la recherche scientifique, industrielle et médicale.

Fils d'une Cecil-Salisbury (une femme pleine de jugement, qui non seulement exerça une grande et heureuse influence sur son frère, le Premier Ministre de la reine Victoria, mais encore s'occupa elle-même, d'une façon active et judicieuse, de la première instruction de ses enfants), ayant plusieurs frères et sœurs dont la vocation scientifique fut très nette, ami de grands savants, Arthur James Balfour apprit facilement l'essentiel de la science contemporaine, mais surtout de la bouche à l'oreille et sans pousser jusqu'aux détails. Son don d'assimilation se manifesta aussi par une finesse et un tact social innés. S'il choisit la carrière politique, ce fut sans grand engoûment, sans doute par l'effet d'une tradition constante dans l'aristocratie britannique, et aussi parce qu'il répugna toujours à la discipline des études suivies. Ce fut en somme un remarquable et attachant exemple d'« honnête homme », de *gentleman* courtois, bienveillant, dévoué au bien public, ouvert à tous les intérêts humains.

Dans ses quatre ouvrages philosophiques (dont les deux derniers reproduisent des cours faits avec un immense succès aux *Gifford Lectures* de l'Université de Glasgow), il combattit le « naturalisme » des St. Mill, Spencer, Hamilton, Huxley. La science de la nature est trop fondée sur le témoignage incorrect et douteux des sens pour donner lieu à une

entière certitude. Les suprêmes valeurs spéculatives, morales et esthétiques ne proviennent pas de la lutte pour la vie et ne s'y montrent pas particulièrement utiles ; elles deviennent beaucoup plus intelligibles et cohérentes quand on les intègre dans une conception religieuse, traditionnellement théologique, que dans un système purement naturaliste.

Membre de la *Royal Society*, promoteur du *Comittee of Civil Research* créé après la guerre sur le modèle de celui de la Défense Impériale, Lord Balfour s'y montra un administrateur sagace, assidu, sans timidité, d'esprit large et dépourvu de toute morgue ou petitesse.

A. SPAIER.

LOGIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIE

Hans REICHENBACH. *Atom und Kosmos. Das physikalische Weltbild der Gegenwart*. Berlin, 1930, in-12, 322 p. Sans indication de prix.

Après avoir mis les nouvelles doctrines de la Physique à la portée des philosophes dans son livre *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*, M. Hans Reichenbach a écrit, pour un public plus large, un livre qui nous paraît être, à tout point de vue, un modèle de vulgarisation scientifique. Le secret de son succès provient sans doute du fait que l'auteur a mis en lumière les bases philosophiques de la science contemporaine ; autrement dit, si *Atom und Kosmos* est un livre de vulgarisation scientifique clair et utile, c'est parce que l'auteur a donné à l'intuition philosophique sa pleine valeur scientifique. Les mathématiques ont été retranchées de l'exposé, mais on a conservé leurs résultats philosophiques. Le livre est d'ailleurs écrit dans une langue limpide, toute pénétrée de logique. Une traduction française pourrait, semble-t-il, en être faite sans déplacer un mot.

La première partie de l'ouvrage reproduit l'essentiel du livre sur la Philosophie de l'espace-temps. Elle résume en particulier un ingénieux exposé qui doit faire bien comprendre le caractère relatif du problème de la mesure : on ne sait jamais si une anomalie constatée est due à une perturbation du système de mesure ou vraiment à une singularité de l'objet mesuré. C'est là une thèse désormais classique. Mais on ne l'a peut-être jamais aussi clairement et rigoureusement développée que M. Reichenbach. (Voir surtout le chapitre sur l'espace, p. 23 à 41.) La relativité du mouvement est présentée avec la même aisance.

La deuxième partie du livre, consacrée aux théories de la lumière et du rayonnement, rappelle rapidement le débat entre l'hypothèse de l'émission et l'hypothèse ondulatoire et nous montre comment la théorie du photon a préparé une synthèse des deux points de vue.

M. Reichenbach passe ensuite en revue toutes les découvertes essen-

tielles faites depuis un demi-siècle dans le monde atomique. On admire comment tant de faits peuvent être résumés dans un si petit nombre de pages. Si tant de faits tiennent si peu de place, c'est qu'ils sont présentés à leur place.

Une dernière partie, toute philosophique, est consacrée à la crise actuelle de la catégorie de causalité. À lire ce chapitre, on comprend la portée métaphysique des études de la microphysique. Comme l'indique à plusieurs reprises M. Reichenbach, « la découverte que les anciens principes scientifiques ne sont applicables que dans le domaine des grandeurs moyennes est vraiment la révolution copernicienne de notre Temps ». L'infiniment petit aussi bien que l'infiniment grand, l'atomistique comme l'astronomie, nous conduisent à bouleverser les catégories de notre connaissance usuelle.

Gaston BACHELARD.

Adrien FAVRE. *Les Origines du système métrique*. Les Presses universitaires de France, 1931 xi, + 242 p., in-8°. Prix : 15 francs.

L'enseignement du système métrique laisse dans l'esprit un tel souvenir d'aridité et de monotonie qu'on oublierait facilement de lire un ouvrage sur ses origines. C'est une raison de plus pour signaler le livre intéressant que M. Adrien Favre consacre à cette histoire. Le lecteur le lira sans doute avec un plaisir étonné, car M. Adrien Favre a donné à son exposé une rapidité et une vie qui n'excluent pas la richesse.

On y voit d'abord le conflit puis l'interférence de deux problèmes : le problème administratif et le problème scientifique. Une première partie, qu'on désirerait plus longue, nous rappelle la complexité et la contradiction des mesures en usage au XVIII^e siècle. Elle retrace les essais toujours vains, toujours repris, pour amener l'homogénéité ou du moins la correspondance entre les unités de mesure.

Les solutions scientifiques proposées à la fin du XVIII^e siècle sont classées avec clarté. M. Favre a très nettement caractérisés les deux ordres de recherches qui tendaient, les unes à faire l'accord sur une *unité naturelle*, les autres à s'entendre sur une *unité conventionnelle*. L'avenir, plus conciliant que les savants et les ministres, a retenu en définitive une convention universelle appuyée sur un fait soi-disant naturel : à partir de la définition du mètre comme fraction du méridien terrestre on en est venu, très tardivement, à définir le mètre par l'égalité avec un étalon particulier. Ainsi les unités de type légal ont fini par s'imposer. Mais le succès a été indirect et oblique ; il a fallu pour cette victoire que l'autorité administrative se couvrît de l'autorité scientifique. On est surpris de la finesse avec laquelle La Condamine avait prévu ce succès légal détourné.

En résumé, cette courte histoire de l'établissement du système métrique sera lue avec intérêt par tous ceux qui sont frappés de l'importance que prennent dans la philosophie scientifique les problèmes de la mesure. Ce

ne sont pas là des questions subalternes ni simplement pratiques. Elles font corps avec l'aspect philosophique fondamental du problème de la connaissance expérimentale.

Un livre aussi riche de faits devrait comporter un index des noms cités.

Gaston BACHELARD.

P. GUILLAUME et G.-H. LUQUET. *Manuel de Philosophie. Logique, morale, métaphysique*, par G.-H. LUQUET. Paris, Alcan, 1931, 1 vol. in-8° de 362 p., 24 frs.

L'auteur d'un manuel de philosophie peut concevoir sa tâche de deux manières différentes. Ou bien il s'efforcera d'initier le lecteur à l'état actuel des problèmes philosophiques, et il exposera les principales réponses qu'on leur a apportées, les raisons qu'on invoque en leur faveur, celles qu'on leur oppose, en s'effaçant le plus possible derrière son exposé, et en ne sortant tout au plus de sa neutralité qu'à la conclusion de chaque chapitre. Ou bien il dira comment ces problèmes se posent pour lui, ne redoutera pas les « considérations inactuelles », et ne fera connaître que par accident les opinions des autres philosophes. Si l'on peut discuter des avantages et des inconvénients de chacun de ces partis pour le public scolaire auquel s'adressent des manuels, il n'est pas douteux du moins que le second offre un intérêt majeur pour le public philosophique. Or, c'est à celui-là que s'est franchement rangé M. Luquet.

Contrairement à l'usage actuel, la *Logique* traite davantage de logique proprement dite que de philosophie des sciences. Même dans les chapitres consacrés aux sciences, la méthodologie occupe, à quelques pages près, toute la place. C'est ainsi que, dans le chapitre sur les mathématiques, on n'aura que des indications, sommaires au point d'être imperceptibles, sur l'origine des notions mathématiques, sur la question de savoir si les mathématiques sont une science ou une logique, sur les problèmes que soulèvent les postulats et l'existence des géométries non-euclidiennes, mais on trouvera — ou retrouvera — une étude précise et détaillée des différentes sortes de démonstrations. Dans le même esprit, la place la plus large a été faite à la logique générale, et l'on ne s'en plaindra pas, devant l'insuffisance regrettable de la plupart des manuels sur ce sujet. On doute seulement qu'un public d'élèves n'ait peine à suivre l'exposé de la logique formelle ou la discussion sur le fondement de l'induction. Mais ce n'est point la faute de M. Luquet si ces questions sont ardues, et il faut lui savoir gré d'avoir choisi le parti de la difficile clarté.

Dans la *Morale*, M. Luquet ne suit pas la tendance générale des philosophes modernes à mettre au premier plan le problème spéculatif de l'explication de la moralité ; il se pose uniquement, à la manière des anciens, le problème pratique de l'organisation de la conduite. Un tel problème étant pour chacun une tâche essentiellement individuelle, le rôle de l'auteur serait seulement de renseigner les élèves sur les diverses

morales pour éclairer ainsi leur choix : M. Luquet se trouve ici curieusement pris entre sa tendance dogmatique et l'obligation d'un exposé historique et critique. On se doute que les doctrines sont beaucoup moins exposées pour elles-mêmes que pour préparer ou illustrer les idées propres de l'auteur, qui d'ailleurs prend soin de mettre ses lecteurs en garde contre lui-même. Au reste, le sens souvent péjoratif du mot de dogmatisme conviendrait mal ici. D'une part, M. Luquet ne se croit point tenu de prêcher les « bonnes » doctrines : qu'on lise ce qu'il écrit sur les droits naturels (§ 130), sur les fins désintéressées (§ 148), sur le suicide (§ 154), sur la natalité (§ 156). D'autre part, le sens de la complexité des problèmes concrets le préserve de toute raideur. Il juge chimérique de prétendre organiser les fins de la conduite en un système hiérarchique d'où se puisse déduire à coup sûr, dans n'importe quelle circonstance, la règle à suivre. La vraie morale est une casuistique. Le seul principe explicitement formulé et justifié est celui du respect de la loi sociale.

Au début de la *Métaphysique*, exposée en une cinquantaine de pages, l'auteur déclare qu'il laissera de côté l'étude historique des doctrines, pour adopter une attitude dogmatique (p. 302-3). Dans cette partie de l'ouvrage, les inconvénients d'une telle attitude apparaissent davantage. On admettra difficilement, par exemple, que le problème de la connaissance soit traité en six pages, où il n'est soufflé mot, ni des spéculations récentes sur la valeur de la science, ni même de la révolution critique, dont les élèves qui étudieront ce manuel ignoreront jusqu'à l'existence. Ou bien encore, M. Luquet appelle idéalisme la doctrine qui nie l'existence du monde extérieur : les dénominations sont libres, mais n'est-il pas à craindre que les élèves prennent une définition de mot pour une définition de chose, et viennent ensuite à attribuer le solipsisme à Berkeley, Fichte ou Lachelier ?

Ces réserves perdent naturellement toute raison d'être si l'on cesse de considérer l'ouvrage de M. Luquet comme un manuel pour y voir le message d'un philosophe. Aussi bien est-ce sous cet aspect qu'il vaut mieux l'envisager. Le ton, dépouillé de tout pédantisme, reste constamment alerte, décidé, parfois même un peu cavalier, et pourrait ainsi se réclamer d'un illustre patron dans la philosophie française. Et s'il est vrai que la tâche essentielle du philosophe consiste à organiser ses idées en système, sans craindre de pousser jusqu'aux conséquences lointaines les principes qu'il a reçus, on devra assurément préférer ces manières tranchantes mais franches aux timidités réticentes de ces auteurs qui craignent toujours de se compromettre, et dont finalement on ne sait point du tout ce qu'ils pensent, ni même s'ils pensent.

R. BLANCHÉ.

MORALE ET PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

Ed. LE ROY. *Le Problème de Dieu*. Paris, Artisan du Livre, 1930.

« Ce volume, écrit M. Le Roy dans son Avant-propos, contient deux parties hétérogènes. La première est un Mémoire de philosophe, paru d'abord dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* en 1907.... Vient ensuite une série de conférences restées jusqu'à présent inédites.... J'espère qu'on verra l'accord étroit des deux parties, complémentaires l'une de l'autre comme une question et une réponse (p. 7).... Qu'il me soit permis d'indiquer... que Mémoire et Conférences forment des fragments d'un livre futur où le problème religieux sera étudié d'ensemble et jusqu'au bout (p. 9). » On trahirait donc la pensée de M. Le Roy en considérant cet ouvrage comme définitif dans sa forme ou même dans son intention.

L'auteur prévient encore une objection. « Peut-être le titre de l'ensemble sera-t-il jugé trop ambitieux. Une grave lacune est, en effet, manifeste : presque rien n'est dit sur le problème des attributs divins. Si sa longueur ne l'avait fait exclure, plus exact eût été sans doute le titre : *Esquisse d'une recherche et d'une démonstration de Dieu* (p. 8-9). » M. Le Roy nous pardonnera d'insister pourtant. N'ayant pas voulu définir, mais chercher Dieu, il était sans doute dispensé de parler de ses attributs ; il reste à savoir, puisque M. Le Roy ne voile son christianisme, ni dans ce livre, ni dans sa vie, et ce courage force le respect, si une étude plus précise des attributs du Dieu chrétien n'aurait pas contribué aussi efficacement à cette recherche même, qu'une argumentation qui s'attarde, d'ailleurs avec une complaisance légitime, sur la structure d'une « foi en Dieu » si générale que, dans le monde des spiritualistes, elle ne connaîtrait pas d'athées ? En d'autres termes, s'agissant de théologie, l'apologétique pascalienne, ou l'étude des expériences mystiques, n'auraient-elles pas mené par des voies plus courtes au résultat cherché ?

M. Le Roy va encore au-devant de notre instance. « Je ne dénie à personne (écrit-il page 9), le droit de tenter d'autres chemins qui seraient estimés préférables. Mais ne puis-je décrire celui que, pour ma part, j'ai le plus volontiers parcouru ? » Et il pourrait ajouter : l'un n'exclut pas l'autre ; plusieurs voies peuvent se succéder ; n'anticipez pas sur leur ordre : je ne m'interdis pas, au-delà de ce livre, de m'engager sur la voie historique et sur la voie mystique. — Parcourons donc, trop rapidement à notre gré, l'étape d'aujourd'hui.

La première partie, « hétérogène » à la seconde, mais raccordée à certains de ses éléments, c'est le magistral exposé critique des preuves classiques de l'existence de Dieu (*Comment se pose le problème de Dieu ?* p. 129 et p. 470 de l'année 1907), dont les lecteurs de la *Revue de Métaphysique* ne peuvent manquer de se souvenir : des voies se ferment, impasses dialectiques et rationnelles, comme l'ontologisme, que l'auteur

explore, et d'où il revient, nous faisant signe de ne pas nous fourvoyer. Le « cadre et les principes d'une solution », il les trouve dans la triplicité (sociale, intellectuelle et morale) placée par M. Belot (*Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 26 octobre 1905) à l'origine de l'idée de Dieu. Mais il nous apparaît vite que l'origine sociale est trop réellement primitive, que les définitions intellectuelles ne sont, en termes bergsoniens, que du placage fait après coup, et que seule la vie intérieure, sous la forme morale, peut mener de l'origine jusqu'au terme : « l'affirmation de Dieu, c'est l'affirmation de la réalité morale, comme réalité autonome, indépendante, irréductible, et même peut-être comme réalité première (p. 105) ».

Nous abordons ainsi la seconde partie : *Un chemin vers Dieu*. Le problème qui se pose d'emblée est « celui de la foi en Dieu, non point de l'affirmation philosophique, mais d'abord de la croyance vivante. Ce problème est posé par le fait de l'inquiétude humaine, résolu par l'analyse de la volonté profonde... L'affirmation de Dieu est impliquée pour nous dans l'acte même de vivre, dans cet acte de chercher et de vouloir au delà de tout, qui constitue en nous la vie proprement humaine (p. 293) ».

Nous n'insisterons pas sur les *affirmations préliminaires*, qui nous conduisent, par la voie bergsonienne, et selon « l'exigence idéaliste », jusqu'à l'idée religieuse d'un Dieu personnel. Mais là se présente une « attitude nouvelle de l'esprit » ; le passage de la morale à la religion est une sorte d'intégration. « La première a fini son œuvre aussitôt qu'elle a établi une théorie de la pratique ; la seconde pousse l'effort jusqu'à une recherche des moyens qu'exige une pratique de la théorie : elle veut assurer l'efficacité du vouloir (p. 302). » Nous voici dans la partie la plus substantielle et la plus originale de l'ouvrage. Le centre de la vie religieuse, c'est l'expérience de la prière. Expérience, M. Le Roy y insiste, qu'on ne peut juger qu'après l'avoir vécue. « Le chercheur vraiment sincère ne s'assied pas..., triomphant et superbe, dans la zone déjà claire de son esprit pour attendre que la vérité vienne s'y faire juger par lui. Au contraire, il va au-devant d'elle et travaille généreusement, humblement, à se rendre capable de la percevoir (p. 309). » La prière est ce travail.

Restent à vaincre *les derniers obstacles*, le dernier obstacle : le problème du mal. Mais notons qu'il implique déjà de façon irrévocable l'affirmation de Dieu. « Si on nie Dieu, il faut prendre son parti du pire ; la révolte a perdu tout sens. » On ne peut à la fois nier Dieu à cause du mal et l'incriminer d'avoir permis ce mal (p. 337). En revanche, on peut demander à la religion une solution précise. Celle qu'admet l'auteur, solution historique et pratique, non intellectuelle, nous l'entrevoions dans la dernière et plus émouvante page du livre, sous la figure chrétienne de la rédemption. Mais elle nous engage dans « la voie historique de la religion concrète... Sur cette conclusion provisoire prendra fin une recherche, qui n'a été — comme elle l'avait dit — qu'une étape, mais l'étape d'ouverture (p. 342) ».

Ne nous permettons pas de juger cette œuvre : tout au plus, étant donné que les dogmes concrets ne sont pas abordés, pourrait-on critiquer la solidarité qu'elle établit entre la métaphysique bergsonienne et l'affirmation de Dieu, au risque d'écarter du bergsonisme les incroyants, ou de Dieu les non-bergsoniens. Objection trop facile, et que toute autre option métaphysique encourrait. C'est un beau livre, contentons-nous de le dire, et d'attendre, après une telle « ouverture », et avec quelle impatience, le thème essentiel.

Michel SOURIAU.

Kurt PLACHTE. *Symbol und Idol. Ueber die Bedeutung der symbolischen Form im Sinnvollzug der religiösen Erfahrung*. Berlin, Cassirer, 1931, in-8°, 145 p. Rel. 10 Mk., Br. 8 Mk.

Cet ouvrage est à deux points de vue symptomatique de l'orientation de la philosophie religieuse allemande actuelle. D'abord il pose l'idée d'un mouvement théologique auquel l'auteur est sympathique. « La collaboration entre philosophie et théologie, écrit-il dans la Préface, a été rendue particulièrement fructueuse par la publication en 1926 du *Berneuchener Buch*, ce livre de réforme théologique dont on cherche à fonder ici théoriquement la conception qu'il se fait du symbole. » Outre la *Philosophie der symbolischen Formen* et le *Sprache und Mythos* d'E. Cassirer, le titre du travail de K. Plachte, qui correspond d'ailleurs assez inexactement à son contenu, rappelle celui du *Luther, Symbol und Gestalt* de G. Ritter ; et il n'est pas indifférent que les études du culte et de la mystique, par lesquelles termine l'auteur, s'appuient constamment, la première sur la querelle de la communion au xvi^e siècle, la seconde sur l'œuvre de Maître Eckhart, dont cette belle phrase sert à K. Plachte de conclusion générale : *Du sollst ein erhobenes Gemüt haben, nicht ein niederhangendes, ja du sollst ein brennendes Gemüt haben, das zugleich in einer ledigen schweigenden Stille ist*.

Le second trait symptomatique est le suivant. Cherchant un fondement philosophique pour un mouvement de réforme théologique protestante, sans doute inspiré de Kierkegaard, comme le prouve le rôle essentiel de la notion de « paradoxe », l'ouvrage fait appel, entre autres, à Litt et Heidegger d'une part, à Schelling, Hegel et Kant d'autre part. D'où une formule parente de celle de Max Scheler ou de Nikolaï Hartmann. La méthode de K. Plachte consiste, en effet, à résoudre ce problème criticiste : « Comment la théologie en tant que science est-elle possible ? » (p. 3), mais à le résoudre « à partir de la propre existence concrète de celui qui se pose la question et en vue d'elle », en commençant par élucider phénoménologiquement le système des symboles religieux (*Ibid.*). « La signification du symbole que nous avons établie, (lisons-nous encore p. 104), doit être éprouvée par l'élucidation phénoménologique en même temps que par la détermination critique des phénomènes religieux primitifs. »

De ces prémisses résulte une position somme toute originale à l'égard du symbole religieux : ni subjectiviste à la manière de Schleiermacher, ni positivement rationaliste (définition du symbole par l'allégorie), ni négativement rationaliste (condamnation du symbole comme irrationnel à la manière de Brunner en Allemagne, de Lévy-Bruhl en France). « La présente enquête soutient la thèse que : 1^o au niveau de la compréhension vraie des symboles il est possible de surmonter aussi bien le rationalisme abstrait que l'irrationalisme abstrait, et que : 2^o le concept de paradoxe, loin de constituer une barrière qui limiterait simplement la connaissance religieuse, doit bien plutôt être compris comme la forme de pensée proprement et spécifiquement religieuse, grâce à laquelle on concevra la structure catégorielle du symbole authentique, si l'on veut le distinguer aussi bien des formes qui le voilent, comme les idoles magiques, que de celles qui l'aplatissent, comme les allégories rationnelles (p. 6). »

Plus précisément, à la suite de Heidegger (*Sein und Zeit*), K. Plachte estime que la symbolisation religieuse n'est pas la projection du monde spirituel dans un monde extérieur qui lui serait inadapté, mais une forme d'intuition sensible correspondant à l'activité spirituelle, de même que la perception de l'espace n'est pas l'intervention de la conscience dans un monde extérieur à la conscience, mais l'exercice valable de la fonction intellectuelle d'extension (p. 18-20). Or, si l'intuition spatiale a pour essence de saisir l'extériorité et la juxtaposition réciproques, la forme d'intuition correspondant à la vie spirituelle saisit l'union et l'intentionnalité réciproques (p. 25). Il en résulte que, dans le cas du symbole religieux, la spiritualité ne s'imprime pas dans une matière sensible préexistante, mais s'exprime (au sens phénoménologique, que le *Sinnvollzug* du sous-titre évoquait clairement) avec toute sa valeur authentique, dans une « forme intentionnelle » (p. 28-47).

L'auteur applique ces principes à la signification des mots (p. 54-63), à l'évolution historique des valeurs, sens et style (p. 63-79), ce qui lui permet enfin de souder le criticisme à la phénoménologie et de rattraper du même coup la nature « paradoxale » du symbole religieux, en y découvrant l'antinomie du monde sensible individuel considéré comme illimité et comme limité, c'est-à-dire l'antinomie de la transcendance ou de la mort et de l'existence ou de la vie. Antinomie où la nature humaine trouve sa dignité, mais se met elle-même en question, d'où la notion de responsabilité avec ses infinies conséquences morales (p. 98).

Le confluent de ces divers courants, nous le trouvons enfin dans cette formule synthétique : « Là où la profondeur intentionnelle d'une destinée, en tant qu'irruption de la grâce, se communique à la longueur intentionnelle de l'existence historique et se manifeste en elle comme expression de la transcendance, là se produit le symbole religieux (p. 101). »

M. SOURIAU.

André PAUL. *L'unité chrétienne. Schismes et rapprochements*. 1 vol, in-12, 392 p., cahier 31 de la collection *Christianisme*, Paris, Rieder. 1930, 18 fr.

Les cahiers de la collection *Christianisme* ont parfois un caractère de vulgarisation polémique. Le volume de M. André Paul ne donne pas cette impression ; les préférences de l'auteur n'apparaissent que discrètement dans certaines inflexions de la voix. Un cadre commode permet de situer facilement les différents schismes et de distinguer leur marque philosophique originale. L'ouvrage est d'ailleurs présenté comme une introduction historique au problème de l'union des Églises. Une bonne moitié du livre étudie « les symptômes de rapprochement » et intéresse directement la période contemporaine. Très informé, M. André Paul expose ces délicates questions avec probité et finesse, sans affecter le détachement et l'indifférence sous prétexte d'impartialité.

Henri GOUHIER.

H. E. EISENHUTH. *Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem*. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1931. Prix : broché 12 M., relié 14 M. 274 p.

Le problème que se pose M. Eisenhuth consiste à déterminer l'essence de la religion, tout en écartant, et de la religion et de la théologie, la notion de l'irrationnel. La méthode employée est inspirée des recherches phénoménologiques¹ et, plus précisément, de la pensée de Heidegger, qui est en Allemagne — ce livre en apporte un curieux témoignage — comme une position déjà généralement admise, malgré sa nouveauté et son originalité si hardies. Elle consiste à quitter le plan de la « conscience » où se situe notre activité théorique et auquel s'appliquent les « théories de la connaissance », pour redescendre — ou pour remonter — à cette *existence* individuelle et effective que nous sommes, et dont la « conscience » — avec son opposition d'un « sujet » et d'un « objet » contemplé avec sérénité — ne constitue qu'une possibilité. Cette *existence* — qui est un *fait* au sens le plus absolu et le plus aigu de ce terme — se caractérise essentiellement par ce que Heidegger appelle la *compréhension* de sa propre existence et qui n'a rien à faire avec la *connaissance* de soi. Car la *compréhension de soi* n'est pas une vision contemplative, mais le *souci* que l'existence prend de son existence finie, délaissée et livrée à la mort. Or, ainsi caractérisé, l'homme n'est plus le « sujet » de la philosophie traditionnelle, flottant, en quelque manière, en l'air et dont le sens *ontologique* — le sens de son existence — était obscur. Il existe dans ce drame de l'existence où la mort, pour laquelle il ne saurait se faire remplacer, l'isole, le ramène à lui-même, en fait un « moi ».

1. Un essai de fondement phénoménologique de la philosophie religieuse a été fait en France dans le beau livre de M. Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Paris, Alcan, 1925.

Comprendre philosophiquement une notion ou un concept, ce n'est pas le définir une fois de plus, ce n'est même pas en étudier la constitution pour la conscience pure (ce qui préoccupait les philosophies dites transcendantes), mais c'est en trouver la place dans le drame de l'existence. — Dans une pareille attitude, l'opposition du rationalisme et de l'irrationalisme disparaît, car elle n'a desens que sur le plan de la « conscience ». Et M. Eisenhuth, dans les meilleures pages de son livre, tire et développe d'une manière personnelle cette conséquence de la pensée de Heidegger, à laquelle d'ailleurs ce dernier a fait lui-même allusion. Si M. Eisenhuth cherche à se débarrasser de l'irrationnel (qu'il combat d'abord sur le plan même de la conscience en étudiant l'irrationnel chez Rudolf Otto et les autres), c'est en dépassant l'opposition même de l'irrationalisme et du rationalisme par un retour à l'existence. Mais, par une suite d'analyses ingénieuses, il essaie d'aller plus loin que Heidegger en montrant au fond du « moi isolé et ramené à lui-même » une structure originale de « moi-toi » qui, d'après lui, s'identifie avec l'existence religieuse. C'est ici qu'on éprouve une certaine gêne à voir manier d'une manière un peu scolastique la terminologie si personnelle de Heidegger. Mais cela témoigne d'un ascendant sans exemple que cette doctrine exerce sur les jeunes penseurs d'outre-Rhin et qui suscite des discussions qu'on peut suivre avec intérêt et profit.

Emmanuel LEVINAS.

PSYCHOLOGIE ET PÉDAGOGIE

Georges DUMAS. *Nouveau Traité de Psychologie*. T. I. *Notions préliminaires, Introduction, Méthodologie*. Paris, Alcan, 1930, in-8° raisin, VIII + 425 p., cart. 75 frs.

Le déjà vaste *Traité* de 1923-24 a été un tel succès de librairie que M. Dumas a décidé de développer et de perfectionner cet indispensable instrument de travail. Le *Nouveau Traité*, dont voici le premier tome, en comprendra au total 9 (7 pour la psychologie normale et 2 pour la pathologie mentale). Rien de semblable n'a été entrepris dans aucun autre pays. Nulle part on n'a tenté d'exposer l'ensemble de la psychologie contemporaine dans un travail dont chaque partie soit due à un spécialiste de la question, au lieu de n'être qu'une leçon de seconde main, plus préoccupée de se subordonner à une doctrine générale que de parler de faits directement et longuement connus. Quarante-cinq savants de langue française réalisent maintenant cette tâche, alors que le *Traité* ne comptait encore que 25 collaborateurs (dont plusieurs, hélas, déjà disparus). Chaque chapitre peut ainsi comporter une bibliographie qui ne laisse échapper presque rien d'important ; et il va de soi qu'aucun psy-

chologue ne pourra désormais se passer de cette Somme, que ce soit simplement pour s'instruire ou pour préparer des recherches personnelles.

Dans un bref *Avertissement*, M. Dumas annonce que le premier volume n'est destiné qu'à situer la psychologie dans la science contemporaine, de façon à « ne pas séparer arbitrairement les faits de l'esprit des faits qui les conditionnent dans l'organisme ou qui les préparent dans l'évolution de l'espèce », puis d'indiquer les « tendances communes et les tendances différentes qui se manifestent dans ce Traité », enfin, de définir les diverses méthodes psychologiques.

Bien entendu, les travaux de l'ancien *Traité* sont largement utilisés. Mais ils ont subi des modifications parfois sensibles et, surtout, ils ont été regroupés de manière à mieux se relier et s'éclairer les uns les autres. Viennent d'abord six chapitres « préparatoires » : 1° *la Place de l'homme dans la série animale* de M. R. Perrier se substitue à « l'homme dans la série animale » de M. E. Rabaud ; 2° un chapitre nouveau de M. P. Rivet sur *les Données de l'anthropologie* comble une lacune ; 3° un chapitre également inédit de M. Ch. Champy nous renseigne sur *la Physiologie des âges et des sexes* ; 4° à la place de l'étude de M. L. Lapicque sur « le poids du cerveau et l'intelligence » et de « l'anatomie et physiologie générales du système nerveux », par M. J.-P. Langlois, nous avons un seul chapitre de M. L. Lapicque sur *la Physiologie générale du système nerveux* ; 5° M. A. Tournay a enrichi de données nouvelles son ancien article sur *la Physiologie spéciale du système nerveux* ; et 6° l'article partiellement remanié de M. Wallon sur *le Problème biologique de la conscience* vient clore cette première série.

La psychologie proprement dite est abordée par une *Introduction à la Psychologie* de M. Dumas qui reprend avec quelques variantes la conclusion qu'il avait donnée à l'ancien *Traité*. Et le volume s'achève sur *la Psychologie, ses divers objets et ses méthodes*, où M. Lalande a introduit quelques développements complémentaires, notamment sur « la théorie des formes », comme il traduit le terme *Gestalttheorie*.

La place nous manque pour la critique détaillée, qui seule pourrait rendre justice à une œuvre de cette envergure. Bornons-nous à dire que, tout en restant fidèle à la ligne générale de l'ancien *Traité*, le *Nouveau Traité* présente le grand avantage de ne plus tant désorienter le lecteur par le manque d'enchaînement des diverses études dont il se compose. Les désaccords de principe des nombreux collaborateurs subsistent évidemment, et l'on ne saurait s'attendre à ce que toutes les contributions soient d'égale valeur. C'est en fin de compte son éclectisme même qui fera de ce recueil pour longtemps une œuvre incomparable.

A. SPAIER.

Henri DELACROIX. *Le Langage et la Pensée*. 2^e éd. revue et augmentée, Paris, Alcan, 1930, 1 vol. in-8°, VIII + 624 p., 60 frs.

Signalons simplement la récente réédition remaniée et complétée de ce magistral ouvrage. On connaît les remarquables qualités qui le mettent hors de pair. On trouverait difficilement une étude qui réunisse pareille information à la fois philologique, philosophique et psychopathologique en une vue d'ensemble aussi pénétrante, claire, souple, profonde et aussi libre de toute superstructure métaphysique préconçue. Il ne s'agit là d'aucun système auquel on s'efforce de rajuster les faits, mais d'une doctrine faite sur mesure. C'est un des livres qui font le plus d'honneur à notre production et son succès n'ira certainement qu'en croissant.

A. SPAIER.

Ernest SEILLÈRE. *Marcel Proust*. Éditions de la *Nouvelle Revue Critique*. Paris, 1931, 1 vol. in-16, 302 p., 12 frs.

Cet ouvrage de critique littéraire est une contribution de valeur à la psychologie des tendances et du sentiment. Le fait tient 1^o à l'auteur étudié, dont l'effrayante perspicacité — que seul Saint-Simon dépasse — rend ses personnages pour ainsi dire transparents. Ainsi, les attitudes, les sautes d'humeur, les brutalités gratuites et les plus infimes réactions d'un Charlus s'éclairent merveilleusement, d'une part, par sa folle prétention et son instinct de domination agressive, de l'autre, par une crainte qui l'obsède : c'est un inverti qui soupçonne partout des allusions à son anomalie, est donc constamment sur le qui-vive et s'irrite de mille fantômes. Et 2^o M. Seillère trouve dans les analyses proustiennes la confirmation de sa propre thèse que « notre foncière volonté de puissance » (84) est le ressort de nos actions. Ce principe, que le romancier maniait avec tant de bonheur, mais sans le formuler, M. Seillère l'applique d'une façon remarquable tant aux livres qu'à la conduite de Proust. Ces livres, dit le critique, étaient essentiellement destinés à créer une situation à leur auteur. — Assurément, et tout homme de lettres ou savant y reconnaîtra un trait de sa propre activité. Mais M. Seillère sait fort bien que l'ambition ne constitue pas le talent et que la « volonté de puissance » laisse donc échapper l'essentiel, sinon de l'homme, du moins de l'artiste. — Quant au « snobisme » bien connu de Proust, ce serait une erreur de n'y voir qu'un déguisement de sa chasse aux sujets d'observation. Sans doute, une bonne partie de « la recherche du temps perdu » se passe « du Côté de Guermantes ». Mais les choses ne prirent cet aspect métaphysique et esthétique que sur le tard, et il est certain qu'accéder à quelques « coteries » aristocratiques eut d'abord pour Proust la saveur d'un succès personnel et rare. Sans doute encore, il renonça ensuite complètement à sa situation d'homme du monde : mais ce ne fut qu'à partir du moment où sa réputation littéraire lui assura une influence moins précaire et plus large. Malade et obligé de choisir entre l'art et le Faubourg Saint-Germain, sentant d'ailleurs l'impossibilité d'être jamais tenu pour un pair, Proust trouva que ces raisins-là étaient

trop verts. D'autant plus vraisemblablement que, voué au culte de l'amitié tant que ce fut son principal moyen de régner sur autrui, Proust, la renommée une fois venue, se détacha de ses amis et le leur signifia. Ce fut « le résultat d'un changement d'objectif de sa volonté de puissance » (230).

Tenons-nous-en à ces remarques dont on admirera l'acuité, et négligeons, bien qu'à regret, les non moins pénétrants jugements sur les théories philosophiques et les préjugés romantiques de Proust. Montrons seulement d'une façon méthodique les limites du principe d'explication dont se sert M. Seillère. En premier lieu, « la volonté de puissance » n'est qu'une forme, parmi bien d'autres, de *l'instinct d'épanouissement ou de déploiement individuel* (mal qualifié « de conservation », puisque ce n'est désigner que les plus élémentaires de ses manifestations, celles qui vont de soi). Et certes, cet instinct est capital, comme il ressort du nombre même de ses sous-ordres : instincts divers d'alimentation, instincts de sécurité (fuite, dissimulation, méfiance, défense active, approvisionnement, brigandage), instincts d'agression, de domination, de conquête. Mais — et voici le deuxième point — ce n'est même pas l'unique instinct fondamental. Ainsi il est bien établi que *la sociabilité* n'en dérive pas, bien qu'elle s'allie à lui et le pourvoie de formes adoucies, insinuantes : penchant aux jeux en commun, besoin de protection, vanité, amour-propre, amitié, émulation, rivalité, etc. De même, *l'instinct de perpétuation de l'espèce* (trop étroitement dénommé instinct « de reproduction », car, nous allons le voir, ce n'est pas là sa fin unique) ne procède d'aucune des deux tendances précédentes. A son tour, il s'unit à elles pour donner naissance à un grand nombre de « complexes » — terme que nous débarrassons ici de son sens spécialement freudien et pathologique — tels que *l'amour* (où s'épanouissent tous nos dons, où les partenaires deviennent, suivant leur tempérament, défenseur, protégé, exploiteur tyrannique, quand ce n'est camarades et rivaux, et où les instincts de sécurité se traduisent de mille façons, dans la constitution du foyer et du patrimoine notamment), les variétés de *l'instinct parental*, les *solidarités ethniques*, l'esprit de sacrifice ou *don de soi* et, en fin de compte, ce qu'on a appelé les *bases psychologiques de la morale*. — Aux enquêtes conçues sur ce plan, les livres de M. Seillère fourniront en abondance des aperçus et des documents du plus grand prix.

A. SPAIER.

Félix KRUEGER. *Der Strukturbegriff in der Psychologie*. 2^e éd., Leipzig, Fischer, 1931, in-8°, iv + 26 p., 1 Mk. 25.

La réédition de cette brochure (parue en 1924 et qui reproduit une communication au Congrès de psychologie expérimentale tenu à Leipzig en 1923) se justifie tant par l'importance sans cesse grandissante que la philosophie accorde aux structures en général, que par le nombre des recherches portant sur les structures psychiques. Car les limites de ce

vaste programme restent encore mal déterminées à cause du caractère polygénétique et par suite confus de la notion même de structure. M. Krueger, qui en saisit toute la portée ontologique, nous indique ses origines psychologiques ou sociologiques, austro-allemandes, françaises ou anglaises, mais néglige les sources épistémologiques auxquelles puisent chez nous et ailleurs de récents travaux de métaphysique.

Contrairement à la plupart des psychologues, M. Krueger n'entend pas les structures au sens étroit de formes articulées prises par les contenus de conscience dans leurs apparences phénoménales ; à ces formes il convient de laisser le nom de *Gestalten*. Les structures sont bien autre chose que de telles constellations circonscrites et plus ou moins accidentelles : ce sont des ensembles cohérents de *dispositions* fonctionnelles, profondes et permanentes, qui constituent notre personnalité, notre caractère, et que nous appréhendons directement dans l'infinie variété des contenus psychiques auxquels elles sont immanentes. Il ne faut pas se borner à en parler en termes généraux, évasifs, selon des vues préconçues et unilatérales, comme font phénoménologistes, *Kulturphilosophen* et *Theoretiker der Kultur*. Il faut étudier patiemment, scientifiquement les structures, sans négliger l'important appoint que la mise en lumière de leurs facteurs sociaux apporte aux analyses de la psychologie individuelle. Il en résultera non seulement un renouvellement de nos connaissances, mais encore l'indispensable unification de la psychologie, qui ne saurait persister à se diviser en une pluralité de disciplines rivales et indépendantes, quand la réalité psychique est une.

A. SPAIER.

F.-A. CAVENAGH. *James and John Stuart Mill on Education*. Cambridge, University Press, 1931, in-16, xxvii + 209 p., cart. 6 sh.

C'est une très utile édition des textes (assez difficiles à réunir) des deux Mill sur l'éducation. Elle comprend : 1° l'article *Education* écrit par James Mill, probablement en 1818, pour l'*Encyclopædia Britannica* ; 2° les chapitres I, II et une partie du chapitre V de l'autobiographie de St. Mill, publiée aussitôt après la mort de l'auteur, en 1873, par sa belle-fille et secrétaire, Helen Taylor ; 3° le discours inaugural de St. Mill à St. Andrews. Une *Introduction* historique et critique, des notes et une bibliographie critique par Cavenagh, qui occupe la chaire d'Éducation au *University College* de Swansea, complètent l'ouvrage. Le petit volume permet ainsi de saisir à la fois ce qu'il y a d'original, de bien fondé et de périmé dans ces travaux, ainsi que les différences de doctrine qui séparent le père du fils. Le livre forme donc une excellente contribution à l'histoire de la pédagogie et se recommande — comme toute la collection des *Landmarks in the History of Education* dont il fait partie — tant aux bibliothèques de nos Universités qu'à celles de nos différentes sortes d'Écoles Normales.

A. SPAIER.

P. GUILLAUME et G.-H. LUQUET. *Manuel de Philosophie. Psychologie*, par P. GUILLAUME. Paris, Alcan, 1931, 1 vol. in-8° de 387 p. avec 5 planches et 98 figures, 30 frs.

En 1928, exposant les raisons qui l'avaient déterminé à écrire un traité de psychologie, M. Dwelshauvers dénonçait l'insuffisance des manuels scolaires, « souvent désuets et en retard, dès leur publication, sur l'état de la science psychologique ». Cette constatation, qui s'imposait naguère, reçoit cette année un double démenti. A peine le solide travail de M. Cuvillier avait-il paru que celui de M. Guillaume nous apporte, de l'état actuel de la psychologie, un tableau aussi fidèle et aussi complet que le comporte un ouvrage de ce genre. Pour la première fois sans doute, un manuel scolaire présente la psychologie comme une science déjà adulte, qu'il est possible d'exposer comme un ensemble de vérités, en passant sous silence l'histoire des hypothèses qui en ont préparé l'établissement. Non que toute discussion doctrinale soit systématiquement écartée : l'auteur ne s'interdit pas d'exposer et de discuter les théories classiques de l'émotion, de la mémoire, de la volonté, et même le problème de l'origine de la raison ; il réduit seulement ces discussions doctrinales au minimum, et s'efforce d'appuyer la discussion même sur les faits connus : on en verra un excellent exemple dans les quelques pages consacrées au problème de la raison. Mais le principal intérêt du livre réside assurément dans l'exposé des résultats actuellement considérés comme acquis. L'auteur a su satisfaire à la fois à ces deux exigences, difficilement compatibles, de conserver la tenue d'un ouvrage scientifique, tout en restant parfaitement clair pour un esprit dépourvu de toute connaissance psychologique préalable. La lucidité avec laquelle il a su débrouiller des questions aussi complexes que celle des rapports des faits physiologiques et des faits psychologiques (chap. II) ou celle de l'instinct (chap. III) est tout à fait remarquable. Signalons également, parce qu'ils constituent une intéressante nouveauté par rapport aux autres manuels scolaires, le chapitre consacré à la perception des objets, où sont exposés, avec de nombreuses figures à l'appui, les principaux résultats de la « théorie des formes » ; et le chapitre qui traite de la pensée sans le langage, étudiée par le dessin enfantin et par le comportement enfantin et animal.

Une légère réserve pour terminer, ou plus exactement un regret. On lit dans l'Avant-propos : « Certes la psychologie conduit, comme toute recherche, à des problèmes philosophiques. Ses hypothèses de travail sont, pour la critique philosophique, autant de postulats discutables. Ce n'est pas une philosophie de la psychologie qu'on trouvera dans ce volume, mais la psychologie elle-même, qu'il importe de faire connaître d'abord, avant tout essai de synthèse ou de critique. » Qu'il faille suivre cet ordre, c'est l'évidence même. Mais on eût souhaité que, dans un manuel destiné aux élèves de la classe de philosophie, un chapitre de conclusion, ou du moins une note finale, examinât sommairement les

postulats et indiquât les limites de la psychologie positive. Il est paradoxal que, tandis que les programmes invitent les élèves à la réflexion critique sur les principes des sciences et la portée de leurs résultats, la seule science dont on s'interdise de faire la philosophie soit précisément celle qu'enseigne le professeur de philosophie.

R. BLANCHÉ.

YARDLEY. *Newman's Idea of a University*. Londres, Cambridge University Press, 1931, in-16, xxxiv + 164 p., 5 sh.

Ce livre nous présente un choix de six discours et une conférence, tirés de l'ouvrage de Newman, *The Idea of a University*. Sous ce titre, Newman, vers la fin de sa vie, réunit deux recueils, l'un de neuf discours prononcés en 1852, l'autre de conférences tenues au cours des années suivantes, alors qu'il dirigeait l'Université Catholique de Dublin. Cette nouvelle édition s'accompagne d'une introduction fort intéressante et de notes.

Il s'agit dans ces textes, comme Newman nous en avertit dès l'abord, non pas des méthodes, mais des principes et du but de l'enseignement universitaire. « Une université, dit-il, est un lieu où l'on enseigne un savoir universel. » Les termes de cette définition seront expliqués et commentés dans tout le reste de l'ouvrage. Tout d'abord, c'est un lieu où l'on enseigne ; c'est-à-dire qu'une université n'est pas proprement destinée à faire progresser les connaissances, mais bien à les répandre ; c'est autre chose qu'un centre de recherches, autre chose qu'une Académie. On n'y sert pas en premier lieu la science mais l'homme. De plus, c'est un savoir qu'elle dispense ; c'est dire que son but n'est, à proprement parler, ni moral, ni religieux, ni pratique, mais intellectuel. Le savoir peut être à lui-même sa fin. « La connaissance vaut par ce qu'elle est, non pas seulement par ce qu'elle fait » ; « avant d'être un pouvoir, elle est un bien. » Mais de quelle connaissance s'agit-il ? Non pas de celle qui n'est qu'un fardeau pour la mémoire, un corps étranger dans l'esprit, mais de celle qui est « une manière d'être » de l'homme tout entier, « une propriété personnelle », « un enrichissement interne ». Élever ou éduquer, ce n'est pas seulement instruire. « Éducation est un grand mot. » L'Université, l'*Alma Mater*, doit veiller surtout à la santé et à la « beauté » de l'intelligence chez ses enfants. Sans doute, il faut apprendre des faits, mais un fait « qui ne conduit à rien au-delà de lui-même » est un poids mort pour l'esprit. Il faut relier et comparer, réfléchir sur le savoir brut, acquérir ce savoir pénétré de pensée que Newman appelle philosophie. L'enseignement universitaire, libéral, se distingue de l'enseignement professionnel en ce qu'il est philosophique, en ce qu'il veut avant tout exercer et fortifier l'intelligence et la raison. Quelques avantages pratiques qu'on en retire (et en fait l'homme cultivé est plus apte qu'un autre à assimiler n'importe quelle technique et surtout à agir dans la

société), ses dons sont d'abord jugement, liberté, possession de soi. Ici, Newman cite d'éloquents protestations contre la division du travail et la spécialisation dans l'Université : « La plus importante des facultés intellectuelles, dit M. Davison, est le jugement ». Or « le jugement vit de comparer et distinguer » ; « un homme qui ne sait penser que sur une matière ne saurait être bon juge dans cette matière elle-même. » Il faut donc que l'enseignement de l'Université soit aussi universel que possible. Si l'étudiant ne peut y approfondir toutes les sciences, il faut du moins que toutes les sciences y soient enseignées, afin que l'atmosphère intellectuelle et le commerce que les étudiants ont entre eux suppléent à l'insuffisance des études de chacun d'eux. Aussi bien, le savoir forme un tout. « On ne possède aucune vérité, dit ailleurs Newman, si l'on ne possède toute la vérité. » Les sciences s'éclairent et se corrigent mutuellement. L'enseignement doit révéler les rapports qui unissent les sciences, et, au lieu de tirer les connaissances vers les diverses techniques qui en dérivent, les rattacher toutes à leur source unique, la raison.

Au sujet des rapports de l'Église et de l'Université, Newman montre que leurs fins sont rigoureusement distinctes. Celle-ci « forme pour le monde des hommes du monde » ; elle cultive cette fleur de civilisation qu'est l'honnête homme, le *gentleman* ; si elle enseigne une vertu, c'est la vertu intellectuelle, philosophique, fondée sur le respect de soi et souvent sur l'orgueil, plutôt que sur l'humilité et le détachement de soi. Aussi faut-il corriger l'étude des sciences et des lettres par celle de la Théologie, sans laquelle d'ailleurs l'enseignement universitaire ne serait pas réellement universel. Mais si l'Université doit admettre la Théologie, l'Église doit, à son tour, respecter le caractère propre de l'Université, enseigner libéralement sciences et lettres dans ses établissements, considérant qu'il faut aussi cultiver la raison. (« Ce n'est pas parce que la raison accepte le catholicisme qu'elle s'en va dormir »), et que la tâche du christianisme n'est pas « de détruire la nature mais d'y ajouter ce qui la dépasse ».

Le recueil se termine par une conférence sur la littérature. Contre ceux qui pensent que toute la valeur des classiques est dans le style, non dans la pensée, Newman montre que la beauté du style est inséparable de la force de la pensée ; que le style n'est pas un ornement ajouté à l'idée, mais ne fait qu'un avec elle, et que par suite l'étude des classiques n'est pas une étude de mots mais de pensées, un aliment pour la raison. Telles sont les idées essentielles de ce livre, où l'on trouvera encore beaucoup de vues justes et utiles, avec d'excellentes pages de satire et de psychologie.

Jeanne ANSELME.

SOCIOLOGIE

LUCIEN LÉVY-BRUHL. *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*. Paris, Alcan, 1931, in-8°, XL + 526 p., 60 frs.

M. Lévy-Bruhl vient d'ajouter un très remarquable ouvrage à sa série d'études sur la mentalité primitive. Il veut « essayer de préciser comment les primitifs se représentent la *surnaturel*, son intervention constante dans ce qui arrive à l'individu ou au groupe dont il fait partie, et comment ils se comportent à l'égard des puissances occultes et des influences de toutes sortes dont ils redoutent à chaque instant la présence et l'action » (A.-P. pp. VII-VIII). Problème immense, dont M. Lévy-Bruhl ne considérera que quelques aspects. Il limitera son travail à l'étude des influences surnaturelles redoutables et des moyens employés par les primitifs pour se mettre à l'abri de leurs funestes effets.

Trouverons-nous dans ces pages des réponses aux grands problèmes métaphysiques que le titre de l'ouvrage semblerait annoncer : les primitifs ont-ils une religion, laquelle, ont-ils l'idée d'un dieu unique ? — Non ; M. Lévy-Bruhl nous avertit qu'il reste étranger à ces débats, car « les termes employés dans l'énoncé de ces problèmes n'ont rien qui leur corresponde, même de loin, dans l'esprit des primitifs » (p. IX). Il veut seulement décrire et expliquer l'attitude mentale du primitif en face du surnaturel.

*
* *

Il y a des puissances qui sont pour le primitif des virtualités permanentes de maux. Pour se garantir d'elles, le primitif utilisera des *amulettes*. Amulettes publiques ou amulettes privées, toutes ont un caractère mystique. Elles n'agissent point en raison des propriétés positives des objets qui les composent, mais par pouvoir magique.

Mais il y a d'autres puissances invisibles malfaisantes qui paraissent n'avoir qu'une action intermittente. Un événement insolite, un accident, seront le signe qu'elles sont entrées en action et qu'il faut se protéger contre elles. Pour les primitifs « ce qui arrive de malheureux, ou simplement d'insolite, n'est jamais perçu uniquement comme un fait ; ils l'interprètent aussitôt comme une manifestation de ces puissances [invisibles et dangereuses] » (p. 30). L'accident est un symbole. Mais ce symbolisme de la mentalité primitive est très réaliste. « Les symboles ne sont pas, à proprement parler, une création de l'esprit. Il [le primitif] les trouve tout faits, ou plutôt il interprète immédiatement comme des symboles ces événements qui ont mis en jeu la catégorie affective du surnaturel » (p. 31). Pour le primitif le hasard n'existe pas. Aucun événement n'est insignifiant. Un orage éclate. Des travailleurs se réfugient dans une cabane. Ils sont foudroyés. Ce n'est pas un hasard. Le chef fait

rechercher les sorciers coupables. Ils sont exécutés (Afrique occidentale française).

Puissances invisibles aussi et dangereuses que ce que M. Lévy-Bruhl appelle les « dispositions » des êtres et des objets. Aussi importe-t-il au plus haut point de connaître les « dispositions » des hommes avec lesquels on vit, des morts, des animaux, des plantes, des choses.

On se méfiera, par exemple, d'un individu querelleur. Le querelleur est un être « insociable », non point parce que son commerce est désagréable, mais parce que sa présence est pour tout le groupe social une permanente menace. On évitera donc les querelles et on se gardera aussi de la colère, qui est peut-être « la manifestation qui trouble et inquiète le plus les primitifs » (p. 51). Ce n'est point sa violence qu'on redoute, mais le principe nocif qui l'anime. Cela explique sans doute la politesse, la prudence, la réserve du primitif.

Les primitifs ne situent nullement ces « dispositions » de ceux qui les entourent sur le plan psychologique. « Ils les rangent au nombre de ces forces ou influences invisibles, qui, tout en appartenant au monde surnaturel, interviennent continuellement dans le cours des événements du nôtre » (p. 63). Les effets de ces dispositions, toujours mystiquement conçues, n'ont pas de rapport avec les liaisons causales qui sont pour nous explicatives. L'ermite de Tahiti donne à un voyageur un manteau ayant appartenu à un lépreux. Il le fait en toute sérénité et en toute sécurité. Comment la lèpre serait-elle contagieuse sans l'intention du lépreux de transmettre son mal ? Seules les « dispositions » importent. C'est par elles et sur elles qu'il faut agir.

Tous les êtres animés ou inanimés ont ainsi des « dispositions ». Quelle tentation d'exprimer ce résultat en langage animiste et de dire que les primitifs supposent une âme dans chaque être ou dans chaque objet ! Ce serait une erreur. Les primitifs ne se posent pas la question de savoir si ces « dispositions » sont psychiques ou non. Cette distinction ne correspond à rien pour eux. Leur pensée n'est pas conceptuelle. En face de ces « dispositions » des êtres et des choses « ils sont tout entiers à l'espoir ou à la crainte de ce qu'elles leur réservent » (p. 83).

On commettrait une erreur du même ordre en s'imaginant que, dans les cérémonies, les primitifs ont l'idée d'êtres spirituels qu'ils implorent, comme le chrétien implore la miséricorde de son Dieu. Pour eux, ces puissances sont des « réalités semi-physiques, sur qui l'on peut agir directement par des moyens magiques » (p. 111). Manifestations « religieuses » si l'on veut que ces cérémonies ou ces danses, mais qui ne comportent « aucun sentiment d'adoration ni d'amour, aucun don de soi à une divinité » (p. 129). On peut bien parler aussi de *culte* des ancêtres ou des morts, mais à la condition de prendre ce mot dans un sens très large et de ne pas imaginer que les primitifs se représentent les morts et les ancêtres avec les attributs des divinités, même secondaires. Les primitifs redoutent les morts et les ancêtres et cette crainte prend presque toute la place dans les représentations qu'ils s'en forment.

Amulettes, politesse, réserve, prudence, attention à l'insolite, cérémonies, danses, cultes des ancêtres et des morts, on voit quelles précautions met en œuvre le primitif pour se garantir de l'action malfaisante des puissances invisibles. Malgré tout cet appareil de précautions, la maladie l'atteint, la mort le frappe, la sécheresse prolongée le réduit à la famine. Comment expliquer ces désastres, comment essayer de les éviter ?

Le primitif ne cherche pas la raison de ces phénomènes dans l'enchaînement des faits vérifiables. Il estime que d'autres puissances invisibles, contre l'action desquelles il ne s'est pas garanti, sont entrées en jeu. Ces puissances ressortissent de la sorcellerie. La recherche du sorcier ne sera pas chose aisée, car, à côté des sorciers véritables — professionnels — pourrait-on dire — il y a les sorciers occasionnels, il y a même des personnes qui peuvent ensorceler à leur insu. Des animaux, des plantes, des objets ensorcellent aussi. Recherche complexe, qui doit être urgente pourtant. On ne peut guère se prémunir contre l'ensorcellement. On ne le connaît qu'en acte. Si on ne neutralise pas tout de suite le principe nocif, il poursuivra ses ravages.

* * *

Tout ce qui est insolite, nous l'avons vu, attire l'attention, ou plutôt provoque spontanément l'émotion du primitif. Il en est de même de toutes les « transgressions ». Ces transgressions sont de deux sortes : ou bien violation d'une coutume, d'une loi (adultère, vol), ou bien acte inouï, inconcevable (p. ex. chez les Bogos femme qui traîrait une vache, gendre qui verrait le visage de sa belle-mère).

L'inceste serait une transgression de cette deuxième sorte. C'est une « transgression » du même ordre que les transgressions sexuelles des animaux (p. ex. porc qui s'accouple avec une chèvre) ou que les actes de bestialité. C'est un acte inouï mais qui n'est pas seul de son genre. Il prend place dans la longue liste des transgressions. Ainsi « le fameux problème de la prohibition de l'inceste, cette *vexata questio* dont les ethnographes et les sociologues ont tant cherché la solution, n'en comporte aucune. Il n'y a pas lieu de la poser » (p. 247). Il n'y a pas *prohibition*. Comment penserait-on à interdire un acte « qui n'arrive pas » ? Pas plus qu'il n'est *prohibé* l'inceste n'est *puni*. Si l'incestueux est mis à mort, ce n'est pas pour le châtier, c'est pour détruire le principe nocif qu'il porte en lui.

M. Lévy-Bruhl nous décrit ensuite fort minutieusement les si importantes croyances des primitifs relatives au sang et particulièrement aux « sangs de la femme » (flux cataménial, lochies...). Généralisant une remarque d'Elsdon Best, l'auteur nous explique d'une façon fort remarquable l'horreur des primitifs pour le sang cataménial. Pour eux, le flux cataménial contient un esprit analogue à celui du fœtus expulsé pré-

maturément ou de l'enfant mort-né. Or, cet esprit est particulièrement malfaisant. Il y a là une très riche démonstration. Nous regrettons de n'avoir pas la place d'en rendre compte plus largement.

* * *

Dans les deux derniers chapitres de son ouvrage, M. Lévy-Bruhl nous décrit quelques méthodes de purification. Le sang, la fumée, l'eau courante sont des agents purificateurs d'un usage fréquent.

La *confession* est souvent employée aussi comme moyen de purification. Quand un malheur inattendu survient il faut que le coupable avoue. Tant que la souillure reste secrète elle gagne du terrain. L'avou arrête son progrès. Il purifie et désensorcelle. Si un accouchement est difficile on pense que la femme a commis en secret un adultère. Il faut qu'elle avoue, qu'elle révèle le nom de son complice. Après l'avou, l'enfant naîtra sans difficulté (île Rossel).

À côté de la confession, les méthodes de purification les plus employées paraissent être le *transfert* de la mauvaise influence à un objet ou à un animal (bouc émissaire), la *substitution* de l'image du malheur au malheur lui-même, enfin le *renversement* de l'acte. On s'efforce de défaire ce qui a été fait. Cette recherche de la contre-action expliquerait sans doute la loi du talion. Il y a des cas (p. ex. si un homme a eu un œil crevé) où on ne peut pas renverser l'acte. En crevant l'œil du responsable on réalisera quand même une contre-action de nature à effacer les effets de la première blessure.

* * *

Il a paru possible à M. Lévy-Bruhl de marquer l'élément commun à toutes les représentations déterminées dans l'esprit du primitif par les faits qu'il a analysés.

Le primitif a des habitudes mentales absolument différentes des nôtres. Dans nos rapports avec les forces physiques « nous avons l'habitude invétérée de nous reposer avant tout sur la connaissance la plus étendue et la plus exacte possible des lois de la nature » (p. xvi). Le primitif, au contraire, n'a pas l'idée de l'ordre naturel et de l'intérêt qu'il y a à le connaître. Il ne s'occupe presque exclusivement que des puissances invisibles.

Mais les représentations qu'il forme de ces puissances restent toujours extrêmement floues. Quand le primitif parle des *esprits*, « il s'agit... non pas d'une multitude dénombrable, quoique non dénombrée, mais d'une multiplicité mouvante qui reste mal définie dans ses éléments » (p. xxxiii).

En revanche « l'intensité de l'émotion supplée au défaut de netteté de l'objet » (p. xxxii). « Nous ne croyons pas, nous avons peur », dit un Shaman eskimo à Knud Rasmussen. Toutes ces représentations sont baignées d'effroi. C'est là qu'il faut rechercher leur élément de généralité.

Toutes ressortissent à ce que M. Lévy-Bruhl propose d'appeler : *la catégorie affective du surnaturel*. Il ne faut pas prendre le mot « catégorie » au sens aristotélicien ni au sens kantien. La catégorie est simplement ici « le principe d'unité dans l'esprit pour des représentations qui, tout en différant entre elles par tout ou partie de leur contenu, l'affectent cependant de la même manière » (p. xxxiv). C'est là, pense M. Lévy-Bruhl, le sens profond des témoignages, l'élément fondamental des représentations des primitifs relatives au monde surnaturel. « Cet élément n'est pas lui-même représenté, au sens propre du mot ; il est senti et aussitôt reconnu » (p. xxxv).

Ainsi ce qui domine dans ces représentations si familières pour le primitif, qui font pour lui l'objet d'une expérience constante « inséparable à chaque instant de l'expérience ordinaire, la seule qui existe pour nous dans la vie courante », « c'est une attente anxieuse, un ensemble d'éléments émotionnels que les primitifs caractérisent eux-mêmes le plus souvent par le mot *peur* » (p. xxxix). Cette catégorie affective du surnaturel est le seul élément de généralité que nous puissions trouver ici.

* * *

Chaque chapitre de l'ouvrage de M. Lévy-Bruhl mériterait un examen critique. Nous ne pensons pas que ses appréciations si intéressantes sur la sorcellerie, les tabous du sang, les cérémonies, les danses, le culte des ancêtres ou des morts, les purifications..., etc... soient acceptées sans réserve par la plupart des sociologues. Nous nous bornerons à apporter ici quelques remarques sur le problème particulier de l'inceste et sur la direction générale de l'ouvrage.

Pour M. Lévy-Bruhl le problème de la prohibition de l'inceste, auquel Durkheim consacrait un si remarquable mémoire, ne se pose pas. L'inceste est quelque chose d'inouï, qui n'arrive pas, c'est une « transgression » comme d'autres. Même en s'en tenant aux textes utilisés par M. Lévy-Bruhl son raisonnement ne nous paraît pas décisif.

Si l'inceste était véritablement quelque chose d'inouï, d'inconcevable, la mentalité primitive devrait être désorientée en face d'un phénomène auquel elle ne fait pas de place dans ses représentations. Or, l'inceste est l'objet d'un « traitement » prévu. Aux îles Célèbes, avant l'arrivée des Hollandais, on mettait à mort d'une façon spéciale les individus coupables d'inceste. Bien plus, chez les Battak de Sumatra, lorsque les champs sont dévastés par des animaux, des orages, des pluies excessives, *on infère de ces malheurs qu'un inceste a été commis* (v. p. 237). De même dans certaines tribus cafrès lorsqu'un jeune garçon, après la circoncision, n'est pas guéri à l'époque fixée, on suppose qu'il a eu des relations sexuelles avec une de ses parentes et on lui ordonne d'avouer son inceste (p. 252). De tels faits n'inclinent-ils pas à croire que le primitif, au moins dans certains cas, pense l'inceste autrement que comme quelque chose d'ab-

solument inouï, qu'il lui fait ordinairement sa place dans l'explication d'un certain nombre de phénomènes ? Le terme de « transgression » n'est-il pas trop lâche ici, n'est-ce pas « infraction à la règle » ou « violation de la loi » qu'il faudrait dire plutôt ?

Il est curieux de constater comment M. Lévy-Bruhl, après avoir rangé l'inceste dans les transgressions de la deuxième catégorie (actes inouïs), est insensiblement amené à le rapprocher des transgressions de la première catégorie (violations de règles). C'est ainsi qu'il écrit à propos de l'inceste chez les non-circoncis (v. plus haut) : « la liberté sexuelle laissée aux non-initiés n'allait pas jusqu'à leur permettre d'ignorer les *règles sociales* ¹ » (p. 252). Plus loin, il cite un texte qui appelle les mêmes remarques. « Toute relation sexuelle entre les membres d'un même clan comporte la notion d'inceste, écrit Mgr Lagae : les indigènes ne discutent pas cette *loi* ². » Si l'inceste est bien, en un sens, un acte inouï c'est précisément parce que, dans la plupart des sociétés inférieures, particulièrement dans les sociétés totémiques, il est une atteinte à une *loi constitutive* de la société.

Comment expliquer aussi cette distinction, à laquelle M. Lévy-Bruhl attache beaucoup d'importance, entre le grand inceste et le petit inceste ? Pourquoi dans le petit inceste (relations sexuelles avec des parents éloignés) la « transgression » est-elle à peu près sans danger, alors que le grand inceste (relations sexuelles avec des parents proches) met en péril le groupe social tout entier ? Ne faut-il pas dire qu'ici ou là la *prohibition* n'a pas la même vigueur ? Cette prohibition est sans doute tacite, elle n'est pas directement formulée. Mais pourquoi le serait-elle ? N'est-elle pas l'expression même d'une loi du groupe ?

La méthode suivie par M. Lévy-Bruhl, et qui a été souvent critiquée par Durkheim, Marcel Mauss, Paul Fauconnet, semble bien ici entraver parfois son analyse. N'est-ce pas un peu une gageure que de traiter la question de l'inceste indépendamment de la structure sociale, et plus précisément de la structure familiale, des sociétés considérées ? A quel degré de parenté commence le petit inceste ? Où s'arrête-t-il ? Comment est défini le grand inceste ? — Questions qui paraissent ici essentielles et auxquelles M. Lévy-Bruhl n'a pas essayé de donner des réponses précises.

De même nous admettons volontiers avec l'auteur qu'il ne faut pas séparer l'inceste d'autres phénomènes qui déterminent chez le primitif des réactions émotionnelles analogues et des pratiques semblables. Mais il semble bien que si certaines transgressions (p. ex. cannibalisme à l'intérieur du clan) sont assimilables à l'inceste c'est qu'elles relèvent de la même loi constitutive du groupe social. L'inceste n'est pas assimilé à n'importe quelle transgression. L'analyse de ces groupes de transgressions identiques dans les sentiments qu'elles font naître, les idées qu'elles

(1) C'est nous qui soulignons.

(2) Id.

suggèrent, les réactions pratiques qu'elles déclenchent, nous permettrait d'atteindre un plan de réalité, dont M. Lévy-Bruhl, par sa méthode même, s'est peut-être un peu refusé l'accès.

Il serait sans doute fécond aussi, d'une façon plus générale, d'essayer de préciser à quelle catégorie de puissances invisibles le primitif attribue l'origine de tel phénomène qui l'émeut. Dans quels cas pense-t-il être en face d'un ensorcellement volontaire, œuvre d'un sorcier, dans quels cas pense-t-il à l'action d'un esprit d'un mort, d'un ancêtre, d'une « disposition » d'un être animé ou inanimé..., etc... ? Le travail de M. Lévy-Bruhl ouvre la voie à des recherches de cet ordre.

* *

Que penser de la direction générale de l'ouvrage de M. Lévy-Bruhl ? Il a voulu montrer ici, une fois de plus, dans un nouveau domaine, combien les démarches de la mentalité primitive étaient différentes radicalement de celles de la mentalité « civilisée ». C'est avec une certaine satisfaction intellectuelle qu'il creuse le fossé entre les primitifs et nous et qu'à chaque instant il souligne différences ou oppositions. De là vient qu'il ait choisi le surnaturel comme objet central de son étude. N'est-ce pas par cette familiarité avec le surnaturel que la mentalité primitive s'oppose le plus à la nôtre ? Nouvelle occasion, pour M. Lévy-Bruhl, d'opposer le pré-logique au logique et le mystique au rationnel. Sans doute ce qu'il y a de fort et de durable dans l'œuvre de M. Lévy-Bruhl est d'avoir montré quelle distance séparait la mentalité primitive de la nôtre. Mais, cela acquis, pourquoi paraître s'interdire systématiquement l'espoir d'un chemin, aussi long soit-il, de l'une à l'autre ? Sous le coup de l'émotion que détermine en lui le phénomène insolite, le primitif sent la nécessité de la recherche de la cause, non point sans doute par besoin de spéculation, mais par souci de protection. D'un point de vue logique il importe assez peu qu'il ait recours à des explications mystiques, qu'il attribue à des puissances surnaturelles et invisibles ce que nous attribuons à des causes positives. Sa démarche n'est pas, dans sa forme, très différente de la nôtre. Le progrès a lieu à l'intérieur du mouvement d'une causalité toujours postulée.

Encore faudrait-il distinguer dans la mentalité primitive l'idée de la causalité *ordinaire*, de celle de la causalité *extraordinaire*. M. Lévy-Bruhl n'a guère parlé que de la seconde. Il nous a surtout montré la réaction mentale du primitif en face de l'insolite, de l'accident. Mais comment procède-t-il en face de l'habituel ? M. Lévy-Bruhl n'a considéré la mentalité primitive qu'au moment où elle fait appel au surnaturel. Sans doute est-ce peut-être son attitude la plus fréquente, la plus « normale » ; il n'en reste pas moins qu'il y a en-deçà un domaine où elle s'exerce. L'idée de l'insolite n'a de sens que par rapport à celle de l'habituel. C'est par l'analyse minutieuse de l'insolite, de l'accidentel qu'on pourrait peut-

être approcher de l'idée du monde naturel chez les primitifs. Mais M. Lévy-Bruhl, pour asseoir plus fortement sa thèse, n'a-t-il pas été plus préoccupé de nous montrer, chez les primitifs, l'extraordinaire fécondité de l'« esprit métaphysique », que de marquer la présence de l'« esprit positif » ?

Nous n'en prendrons qu'un seul exemple : les maladies et les médications. Un observateur écrit que, chez les Zoulou, la cause des maladies peut être triple : l'action des morts, l'action d'un sorcier ou enfin la maladie « naturelle » (v. p. 170). Un autre observateur écrit de même que chez les Akamba les maladies sont envoyées par les esprits des morts, les sorciers, ou qu'elles ont été contractées de façon « naturelle » (*id.*). Il serait bien intéressant de savoir quelles sont ces maladies « naturelles », ces maladies devant lesquelles la catégorie affective du surnaturel n'entre pas en jeu. Il faudrait pour cette recherche considérer à part chaque type de société, y marquer les bornes du domaine « naturel » et ne procéder qu'ensuite à une étude comparative. De même en ce qui concerne les médications indigènes. Ces médications sont sans doute le plus souvent magiques. M. Lévy-Bruhl a bien montré comment étaient confondues, dans la pensée des primitifs, les idées de désensorcellement et de guérison. Pourtant ces médications indigènes ont dans bien des cas une valeur positive, reconnue par les médecins européens. La pharmacopée indigène est souvent remarquable. La guérison du malade est attendue très certainement du succès des pratiques magiques, mais ne tient-elle pas aussi pour le primitif, à un degré quelconque, au traitement administré ? Comment concevoir la formation de ces techniques positivement efficaces ?

M. Lévy-Bruhl reconnaît sans doute, à plusieurs reprises, que le primitif n'ignore pas entièrement les liaisons positives des phénomènes. « Au contraire, écrit-il, il en est qu'il a observées attentivement et avec succès. Il sait fort bien en faire usage dans ses techniques.... Mais ces connaissances gardent un caractère exclusivement pratique. Il en utilise les avantages, il n'en fait pas un objet de réflexion » (p. 170). Ainsi, pour M. Lévy-Bruhl, toute l'activité intellectuelle déployée par le primitif dans ses techniques reste au-dessous du seuil de la spéculation. L'outil, la machine sont des expressions inférieures de l'intelligence. Ce n'est pas par la technique que le primitif prend le chemin de la pensée. Les études technologiques, qui, pour le moment, nous font presque complètement défaut, confirmeront-elles cette vue audacieuse ?

Ayant ainsi, non pas seulement passé sous silence, mais volontairement écarté toute cette activité pratique, toutes ces conceptions d'une nature sinon ordonnée, du moins sans heurts, M. Lévy-Bruhl nous a décrit l'attitude mentale des primitifs en face des puissances surnaturelles. C'est là, pour eux, le seul et vrai domaine de la spéculation. Nous avons vu comment l'auteur avait montré que toutes ces représentations ressortissaient de ce qu'il a appelé : la catégorie affective du surnaturel.

Cette généralisation est très vraie, le terme qui l'exprime très heureux. Mais là encore faut-il voir une différence formelle entre la mentalité primitive et la nôtre ?

Cette catégorie affective est toujours réelle pour le civilisé, dès qu'il est le sujet d'une passion un peu vive. Pour l'amoureux tout est présage, tout est symbole, tous les événements se traduisent aussitôt pour lui en termes de joie ou de peine. Et cet élément affectif envahit la représentation. Mais, à la différence peut-être du primitif, cette tonalité affective est moins constamment sombre : l'espoir y trouve accès aussi bien que la crainte. Il y a même souvent chez l'homme passionné non pas seulement la mise en œuvre d'une « catégorie affective », mais même d'une « catégorie affective du surnaturel ». Dans l'état passionnel, l'homme a recours aux « participations » les plus insensées. C'est Rousseau, aux Charmettes, s'amusant à jeter des pierres contre un arbre et se disant : « Je m'en vais jeter cette pierre contre l'arbre qui est vis-à-vis de moi ; si je le touche, signe de salut : si je le manque, signe de damnation » (*Confessions*, VI). Dans son roman *La nuit d'orage*, Georges Duhamel a fait de remarquables analyses de ces états d'âme, auxquels bien peu d'hommes parviennent à refuser complètement l'accès. Les représentations du candidat qui attend avec inquiétude le résultat d'un examen, décisif pour lui, ressortissent bien de cette même catégorie. Pour lui aussi « tout ce qui est insolite est suspect », pour lui aussi les liaisons causales positives sont bousculées par les liaisons mystiques. Si le métro qu'il attend arrive avant celui qui vient en sens inverse, il sera fortifié dans son espoir du succès, si l'escalier qu'il gravit a un nombre de marches « malheureux », la crainte de l'échec le hante. C'est la même orgie de liaisons mystiques, le même symbolisme, les mêmes interprétations insensées, les mêmes réactions émotionnelles soudaines. Mais alors que le civilisé s'efforce de limiter cette zone des participations mystiques, le primitif la parcourt, sans avoir peut-être l'idée qu'il pourrait prendre d'autres chemins. Sur ce point l'ouvrage de M. Lévy-Bruhl nous apporte des documents et des idées de premier ordre.

Cet ouvrage de M. Lévy-Bruhl marque une importante étape dans la pénétration de la nature de la mentalité primitive. Il restera pour longtemps un livre classique, un riche point de départ, pour ceux qui étudieront la mentalité des peuples primitifs. Il nous laisse entrevoir de nombreux problèmes et de nouveaux progrès. Nous y retrouvons aussi ce si clair talent d'exposition, cette intelligence si déliée, cette ardeur si loyale et toujours si modestement contenue, qui faisaient pour nous l'attrait de l'enseignement de ce maître aimé et qui continuent de faire le charme de ses livres.

MAX BONNAFOUS.

Luigi STURZO. *La Communauté internationale et le Droit de guerre*. Cahiers de la Nouvelle Journée, n° 18. Paris, Bloud et Gay, 1931, 263 p., in-8°, 20 frs.

Dans cet ouvrage, traduit de l'italien par M. Marcel Prélot et préfacé par M. Louis Le Fur, Dom Sturzo, l'ancien secrétaire du parti catholique populaire italien, se pose la question : peut-on éliminer la guerre ? Il examine et critique les théories systématiques de la guerre, théorie de la guerre juste, théorie de la guerre pour la raison d'État, théorie bio-sociologique de la guerre.

Pour l'auteur : *La guerre advient en tant qu'elle fait partie d'une certaine structure sociale, et, en tant qu'appartenant à celle-ci, elle ne peut pas ne pas être tenue pour légitime, lorsque sont remplies les formalités et observées les conditions essentielles qui répondent à la conscience collective d'un milieu donné, ainsi qu'aux coutumes et aux conventions préétablies* (p. 193).

Partant de cette conception et s'appuyant sur l'expérience internationale des dix dernières années (S. D. N., accords de Locarno, pacte Briand-Kellog, etc.). Dom Sturzo estime que rien ne s'oppose en raison « tant à l'existence d'une *organisation internationale permanente* qu'à la *suppression totale du droit de guerre* » (p. 263).

Ouvrage d'un juriste beaucoup plus que d'un sociologue.

M. B.

Louis HOYACK. *Où va le machinisme ?* Paris, Marcel Rivière, 1931, 229 p., in-12°, 12 frs.

Ce petit ouvrage porte en sous-titre : « Analyse sociologique des temps modernes ». On ne saurait être plus modeste !

L'auteur nous déclare : « Tout ce que ce livre annonce comme idées sera chose admise dans cinquante ans » (p. 169). Quel est donc le « message » de M. Louis Hoyack ? — C'est un dilemme : ou bien les plus épouvantables catastrophes, si l'humanité persiste dans son attitude matérialiste, ou bien le réveil spirituel et « la compréhension mystico-philosophique de la vie » (p. 171).

Il y a là une flamme sincère sans doute, mais qui n'éclaire point.

M. B.

Bernhard GRÖTHUYSEN. *Dialektik der Demokratie*. Verlag. Seidel u. S., Vienne 1931. 62. p. 1 Mk 8.

B. Gröthuysen a analysé dans ses oppositions essentielles le double caractère de la démocratie, qui est à la fois un régime politique mis au service des individus, succédant à une forme quelconque d'absolutisme, et un gouvernement de tous par tous, c'est-à-dire par une volonté collective qui reste indéterminée : comment la définir, volonté de la majorité, volonté de tous, volonté générale, ou volonté de la nation ? Ce double caractère apparaît le mieux au sein de l'individu même, en ce qu'il est

à la fois citoyen et bourgeois : bourgeois, lorsqu'il cultive son champ ou exploite son industrie et cherche à en tirer le plus grand profit, citoyen lorsqu'il participe à l'élaboration de lois qui auront peut-être pour résultante de limiter ou son action ou ses bénéfices. Citoyen et bourgeois s'unissent contre le pouvoir absolu, sur une conception confuse de la liberté. Le bourgeois déclare : « Personne ne doit s'immiscer dans mes affaires privées » ; le citoyen exige que « personne ne règne au-dessus de lui ». Tous deux s'appuient sur un même principe de self-détermination (*Selbst-bestimmung*), mais le bourgeois entend le droit de l'individu à disposer de lui-même, le citoyen le droit du peuple à se gouverner soi-même. D'où l'opposition constante dans l'histoire de la démocratie entre libéraux et démocrates. D'où encore la naissance de deux mythes, celui de la liberté, et celui du peuple. Ce dernier s'achève en celui de nation. Il y a passage nécessaire de la démocratie au nationalisme.

Les partis se constituent comme des représentants concrets de cette opposition fondamentale. J.-J. Rousseau n'aurait pas admis l'existence de partis. La volonté collective est une, en principe. L'existence des partis montre qu'il n'en est rien. La démocratie n'a pas su résoudre le conflit entre individu et société. Si l'on remonte au principe de l'idéologie démocratique, on comprend que cet échec était inévitable. « L'idéologie démocratique peut être considérée en dernière analyse comme un essai de justification par rapport à l'individu de la société constituée en pouvoir politique ». Cette situation suppose déjà que « la société ne s'attribue plus qu'une existence *problématique* ». Et dans la question bourgeois-citoyen qu'en résulte-t-il ? « Pour que la volonté générale parvienne à son expression la plus pure, le domaine de l'activité législative du citoyen devra être restreint : tout ce qui contribuera à opposer entre eux des intérêts contraires — ce qui est inévitable, dès que les intérêts vitaux de chacun entrent en jeu — devra être écarté de ce domaine. La volonté collective ne sera plus collective que dans la mesure où elle ne touchera pas à ces intérêts. Le bourgeois aura donc acquis un droit de veto illimité sur le citoyen. La volonté collective embrasse ce qui *reste*, ce qui n'est pas objet des volontés particulières. » C'est le primat des volontés particulières. « Le citoyen sert le bourgeois. »

Ainsi d'un état primitif d'où l'existence des partis est exclue, la démocratie passe à un état transitoire où règne la lutte des partis, à laquelle succède naturellement la lutte des classes (le citoyen ne veut plus servir le bourgeois, le mythe de la nation engendre naturellement le mythe de l'internationalisme), pour tendre vers un état dernier où les partis, à nouveau, n'auront plus aucune raison d'être. Telle est la dialectique *immanente* de la démocratie. On voit que B. Groethuysen a réussi, en partant des intérêts élémentaires de l'individu et des obligations qu'impose à cet individu le contrat social, à analyser les moments essentiels de la démocratie, et par conséquent, à en éclairer l'évolution historique. Sans qu'il en soit jamais question concrètement, on devine que l'histoire

allemande de 1918 à nos jours lui a fourni la base expérimentale de son examen. De là il a pu passer à une explication des autres processus plus lents, mais identiques dans leur schéma, le français et l'anglais. Je n'aurais qu'une réflexion à ajouter. Encore sortirait-elle du sujet, tel que B. Groethuysen l'a strictement délimité, celui de la dialectique *immanente* de la démocratie. Mais cette réflexion m'a accompagné tout au long de ma lecture. Tout au long de ma lecture j'ai pensé au parallélisme que l'on découvre entre le développement de l'économie bourgeoise, et celui des oppositions idéologiques, tracé par B. Groethuysen. Il me paraît évident qu'une phrase comme celle-ci : « La détermination du moi collectif par l'idée nationale a fourni à la volonté générale le contenu concret qui lui était nécessaire pour qu'elle s'introduise comme facteur *dynamique* de la société », rend exactement compte de la situation suivante : l'individu, en tant que bourgeois, ne peut revendiquer la liberté de ses actions que dans la mesure où l'espace est ouvert à son expansion ; en d'autres termes, le bourgeois s'est assujéti le citoyen parce que le citoyen aurait gêné son activité industrielle et sa lutte pour la conquête des marchés extérieurs ; il a pu l'assujettir tant que son activité industrielle s'étendait, et tant qu'il lui restait des marchés à conquérir, succès qui justifiaient de façon éclatante son idéologie de la liberté, et de la nation en mouvement. Le citoyen ne reprend ses droits qu'en économie fermée. Ici j'attirerais l'attention sur la révolution russe de 1917 : ce n'est pas tant la guerre qui l'a provoquée, du moins sa première période bourgeoise, que l'état effectif de blocus où se trouvait la Russie, et dans lequel l'économie russe a succombé. Ensuite, sous le gouvernement provisoire, la lutte entre les partis ouvriers et les partis bourgeois s'est livrée entre les deux objectifs : Constantinople ou rester chez soi ? Nous avons assez de nos ressources pour vivre, ont répondu les ouvriers et les paysans. En économie fermée l'aspect juridique de la démocratie domine : chaque citoyen revendique la justice dans la répartition des biens. En économie ouverte le bourgeois écarte cet aspect juridique en apportant des perspectives d'augmentation de la production, donc de la répartition. Voilà, à mon avis, le contenu économique de la première opposition que pose B. Groethuysen dans sa dialectique entre le « moment juridique » et le « moment sociologique » de la démocratie. B. Groethuysen s'est interdit de traiter le parallélisme. Il s'est contenté de le suggérer par son analyse chaque fois qu'il a rendu compte des situations individuelles. Et ce n'est pas un des moindres mérites de son livre que de ménager à tout instant une lucarne sur le concret tout au long d'un examen qui reste volontairement schématique.

B. PARAIN.

TRAVAUX RELATIFS

A LA PHILOSOPHIE ANCIENNE ET PATRISTIQUE

(1930 et 1931)

par H.-CH. PUECH

ÉTUDES D'ENSEMBLE ET GÉNÉRALITÉS

A) Histoires générales de la philosophie ancienne :

1. August MESSER. *Geschichte der Philosophie im Altertum und Mittelalter*. « Wissenschaft und Bildung », n° 107. Leipzig, Quelle und Meyer, 1930, 158 p.

Réédition du manuel de M. paru d'abord en 1912. La bibliographie a, seulement, été augmentée de la mention des ouvrages importants publiés depuis cette date. Des lacunes, cependant.

2. Rogerio GARCIA DE BRATO. *La pensée philosophique à travers les âges. L'antiquité*. Paris, Vrin, 1930, 242 p.

3. John WARBEKE. *The searching Mind of Greece*. New-York, Crofts Co., 1930, 464 p.

Histoire de la pensée grecque jusqu'au Néoplatonisme. Les développements les plus importants sont réservés à Platon et à Aristote. L'interprétation du platonisme est celle des néokantiens. D'autre part, Platon est confronté avec le néoréalisme américain. L'exposé du système d'Aristote est remarquable. Tout au long du livre l'auteur s'efforce de montrer l'actualité de la pensée grecque du point de vue de la science et de la politique actuelles.

4. G. CARLOTTI. *Storia critica della Filosofia antica*. Parte prima : *Il periodo naturalistico*, vol. I : *Introduzione : La scuola jonica*. Florence, Vallecchi, 1931, 198 p.

5. B. A. G. FULLER. *History of greek Philosophy*, vol. II : *Sophists, Socrates, Plato* et vol. III : *Aristotle*. New-York, Holt, 1931, 493 p. et 372 p.

6. Julius STENZEL. *Metaphysik der Altertums*. (*Handbuch der Philosophie* herausgegeben von A. BAEUMLER und M. SCHRÖTER). Munich et Berlin, R. Oldenbourg, 1931, 196 p.

Histoire condensée, souvent profonde, de la métaphysique antique entendue, au sens le plus moderne de la philosophie allemande, comme

une ontologie faite de l'irréductible liaison de l'être du monde et de l'être de la conscience personnelle. De plus, si l'ensemble de l'ontologie grecque représente le développement organique d'un donné historique concret, ce passé, saisi dans la réalité de sa substance et de sa vie, garde une valeur absolue pour notre pensée philosophique actuelle, soumise elle aussi à l'histoire. D'où la méthode à la fois personnelle et érudite de l'exposé qui joint les conceptions de l'école phénoménologique (celles, surtout, d'Heidegger) aux données des travaux historiques les plus récents, par ex., sur les origines de la métaphysique et de la mathématique platoniciennes ou sur l'évolution de la pensée d'Aristote. (Quelques pages denses [pp. 9-14] examinent les diverses positions de l'histoire de la philosophie antique aux XIX^e et XX^e siècles et la bibliographie essentielle.) D'autre part, le souci d'être concret, l'intérêt porté au développement de la notion de conscience de soi, de l'homme en face et au milieu de l'être universel ont, avec raison, amené St. à faire précéder l'exposé de la métaphysique présocratique (ch. III) de celui de cette « vortheoretische Metaphysik » (ch. II) que constituent les conceptions de l'homme chez Homère et Hésiode ou de la Justice et du Châtiment depuis ses origines jusqu'à sa rationalisation progressive d'Homère à Solon. De même, le drame attique est examiné conjointement à Socrate, tous deux intéressant ce renouvellement de la métaphysique qu'apporte avec soi la philosophie attique (ch. IV). La fin de la métaphysique antique est résumée à grands traits dans le court ch. V consacré au bouleversement amené par l'hellénisme dans les notions du Monde et du Moi, et à Plotin. Bien entendu, Platon (pp. 100-151) et Aristote (pp. 151-184) sont l'objet des contributions les plus riches et les plus neuves de ce « manuel » qui est plutôt une méditation (et un thème de méditations) sur la philosophie ancienne qu'une histoire au sens strict du mot.

B) Sources générales de l'histoire de la philosophie ancienne :

Richard HOPE. *The Books of Diogenes Laërtius. Its spirit and its method*. New-York, Columbia University Press, 1930, 241 p.

Recherches exhaustives sur toutes les questions — éditions, sources, valeur — que peuvent soulever les *Vies et Doctrines des philosophes célèbres* de Diogène Laërte. La tradition manuscrite de l'ouvrage, composé vraisemblablement dans la première moitié du III^e siècle, est déplorable : peu de manuscrits, peu d'allusions, et encore éparses, au livre, du III^e au XIII^e siècle. Peut-être était-il dangereux d'en faire état. Le plus ancien manuscrit remonte seulement au XII^e ou XIII^e siècle, et ce n'est guère qu'à partir de l'« humanisme » que l'intérêt des savants s'est porté sur le recueil anecdotique de Diogène. Enfin, nous n'avons pas encore de bonne édition critique des *Vies*, signalant les variantes et tenue au courant des découvertes récentes sur leurs sources. Ces sources de Dio-

gène sont elles-mêmes de peu d'autorité : notre compilateur s'adresse non à l'original, mais à la littérature hellénistique. Il est douteux qu'il ait connu de première main les écrits dont il parle : les aurait-il compris, au reste ? Les *Vies* ne sont donc point un recueil de sources, mais une sorte de pot-pourri au goût de l'époque. En les composant, Diogène semble avoir été guidé par un triple souci : transposer le passé et l'adapter aux cadres philosophiques et à la mode de son temps, — fournir à la conversation, à une érudition de surface, ou encore aux conférences comme aux dissertations roulant sur la morale, les anecdotes, traits ou aphorismes qui leur serviront de thèmes ou d'illustrations, — enfin, dresser ainsi une apologie de la Grèce. La classification des philosophes y est factice, fondée sur des critères arbitraires ou extérieurs (divisions entre philosophes qui ont laissé des œuvres et ceux qui n'ont rien écrit, ou entre dogmatiques et sceptiques — classement par écoles constituées d'après quelques analogies superficielles de théories ou selon l'ordre géographique). Les anecdotes rapportées n'ont également aucune valeur historique : comme les biographes, ses contemporains, Diogène abuse du merveilleux et se complaît dans le bizarre ou le piquant. Les théories philosophiques sont toutes exposées d'après un même schéma : Physique — Morale — Logique ou Dialectique. Ici, comme pour la classification, ce n'est pas un souci de vérité, mais de catalogue qui domine. Enfin, plusieurs preuves flagrantes d'inexactitude qui ont pu être faites commandent une défiance générale. Les conclusions de M. H. sont donc entièrement négatives : l'histoire de la philosophie n'a rien ou que peu à tirer des *Vies* de Diogène. Tout au plus, celles-ci peuvent-elles nous renseigner sur l'atmosphère philosophique de l'époque contemporaine de Diogène. On trouvera en appendice les mentions des 21 éditions des *Vies* et de 64 travaux consacrés à Diogène, ainsi qu'un index des noms et des sujets cités ou traités par cette précieuse enquête.

C) Histoire des sciences :

1. Paul TANNERY. *Pour l'histoire de la science hellène, De Thalès à Empédocle*. Deuxième édition par les soins de l'abbé A. DIÈS, avec une préface de M. Frederigo ENRIQUEZ. Paris, Gauthier-Villars, 1930, XXI + 434 pp.

Réédition d'un livre classique, mais qui, paru d'abord en 1887, fit figure de précurseur et a joué un rôle fécond d'initiateur, en insistant sur la communauté du but poursuivi par les recherches des physiciens présocratiques et en démontrant par le fait l'intérêt qu'offre l'histoire des sciences pour l'histoire de l'ancienne philosophie. Tout en respectant le texte primitif, M. Diès l'a « mis au point » et « tenu au courant » des travaux postérieurs à la première édition, grâce à des notes discrètes, mais indispensables. On y trouve l'indication des travaux que Tannery a, après 1887, consacrés à certains sujets abordés par l'ouvrage — une

bibliographie des recherches publiées entre 1887 et 1930, — enfin une comparaison entre les textes admis et les traductions données par Tannery et les textes et traductions des *Fragmente der Vorsokratiker* de Diels.

2. F. H. FELDHAUS. *Die Technik der Antike und des Mittelalters*. Potsdam-Wildpark, Athenaion, 1930, v + 442 pp., 15 figures.

3. Abel REY. *La Science dans l'Antiquité*. I : *La Science orientale avant les Grecs*. Paris, la Renaissance du Livre, 1930, xvii + 495 pp.

M. R. ne tente point un travail de restitution, qui serait prématuré et qui est peut-être impossible, des origines ou de ce qu'il appelle p. 384 : « l'archéologie de la pensée scientifique ». Ces recherches d'ensemble visent avant tout à dresser un inventaire des documents les plus importants que nous possédons sur la question et de l'état des connaissances à quoi est parvenue l'érudition contemporaine. Cette documentation, extrêmement déficiente, n'est pas, d'autre part, toute également intéressante : aussi l'auteur insiste-t-il, et encore avec des réserves, sur la mathématique et l'astronomie des Égyptiens, des Assyro-Chaldiens, des Hindous et des Chinois, ne touchant qu'à l'occasion et rapidement à la cosmologie, à la physique et (sauf en ce qui concerne l'Égypte, vu l'importance du papyrus d'Edwin Smith) à la médecine. Ces spéculations ou ces recherches n'intéressent pas, en effet, dans leur allure générale, l'histoire de la pensée scientifique (cf. p. 16). Or, ce qui importe à M. R., et qui est le second objet principal du présent livre, c'est de dégager l'évolution de la science proprement dite, d'énoncer les hypothèses les moins invraisemblables à l'aide de quoi nous pouvons nous représenter dans sa préhistoire la pensée scientifique. Après avoir distingué au ch. III du livre I^{er} la science de la religion, des mythes, de la magie et de la technique et montré qu'elle n'est ni pragmatisme, ni simple développement des données sensibles, mais Raison qui, née au milieu de tous ces modes de pensée, rompt cependant avec eux, l'auteur examine successivement la science chaldéo-assyrienne (livre II), — la science égyptienne (livre III), — la science chinoise (livre IV) et la science hindoue (livre V). Chez les Chaldéo-Assyriens un rudiment d'arithmétique et l'esprit d'observation désintéressée apparaissent, dès 3000 avant J.-C., liés à l'astrologie, l'alchimie et la médecine et à l'occasion des données numériques trouvées au cours de ces spéculations, amenées, pour tout dire, par la nécessité de mesures à chaque fois plus exactes des positions des astres. La géométrie elle-même apparaît d'abord comme amenée par le culte stellaire. Si l'Égypte offre le spectacle d'un effort analogue pour réduire le qualitatif au quantitatif, la science égyptienne n'en demeure pas moins une pure technique, la géométrie ne s'y élevant jamais au-dessus de la pratique, de la recette empirique. Un niveau supérieur est seulement atteint par l'arithmétique, comme le démontrent les règles de calcul employées par les papyri. Également, la découverte du papyrus

Smith nous met en présence d'un esprit positif inattendu dans la technique médicale. Bref, si l'Égypte s'en est toujours tenue à une attitude étroitement pratique, elle y a cependant gagné d'opérer plus nettement que les autres peuples étudiés un départ absolu entre la technique et la magie. Les apports de la Chine et de l'Inde sont plus incertains à cause du flottement de la chronologie. L'intelligence classificatrice et ordonnatrice du chinois est très favorable aux recherches astronomiques, mais son caractère conservateur fige vite l'élan scientifique, et la cosmologie chinoise ne sera guère qu'une « mythophysique » (p. 400). Quant à l'Inde, elle n'offre que les ébauches d'une protogéométrie et d'un atomisme encore tout qualificatif. Une conclusion générale retrace, en un tableau d'ensemble, « l'éveil de la pensée scientifique ». Une bibliographie et un index faciliteront l'emploi de ce précieux volume de « synthèse ».

4. T. L. HEATH. *A Manual of greek Mathematics*. Oxford, Clarendon Press, 1931, XXI + 552 pp.

5. Ernst ZINNER. *Die Geschichte der Sternkunde von den ersten Anfängen bis zur Gegenwart*. Berlin, Springer, 1931, XI + 673 pp., 54 figures, 3 tables.

6. P. HUMBERT. Pour qu'on lise les Mathématiciens Grecs. *Revue des Questions scientifiques*, novembre 1930, pp. 381-389.

A propos de la traduction de P. van Eecke (ouvrages d'Archimède, — *Coniques* d'Apollonios de Pergame, — Sérénus d'Antinoë et Théodore de Bithynie, — *Introduction à l'Arithmétique* de Nicomaque de Gêrasa, — Diophante d'Alexandrie).

7. Otto REGENBOGEN. Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft. *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik*, Abt. B, Bd I, 2, 1930, pp. 131-182.

Cette « méthode de recherche » est l'analogie employée comme moyen de preuve par certains écrits hippocratiques. Elle vient d'Empédocle et on la retrouve, comme thème heuristique, dans l'Académie et le Péripatétisme.

8. M. WELLMANN. Beiträge zur Geschichte der Medizin im Altertum. *Hermes*, 65, 1930, pp. 322-331.

Rapports avec les médecins des princes de l'âge hellénistique (les Ptolémées en Égypte, les Séleucides en Syrie, les Antigonides en Macédoine, les Attalides à Pergame).

9. Ludwig FELDSTEIN. *Problemata* ΗΕΠΙ ΑΕΡΩΝ und die Sammlung der Hippocratischen Schriften. « Problemata », 4. Berlin, Weidmann, 1931, 188 p.

Le premier chapitre de ce recueil d'études est consacré à l'analyse et à la composition du περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τῶπων, le second à la théorie du

prognostic médical dans la collection hippocratique. Au chapitre III sont étudiés le médecin selon Hippocrate et ses variétés. Le quatrième et dernier chapitre s'attaque à la « question hippocratique » et retrace l'histoire de la fortune d'Hippocrate dans l'antiquité. Il en résulte que la renommée d'Hippocrate n'a commencé à naître qu'à l'époque alexandrine. Chez Celse et Cicéron, Hippocrate devient le médecin-type de l'antiquité et le promoteur de toute la science médicale. Enfin son importance atteint son apogée avec Erotianus. La doctrine d'Hippocrate, qui ne nous est connue que par une mention de l'*Histoire de la Médecine* de Ménon, a été renouvelée et imaginée à chaque époque selon les doctrines du temps. Nous sommes cependant renseignés dès le ^{ve} et le ^{vi} siècle sur la méthode hippocratique. La fin du présent ouvrage s'occupe de la formation du *Corpus Hippocraticum*, composé d'écrits les plus divers, souvent contradictoires entre eux, mais dont quelques-uns appartiennent à l'école de Cnide. C'est à Alexandrie que cette collection, d'abord anonyme, a été classée, placée sous le nom d'Hippocrate et peu à peu grossie au fur et à mesure que grandissait le renom de celui-ci.

D) Faits religieux intéressants l'histoire de la philosophie ancienne :

1. Eckhard LEITZKE. *Moira und Gottheit im alten griechischen Epos*. « Sprachliche Untersuchungen », Dissertation Göttingen, Leipzig, Nestle, 1930, 82 p.

2. *Bibliothek Warburg, Vorträge 1928-1929 : Ueber die Vorstellungen von der Himmelfahrt der Seele*. Leipzig et Berlin, B.-G. Teubner, 1930, 283 p., 44 planches.

De ces six monographies se rapportant à la représentation de l'ascension, transfiguration ou apothéose de l'âme en divers domaines de l'art et de la religion, nous ne retiendrons que celles de M. Kees : *Die Himmelfahrt im ägyptischen Totenglauben* et, surtout, de Reitzenstein : *Heilige Handlung*. R. reprend à l'aide d'arguments nouveaux, la thèse — si contestable — de *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe* (1929) sur l'antériorité du baptême mandéen au baptême chrétien et retrace la croyance à une renaissance de l'âme après la mort, renaissance par quoi l'âme purifiée entre au ciel et est adoptée comme enfant de Dieu. À signaler, également, quelques indications dans l'article de Schrader (*Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi*) relatives à l'apothéose des empereurs romains.

3. Touchant ce même thème du « Voyage au ciel », qui peut éclairer les origines des idées d'« ascension » ou d'« élévation » mystique, j'indique également le discours de rectorat de Josef KROLL, *Die Himmelfahrt der Seele in der Antike*, Cologne, O. Müller, 1931, 40 p.

4. A. GIUSTI. *Entusiasmo divinatorio. Bilychnis*, XXXVI, 3, mai-juin 1931, pp. 133-142.

Étude de la possession et de l'enthousiasme prophétiques dans l'antiquité, notamment chez la Sibylle, d'après les descriptions de Plutarque, Virgile et Lucain. La « transe » hystérique ou hystéro-épileptique (Charcot) a été le modèle de ces descriptions antiques de la crise divinatoire.

5. Rudolf HERZOG. *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion. Philologus*, Supplementband XXII, Heft III. Leipzig, Dieterich, 1931, 164 pp.

Comme le porte son sous-titre, l'abondant et concret commentaire de ce livre, dont le corps est constitué par l'édition et la traduction d'inscriptions d'Épidaure, rendra de grands services à ceux qu'intéressent la chirurgie (opérations et guérisons pp. 75-94) et la médecine antiques (pp. 95-106), la mantique (pp. 112-132), les idées juridiques sur la maladie comme punition (pp. 123-130) et, de façon générale, la notion et représentation du miracle. Un index final (pp. 161-164) permettra de repérer plus particulièrement les passages relatifs aux idées thérapeutiques et religieuses de la Grèce antique.

E) Généralités et divers :

1. René SCHAEERER. *Ἐπιστήμη et τέχνη. Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*. Mâcon, Protat, 1930, ix + 220 pp.

Ce travail tente de « situer » les concepts de « science » et d'« art » dans leur « paysage sémantique » exact. En fait, la restitution de cette atmosphère sémantique se lie à un ensemble de problèmes philosophiques et historiques de la première importance : comment les Grecs ont-ils commencé de concevoir la science ? Quelles idées se sont-ils faites de son origine et de ses limites ? Quelle place ont-ils accordée à l'acquisition des techniques dans la notion qu'ils se sont peu à peu formée de l'homme et, partant, dans leurs conceptions pédagogiques ? M. S. recherche les solutions diverses proposées avant Platon chez les poètes, les historiens, les philosophes, les médecins, Isocrate et Xénophon, et, surtout, tout au long de l'œuvre de Platon, dont l'étude occupe les trois quarts de l'ouvrage. En fait, on se trouve en présence de trois partis opposés, mais dont les positions respectives se supposent réciproquement : Socrate-Platon, Isocrate, les Sophistes.

2. Marie DELCOURT. L'homme et le monde dans les philosophies anciennes. *Bulletin de l'Association G. Budé*, juillet 1931, pp. 3-10.

A propos du premier fascicule de la *Philosophische Anthropologie* de B. Gröthuyssen. Expose d'après ce livre la notion de l'homme chez Platon, Aristote, les philosophes latins, Plotin et Saint-Augustin. Critique : 1° la trop grande importance attachée par G. aux méthodes au détriment

du contenu (le dialogue, notamment, est un instrument de vérité plutôt que l'expression du tempérament platonicien) ; 2° la conception que G. se fait du mythe (c'est moins une évasion dans l'irrationnel que le secours que l'imagination porte à la raison).

3. R.-K. HACK. *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates*. New-Jersey, Princeton University Press, 1931, 157 p.

4. Josef MARTIN. *Symposion, Die Geschichte einer literarischen Form*. « Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums ». Paderborn, Schöningh, 1931.

Étude systématique de cette forme littéraire qu'est le *Banquet*, le *Symposion*, distincte de cet autre genre que représentent les *Deipnoi*. Forme littéraire constante, puisque certains théoriciens de l'antiquité la font remonter à Homère et qu'on en trouve une dernière application avec le *Banquet des dix Vierges* de Méthode d'Olympe. L'histoire complète en est ici suivie chez Platon, Xénophon (imitateur de Platon), Épicure, Plutarque, Ménippe et ses imitateurs, Méléagre, Lucilius, Varron, Horace, Pétrone, Lucien, Julien, Athénée, Macrobie et Méthode. Les règles du genre sont analysées, surtout d'après Hermogène et autres rhéteurs, et l'évolution en est marquée depuis le *Banquet* platonicien, dont l'art est longuement étudié, jusqu'à la transformation du *Banquet* dans le sens satirique sous l'influence de Ménippe. Une étude comparative des types, des thèmes, du cadre du *Banquet*, une histoire actuelle du genre complètent la recherche.

5. P.-M. SCHUHL. Notiz über die Auffassung der Diskontinuität der Zeit in der griechischen Philosophie. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XL, 2, 1931, pp. 182-184.

En appendice à un article général de P. Masson-Oursel sur « la conception atomistique du temps », cette note fournit, outre les principales références, le résumé des opinions de Zénon d'Élée, Platon, Aristote, des Mégariques, Chrysippe et Damascius sur la discontinuité et la divisibilité du temps.

6. Johann SAUTER. Die philosophischen Grundlagen des antiken Naturrechts. *Zeitschrift für öffentliches Recht*, X, 1, 1930, pp. 28-81.

7. Emil-Erich HÖLSCHER. *Vom römischen zum christlichen Naturrecht*. Augsburg, Haas et Grabherr, 1931, 150 p.

8. H. OSBORNE. ΣΥΝΕΣΙΣ and ΣΥΝΕΙΔΗΣΙΣ. *The Classical Review*, XLV, 1, février 1931, pp. 8-10.

Étude de l'équivalence de ces termes et de leur sens chez Euripide, Polybe, Hérodien, Philostrate (cf. définitions d'Aristote [*Eth. Nic.* VI, 11], de Zonaras et de Suidas). Du même auteur, ΣΥΝΕΙΔΗΣΙΣ dans le *Journal of Theological Studies* de janvier 1931.

9. M. HALBWACHS. La représentation de l'âme chez les Grecs. Le Double corporel et le double spirituel. *Revue de Métaphysique et de Morale*, XXXVII, 1930, pp. 493-534.

Contre H. Weill et avec Rhode, établit qu'il n'y a pas développement continu des superstitions homériques à la conception platonicienne de l'âme. L'âme rationnelle, le « double spirituel », chez Platon est aux antipodes de l'idée homérique d'ombre ou de « double corporel ». Elle doit son origine aux croyances mystiques de sectes pour qui l'âme est dans l'homme un principe étranger et apparenté au divin. Platon le premier en fera un principe de vie et de pensée ayant une existence distincte.

10. V. LAROCK. Les premières conceptions psychologiques des Grecs. *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, IX, 2, avril-juin 1930, pp. 377-406.

Étude des termes essentiels du vocabulaire psychologique d'Homère : μένεις, θυμός, ἦτορ, κῆρ, καρδίη, φρένες et νόος. La recherche est conduite selon une double méthode, philologique (tri des textes, classement des sens des termes étudiés dans leur contexte) et comparative (comparaison de la mentalité des « primitifs » avec celle des premiers Grecs, découverte, à l'aide des analogies, de certains points de contact et explication des origines des conceptions homériques). L. en conclut que dans les poèmes homériques les éléments de la psychologie classique se dégagent des survivances des conceptions mystiques primitives. Homère marque une transition. La vie psychologique y évolue vers plus d'unité, de liberté et de raison.

LES PRÉSOCRATIQUES

A) Généralités :

1. Ernst HOFFMANN. Die Denkform der vorsokratischen Philosophie. *Der philosophische Unterricht, Zeitschrift der Gesellschaft für philosophischen Unterricht*, I, 3, 1930, pp. 148-156.

La pensée des Présocratiques est un mélange de rationalité et de pensée magique et mystique. C'est une forme archaïque de pensée.

2. Adolfo LEVI. Il problema dell' errore nella filosofia greca prima di Platone. *Revue d'histoire de la philosophie*, IV, 2, 1930, pp. 115-128.

Examen des théories de l'erreur chez Héraclite, Parménide, Démocrite, Gorgias, Protagoras et Antisthène et exposé des fondements gnoséologiques et métaphysiques de ces théories. Une brève discussion met en relief les faiblesses et les difficultés de certaines interprétations.

3. Fr. BÖRTZLER. Zu den antiken Chaoskopmogonien. *Archiv für Religionswissenschaft*, XXVIII, 1/2, 1930, pp. 253-268.

Interprétations du Chaos de la *Théogonie* (v. 116) d'Hésiode. I) Le Chaos comme Χύσις, comme *fusum* ; 1° le chaos comme eau (l'étymologie est alors tirée de Χέω [Zénon, Cléanthe (d'après Zénodote)]. Cette interprétation n'est pas antérieure au stoïcisme ; les interprétations attribuées à Phérécyde sont postérieures). 2° Le chaos comme air (chez Zénodote ; Χάος vient alors de Χεῖσθαι ; le chaos est ἀήρ κεχυμένος, interprétation que Zénodote attribue sans raisons à Bacchylide). 3° Le chaos comme eau ou feu chez Cornutus (interprétation qui remonte par Apollodore à Chrysippe). II) Le chaos comme συγχύσις, comme *confusa materia* : deux sens : 1° *discors concordia* (cf. Lactance, *Instit.* 9, § 17 sq.) ; 2° *discordia concors* (Ovide, Manilius).

B) Orphisme :

A. FAUX. L'orphisme et Saint-Paul. *Revue d'histoire ecclésiastique*, XXVII, 2, avril 1931, pp. 245-292.

Premier article relatif à la date et au contenu des documents sur l'orphisme : 1° les *fragmenta veteriora* ; 2° la théogonie d'Hieronymos et Hellanikos ; 3° 'Ιεροί λόγοι ἐν ἐκψωδίας καὶ ; 4° les Βακχικά ; 5° les *Testaments*.

C) Pythagorisme :

A. DELATTE. La légende de Pythagore de M. I. Lévy. *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, IX, 2, avril-juin 1930, pp. 407-420.

Critique, avant tout philologique et paléographique, des deux livres de M. L. sur la légende de Pythagore et ses sources.

D) Héraclite :

1. E. Lœw. Heraklit von Ephesus, der Entdecker des empirisch-physikalischen Wesen der Forschung. *Rheinisches Museum*, N. F., 79, 2, 1930, pp. 123-152.

2. Maurice SOLOVINE. *Héraclite d'Éphèse. Doctrines philosophiques, traduites intégralement et précédées d'une introduction*. Paris, Alcan, 1931, XL + 100 pp.

En suite de ce qu'il avait fait pour Épicure et Démocrite, M. S. donne un opuscule de vulgarisation sur la vie et les théories d'Héraclite. Le corps de l'ouvrage est fait de la traduction des textes anciens relatifs à la biographie et des documents doxographiques et fragments originaux exposant les doctrines du philosophe. La traduction est faite sur la qua-

trième édition de Diels, dont M. S. remanie simplement l'ordre. Des notes, surtout historiques, une préface et une introduction éclairent le sens de ces textes ou l'origine de leurs sources.

E) Parménide :

1. Herm. FRÄNKEL. Parmenidesstudien. *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Klasse*, 1930, 1 et 2, pp. 153-192.

Contribution à l'étude philologique — allant de l'image et de l'expression au contenu — du vocabulaire du poème parméniide. Sont successivement examinés : 1° le prologue, comparé à Pindare (*Ol.* 6, 22 sq.) ; 2° (p. 158 sq.) le sens de la *δίκη* chez Parménide ; 3° (p. 174 sq.) le mot de *δέξα* ; 4° (p. 178 sq.) l'image parméniidienne du Cosmos ; 5° (p. 181 sq.) les relations de Parménide et d'Anaximandre. Utiles corrections au texte de Diels.

2. Emmanuel Lœw. Die Götterwesen bei Parmenides. *Philologische Wochenschrift*, 50, 20, 1930, pp. 620-624.

3. Emmanuel Lœw. Das Lehrgedicht des Parmenides, eine Kampfschrift gegen die Lehre Heraklits. *Reinisches Museum*, N. F., 79, 2, 1930, pp. 209-214.

Trois passages de Parménide comparés avec huit fragments d'Héraclite permettent de conclure que Parménide combat Héraclite.

F) Empédocle :

Konstantin HORNA. Empedocleum. *Wiener Studien*, 48, 1, 1930, pp. 1-11.

G) Anaxagore :

1. F.-M. CORNFORD. Anaxagora's Theory of Matter. *Classical Quarterly*, 1930, XXIV, 1, pp. 14-30, et XXIV, 2, pp. 83-95.

La zoogonie et le problème du germe ; la cosmologie (le mixte, la formation du monde, la substance, les homœomères) ; le tout dans le tout (le problème des opposés) ; place historique d'Anaxagore.

2. A.-L. PECK. Anaxagoras : Predication as a problem in Physics, II. *Classical Quarterly*, 1931, XXV, 2.

H) Les sophistes :

1. Arnaldo MOMIGLIANO. Prodicus da Ceo e la dottrina sul linguaggio

da Democrito ai Cinici. *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, LXV, 1930, pp. 95-107.

Traite du problème du langage chez les présocratiques et les sophistes de Démocrite à Antisthène et montre la liaison de la question avec le problème moral. La théorie de Prodicus sur les synonymes influe notamment sur la thèse d'Antisthène relative à l'impossibilité de la prédication.

2. A. MOMIGLIANO. Ideali di vita nella sofistica : Ippia e Crizia. *Cultura*, IX, 1930, pp. 321-330.

Tandis que la doctrine d'Hippias vise à apprendre à se dégager des devoirs, celle de Critias tourne autour d'une *ἀντάρκεια* active ; elle marque en ce sens une réaction contre le relativisme de Protagoras. Cette réaction est due à l'influence d'Anaxagore sur Critias.

3. A. MOMIGLIANO. Sul pensiero di Antifonte il sofista. *Rivista di filosofia*, N. S., VIII, 1930, pp. 129-140.

L'opposition entre les conceptions du *περί ἀληθείας* et celles du *περί ὁμοιότητος* s'explique par le développement spontané de la pensée sophistique : de l'impuissance de la Loi à réaliser la liberté naturelle qu'expose le *περί ἀληθείας* on peut passer à la nécessité de la discipline éducative affirmée par le *περί ὁμοιότητος*. Ce dernier traité est l'œuvre pessimiste d'un contemporain des guerres du Péloponèse qui a été forcé d'abdiquer son idéal de liberté.

4. Ernst HOFFMANN. Der pädagogische Gedanke bei den Sophisten und Sokrates. *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, VI, 1, 1930, pp. 59-68.

Le conflit qui oppose Socrate à la sophistique est celui d'un idéal absolu d'éducation et d'une pédagogie relativiste.

SOCRATE ET LES SOCRATIQUES

A) Socrate :

1. K. VON FRITZ. Zur Frage der Echtheit der xenophontischen Apologie. *Rheinisches Museum*, N. F., LXXX, 1, 1931, pp. 36-68.

Inauthenticité et manque de valeur de l'*Apologie* de Xénophon pour l'histoire du procès de Socrate.

2. Eudore DERENNE. *Les Procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Ve et au IV^e siècles*. « Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège », 45. Liège et Paris, Vallant-Carmanne et Champion, 1930, 271 p.

Au ve siècle, les procès d'Anaxagore, de Protagoras et de Diagoras s'expliquent par une réaction violente contre les sophistes et contre les

météorologues, mais surtout par des raisons politiques. Les accusateurs se fondent à chaque fois sur un décret proposé par le devin Diopéithès, un ami de Cléon. Le procès d'Anaxagore vise indirectement Périclès ; ceux de Protagoras et de Diagoras sont contemporains de la crise que provoque l'attentat des Hermocopides. Un siècle plus tard, Démade et Aristote seront traduits devant les tribunaux pour avoir voulu diviniser Alexandre et Hermias, c'est-à-dire sous l'influence d'une démocratie hostile à la Macédoine. Au contraire, les actions intentées à Stilpon de Mégare et à Théodore de Cyrène semblent dues à de pures raisons de défense religieuse. Le cœur de ce livre est consacré au procès de Socrate, dont tous les éléments sont ici passés en revue. Socrate est tenu pour le type du météorologue et du sophiste. Surtout, on lui en veut de ses critiques du régime démocratique, et la réaction démocratique d'Anytos le fait responsable des malheurs où ses élèves, Alcibiade et Critias, avaient plongé Athènes. Enfin l'on pensait qu'une réforme morale devait accompagner la réaction politique. Le débat entre Socrate et ses accusateurs représente donc le conflit entre deux conceptions inconciliables de la Cité.

B) Les Socratiques :

Adolfo LEVI. Le teorie metafisiche, logiche e gnoseologiche di Antistene. *Revue d'Histoire de la Philosophie*, juillet-septembre 1930, pp. 227-249.

M. L. rejette absolument toute idée de l'existence chez Antisthène d'un nominalisme gnoseologique quelconque.

PLATON

A) Éditions et traductions :

1. PLATON. *Œuvres complètes*. Tome XIII, 2^e partie : *Dialogues suspects* : *Second Alcibiade*, — *Hipparque*, — *Minos*, — *Les Rivaux*, — *Théagès*, — *Clitophon*, texte établi et traduit par Joseph SOUILHÉ. Paris, les Belles-Lettres, 1930, XIII + 190 pp.

Édition des dialogues reconnus généralement comme suspects et qui sont, soit des pastiches d'académiciens, soit des faux destinés à être vendus aux grandes bibliothèques (p. VIII-IX). On a excepté l'*Epinomis*, qui sera publié en appendice aux *Lois*. Les principales conclusions des notices qui précèdent chacun de ces dialogues sont les suivantes : 1^o *Second Alcibiade* : il est postérieur au *Premier* et en dépend comme le prouve le parallélisme des développements et des expressions. Opposé aux doctrines cynico-stoïciennes, il ne semble pas cependant qu'on doive, avec Bickel, l'attribuer à l'école d'Arcésilas, mais le rattachement à l'école platonicienne est incontestable, notamment par les procédés

littéraires et la doctrine religieuse. L'auteur, qui lie ainsi ses idées de façon étroite aux dialogues authentiques de Platon, est donc un académicien qui a dû probablement écrire vers la fin du IV^e siècle ou dans le courant du III^e siècle (p. 18). — 2^o *Hipparque* : après une analyse de la composition et l'examen des différentes versions de l'épisode d'Hipparque, M. S. conclut à l'inauthenticité, la construction du dialogue, les procédés littéraires, la façon d'éprouver un esprit qui est ici décrite, ne rappelant que de fort loin ce que nous savons de Platon. Il rejette cependant la thèse de J. Pavlu sur la postériorité de l'*Hipparque* à Aristote et regarde plutôt le dialogue comme l'œuvre de quelque socratique de la fin du V^e ou de la première moitié du IV^e siècle. — 3^o *Minos* : son auteur a sans doute lu et utilisé plusieurs œuvres de Platon et, singulièrement, la *Politique* et les *Lois*. L'œuvre n'est pas à attribuer au même auteur que celui d'*Hipparque* : elle paraît avoir été composée à une époque plus tardive (fin du IV^e siècle au plus tôt). Elle ne relève pas de l'inspiration cynico-stoïcienne, mais doit appartenir au cercle socratique ou au milieu de l'Académie. — 4^o *Les Rivaux* : l'auteur en est un académicien, peut-être contemporain de Polémon, scolarque de l'Académie de 314 à 270. — 5^o *Théagès* : le Socrate doué de « voix démonique », de puissance divinatoire, et presque divinisé du dialogue révèle une date tardive (fin du III^e ou début du II^e siècle [p. 142]). Les modèles en sont l'*Apologie*, l'*Alcibiade I* et, surtout, le *Théétète*. — 6^o *Clitophon* : après examen des objections contre l'authenticité, notamment de celles que tire Pavlu de la comparaison entre *Clitophon* et le 1^{er} livre de la *République*, M. S. conclut à l'authenticité de ce pamphlet contre la rhétorique contemporaine. On peut le considérer comme une introduction à la *République*.

2. PLATON. *Œuvres complètes*. Tome XIII, 3^e partie : *Dialogues apocryphes* : *Du Juste*, — *De la Vertu*, — *Démococos*, — *Sisyph*, — *Eryxias*, — *Axiocchos*, — *Définitions*, texte établi et traduit par Joseph SOUILHÉ. Paris, les Belles-Lettres, 1930, 175 p.

1^o *Du Juste* : c'est un exercice d'école probablement issu du milieu, plus ou moins teinté de socratisme, des sophistes et dont l'auteur devait connaître les premiers dialogues platoniciens. — 2^o *De la Vertu* : il faut y voir également un devoir d'élève rhéteur qui a pillé le *Ménon*. — 3^o *Démococos* : cet assemblage de quatre dissertations sans rapport entre elles relève du genre des recueils d'*ἀποκτα* et on y retrouve les procédés des *διασσελ λόγοι* ; il doit être l'œuvre, composée au cours du IV^e siècle, d'un sophiste, adepte peut-être de l'école mégarique. — 4^o *Sisyph* : l'examen des personnages, des imitations et des tendances, du style de ce dialogue le place très probablement au temps d'Aristote ou peu après. L'œuvre provient de milieux sophistiques. — 5^o *Eryxias* : de qualité littéraire supérieure aux autres apocryphes, ce dialogue, qui emprunte à des sources diverses : platonicienne, sophistique, stoïcienne, sceptique,

manifeste une tendance générale qui est plutôt cynico-stoïcienne ; il doit être, au plus tôt, du III^e siècle. — 6^o *Axiochos* : il se rattache au genre des traités de consolation. M. S., reprenant les objections et les arguments stylistiques de M. J. Chevalier, rejette l'attribution à un académicien du IV^e siècle et se fonde sur les anachronismes et les emprunts de l'écrit à l'épicurisme, au *περί πένθους* de Crantor et aux moralistes cyniques du III^e siècle pour lui assigner une date tardive : les environs du I^{er} siècle avant J.-C. Le mythe qui termine le dialogue est d'inspiration pythagoricienne et l'œuvre reflète bien le syncrétisme caractéristique de cette période. L'auteur est, peut-être, un académicien. — 7^o *Définitions* : cette collection désordonnée de près de deux cents *ἔροι* suppose trois sources : platonicienne, aristotélicienne et stoïcienne, et doit remonter à une époque de syncrétisme où les doctrines stoïciennes s'accommodaient à celles de l'Académie.

3. *Cratilo*. Traduzione di E. MARTINI, Torino, Paravia, 1930, 107 p.

4. PLATO. *The Republic*, with an english Translation by Paul SHOREY, vol. I, Books I-V. « Loeb Classical Library Series, » Londres, Heinemann, 1930.

5. PLATON. *Œuvres complètes*. Tome V, 1^{re} partie : *Ion*, *Ménexène*, *Euthydème*, texte établi et traduit par Louis MÉRIDIÈRE. Paris, les Belles-Lettres, 1931, 197 p.

1^o *Ion* : comme l'a déjà vu Schleiermacher, l'objet de l'*Ion* est une critique des « rhapsodes » qui, en fait, porte surtout sur la poésie. Cette critique revient à refuser la *τέχνη*, et, par là, l'*ἐπιστήμη*, aux poètes qui n'ont que l'enthousiasme, la *μανία*, pour quoi Platon n'a qu'une estime assez médiocre. L'authenticité du dialogue, contestée par Schleiermacher et ses épigones, ne semble plus devoir être mise en doute. La date supposée en peut être fixée entre 394 et 391 ; la date réelle à la jeunesse de Platon. — 2^o *Ménexène* : le plan suivi par le dialogue, la méthode de l'éloge, la forme et le style sont conformes à la rhétorique contemporaine. La raison de ce pastiche est dans ses intentions satiriques : le *Ménexène* est un épisode de la lutte engagée par Platon contre la rhétorique et comme le « drame satyrique » qui fait suite à la « tragédie » du *Gorgias*. L'authenticité en est sûre. Qui vise-t-il ? Périclès ? Lysias ? Gorgias ? Il est plus probable que Platon, sans s'interdire les allusions ou les réminiscences particulières, a surtout cherché à reproduire, pour donner à sa critique toute la portée possible, l'esprit et les procédés de l'*ἐπιτάφιος* en général. Il faut placer cet écrit aux environs de 386. — 3^o *Euthydème* : la Notice met en relief la valeur dramatique de cette comédie qu'est l'*Euthydème*, en insistant sur les traits particuliers de chacun de ses protagonistes, la diversité des tons et des attitudes, la composition en cinq actes. Cette comédie est destinée à montrer sur le vif les défauts et la stérilité de l'éristique sous les espèces de deux personnages, sans

doute réels : Euthydème et Dionysiodore, surtout, à critiquer la dialectique mégarique et celle d'Antisthène. En face de cette éristique vide, Platon expose la dialectique féconde, celle de Socrate, qui, seule, a une valeur éducative. L'interlocuteur anonyme de Criton, qui se moque également de Socrate, des sophistes et de la philosophie, représente vraisemblablement Isocrate, dont les rapports avec Platon sont étudiés pp. 136-138. L'*Euthydème* est à ranger dans le même groupe que le *Ménon* et le *Cratyle*, c'est-à-dire à placer peu après les années qui ont suivi la fondation de l'Académie (387 ?).

6. PLATON. *Œuvres Complètes*. Tome V, 2^e partie : *Cratyle*, texte établi et traduit par Louis MÉRIDIÈRE. Paris, les Belles-Lettres, 1931, 138 p.

Excellente traduction en regard d'un texte fondé sur trois manuscrits (*Cod. Bodleianus* 39 [IX^e siècle], *Cod. Venetus* 4, 1 [XI^e-XII^e siècle], *Cod. Vindobonensis* 54) entièrement collationnés par l'éditeur et grossis des *testimonia*, citations, allusions que l'on peut trouver touchant le dialogue dans l'antiquité. La notice, qui précède texte et traduction et doit beaucoup à F. Horn et Diès, met au point les questions si multiples et si controversées que soulève le *Cratyle*. L'examen attentif de la marche du dialogue permet de fixer le plan (à rapprocher de celui du *Protagoras*, mais ici la seconde partie du dialogue [à partir de 428 b] corrige, mais ne réfute pas la première) et le sens général de l'écrit : la thèse de Socrate sur la justesse des noms est une troisième thèse qui s'oppose aux thèses contradictoires de Cratyle sur leur justesse naturelle et d'Hermogène sur leur justesse de convention. L'analyse des parties successives du dialogue permet de conclure que la recherche des étymologies n'est qu'un jeu animé d'une intention nette de dérision et reste sans valeur ; au contraire, l'étude des noms primitifs à 421 c-425 b constitue l'ébauche d'une vraie philosophie du langage, si provisoire que la présente Platon lui-même. Mais cette recherche linguistique n'est que l'enveloppe et le prétexte d'une théorie de la connaissance énoncée vers la fin du dialogue et qui donne son véritable sens au *Cratyle*. L'allusion de 493 b à la théorie des Formes oppose cette théorie au « mobilisme » d'Héraclite. Contre qui est dirigé le *Cratyle* ? M. M. passe en revue les noms avancés (Héraclite, Héraclide du Pont, Prodicos, Protagoras, Antisthène) et, après avoir montré certaines faiblesses de ces hypothèses, conclut « qu'il serait imprudent de vouloir mettre des noms sur des théories qui n'étaient sans doute pas le fait de tel ou tel, mais se retrouvaient dans divers milieux sous l'influence d'une sophistique plus ou moins rattachée au système d'Héraclite » (p. 45). Enfin, la date du *Cratyle* est rapportée à 386/385 ; sa place se situe exactement à l'expiration du mouvement dirigé contre le sophistique (*Gorgias* et *Protagoras*) et à l'orée des grands dialogues relatifs aux Formes (*Théétète*, *Parménide*, *Sophiste*).

B) Études d'ensemble et généralités :

1. Paul FRIEDLÄNDER. II, *Die platonischen Schriften*. Berlin, Walter de Gruyter, 1930, 690 p.

Ce monumental ouvrage — suite d'*Eidos, Paideia, Dialogos* (1928) — continue à appliquer à l'analyse des œuvres de Platon les principes et les méthodes déjà exposés et mis en œuvre dans ce premier volume plus spécialement consacré à la vie de Platon et au milieu spirituel où se déroulait cette vie. Le présent livre, lui, est constitué par l'analyse détaillée de chaque dialogue replacé, cependant, à chaque fois dans une perspective d'ensemble dont les grandes lignes restent constamment présentes à l'esprit de l'auteur et du lecteur. Sa richesse défie l'analyse : tous les problèmes que soulève tel ou tel écrit platonicien (contenu, plan, place, date, thèmes, etc.) y sont traités. Signalons simplement que, d'une part, F. ajoute aux dialogues généralement reconnus comme authentiques les dialogues plus contestés d'*Hipparque*, de *Théagès* et de l'*Alcibiade I*, compris avec le *Gorgias* et le *Ménon* dans le groupe qui précède immédiatement les grandes œuvres (*Banquet*, *Phèdre*, *République*). D'autre part, la succession admise des dialogues reproduit, dans l'ensemble, celle qui est communément acceptée et se fonde, surtout, sur la statistique linguistique de von Arnim. Cependant, F. est loin d'accorder une valeur absolue à la « stylométrie », dont il montre l'insuffisance, et, chemin faisant, apporte des retouches personnelles à la chronologie traditionnelle. Divisant l'activité littéraire de Platon en trois grandes périodes : formation, — maturité, — œuvre d'arrière-saison, il classe les dialogues avec plus de liberté à l'intérieur de chacune de ces périodes et, surtout, de chaque groupe d'écrits, et il les coordonne entre eux selon un ordre avant tout logique, attentif à la progression continue de la doctrine, notamment à l'élaboration de la théorie des Idées. Il est également tenu compte des adversaires contre qui est dirigé tel ou tel dialogue considéré. Ainsi, la période de formation est ordonnée de la façon suivante : 1^o dialogues « aporétiques » dont le sujet est la recherche d'une définition (du *Protagoras* à l'*Hippias Majeur*) ; 2^o dialogues de jeunesse où le philosophe est opposé au sophiste et au poète (*Hipparque*, *Ion*, *Hippias Mineur*, *Théagès*) ; 3^o « Selbstdarstellungen », propres portraits du philosophe (*Euthydème*, *Cratyle*, *Ménechène*) ; 4^o dialogues où le λόγος tend à constituer un résultat défini (*Alcibiade I*, *Gorgias*, *Ménon*). Les écrits de la maturité donnant son orientation à tout le développement de la pensée platonicienne, une distinction très nette est marquée entre la doctrine primitive et les théories postérieures de Platon.

2. T.-E. JESSOP. The Metaphysics of Plato. *Journal of Philosophical Studies*, janvier 1930.

Platon ne serait pas parvenu à sa conception de l'absolue souveraineté du Bien par la théorie des Idées. Cette conception ne serait que l'ex-

pression immédiate d'une grande personnalité morale qui voit dans la Bonté tout le fondement de la réalité.

3. G. ZUCCANTE. Platone : i primi anni, la prima educazione, amore per la poesia. *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, LXIII, 1930, fasc. II-V.

Z., qui tient pour authentiques la plupart des poèmes attribués à Platon, montre comment Platon, après avoir débuté par la poésie et reçu une éducation avant tout esthétique, en est venu, sous la pression de la philosophie, à dénier toute valeur à la poésie.

4. G. ZUCCANTE. Platone : Cratilo, Eracliteo, primo maestro di filosofia ; altri probabili influssi extrasocratici. *Rivista di Filosofia*, XXI, 1-4, 1930, pp. 289-306.

Ce tableau d'ensemble des influences qui, en dehors de l'action fondamentale de Socrate, ont pu s'exercer sur Platon, ne confirme pas les conclusions généralement acceptées.

5. A. DIÈS. *Platon*. Paris, Flammarion, 1930, 220 p.

Courte biographie attrayante et intelligente qui met en relief le rôle joué par le souci d'une politique toute baignée d'idéalisme dans la formation et le développement des idées de Platon.

6. G.-C. FIELD. *Plato and his contemporaries*. Londres, Methuen, 1930, XI + 242 p.

Trois parties traitent successivement de la vie et des œuvres de Platon, — de l'arrière-fond moral et politique des dialogues, — de leur arrière-fond littéraire et philosophique. La chronologie des dialogues s'inspire de Ritter et M. F. dénie toute historicité au Socrate platonicien, simple porte-parole de l'auteur. Socrate n'a eu sur Platon qu'une influence morale, toute personnelle. Contre Burnet et Taylor, M. F. se refuse à voir une imitation quelconque du pythagorisme dans la métaphysique et la cosmologie platoniciennes : nous sommes dupes de la propagande faite en ce sens par les pythagoriciens postérieurs, et, si Aristote relève certaines analogies entre le platonisme et le pythagorisme, les différences l'emportent dans ce rapprochement sur les ressemblances : Aristote lui-même ne s'efforce-t-il pas de séparer la théorie des Idées des doctrines pythagoriciennes ? L'influence décisive sur Platon aurait été celle d'Euclide de Mégare : les « amis des Idées » dans le *Sophiste* représenteraient les disciples d'Euclide, et la polémique contre la théorie des Idées du *Parménide* serait d'origine mégarique.

7. F.-M. FESTUGIÈRE. Les Origines de l'Idée de Dieu chez Platon. *The New Scholasticism*, IV, 1-4, 1930, pp. 349-378.

Platon s'inspire des trois courants de pensée que l'on peut distinguer avant lui touchant le problème de Dieu : un courant religieux de forme

traditionnelle (les tragiques, Pindare), — un courant philosophique, — un courant mystique (doctrines orphiques et pythagoriciennes).

8. R. MUGNIER. *Le sens du mot Θεῖος chez Platon*. Paris, Vrin, 1930, 152 p.

Un premier chapitre réunit et classe tous les passages où Platon emploie le mot Θεῖος et conclut que l'emploi du terme est chez Platon très lâche et très divers, désignant Dieu, les démons, tout ce qui, de près ou de loin, touche au religieux ou au surnaturel (beauté, vertu, âme, etc.). Cette recherche de vocabulaire s'élargit ensuite en interprétation philosophique, d'où il résulterait que le Dieu de Platon ne serait pas l'idée de Bien et que sa théologie pourrait se définir un « immanentisme émanatiste ».

9. Ernst-Karl WINTER. *Platon, Das Soziologische in der Ideenlehre*. Wien, Gsur, 1930, 139 p.

Le conflit actuel des méthodes sociologiques est à rapprocher de l'opposition du platonisme et de l'aristotélisme. La « sociologie » platonicienne est exposée d'après l'interprétation générale de Natorp et des Néokantien. Les dialogues « sociologiques » sont groupés deux à deux de la façon suivante : *République* et *Phédon*, — *Lois* et *Philèbe*, — *Parménide* et *Politique*. Les types de sociologues platoniciens (Saint-Augustin, Dante, Morus, Campanella) sont opposés aux types aristotéliens (Thomas d'Aquin, Duns Scot, Suarez).

10. Jean HUMBERT. Platon et la politique réaliste de son temps. *Bulletin de l'Association G. Budé*. Paris, 29, octobre 1930.

11. M. GENTILE. Platone autore di drammi filosofici. *Rivista di filosofia neo-scolastica*, novembre 1930, pp. 427-434.

Les dialogues de Platon sont des drames et sont étudiés comme tels.

12. J.-E. BOODIN. Cosmology in Plato's thought, II. *Mind*, janvier 1930, pp. 61-78.

Analyse du *Timée*, du *Philèbe* et des *Lois* au point de vue de l'explication cosmique du problème du mal.

13. Walter FREYMAN. Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie. *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis*, XV, 4. Leipzig, Lorentz, 1930, VII + 200 p.

Après une introduction sur « Platon et notre temps », Fr. montre en une première partie que les recherches de Socrate ont porté sur la « structure » des choses indépendante de l'existence empirique. Dans la seconde partie, la méthode de Platon, au cours des dialogues qui vont du *Lachès* jusqu'au *Ménon* et au *Cratyle*, est rapprochée de celle de Husserl et la philosophie platonicienne de l'ontologie phénoménolo-

gique de N. Hartmann et de Heidegger : Platon y est à la recherche de la « structure » du courage, de la piété, du beau, etc. Les résultats de cette recherche (3^e partie) mettent en relief la liaison essentielle de la structure de l'être avec celle du moi qui la connaît : le moi comme être doit être compris dans les « structures » qui sont, mais, malgré l'acte de connaissance du moi, les objets ont une « structure » propre, une « ἴδιος παρουσία ».

14. E. ALBEGGIANI. Il filosofo secondo Platone. *Logos*, XIII, 1930, pp. 1-17.

Image générale de la philosophie de Platon.

15. Raymond-Lucien KLEE. La théorie et la pratique dans la cité platonicienne. *Revue d'Histoire de la Philosophie*, IV, 4, oct.-déc. 1930, pp. 309-353, et V, 1, janv.-mars 1931, pp. 1-41.

Ces deux articles dégagent, d'abord, l'antinomie primitive de la pratique et de la théorie en matière politique et les formes diverses que cette antinomie a revêtues chez Platon. Éthique à l'origine, elle aboutit à la conception d'un monde moral double qui repose sur l'opposition du Bien et de l'Agreable. Ce dualisme s'élargit en la distinction du sensible et de l'intelligible, et le problème, avec la *République*, devient dialectique (opposition de l'Idéalité et de l'histoire). La solution proposée d'une synthèse idéale entre la théorie plénière et la parfaite souveraineté évolue dans le sens d'une souveraineté rationnelle et d'un gouvernement de droit divin, celui de l'idée de Bien, qui, pour la théorie, est dialectique et, en pratique, est politique.

16. Perceval FRUTIGER. *Les mythes de Platon*. Paris, Alcan, 1930, 295 p.

Après avoir réfuté les anciens critères proposés par Couturat, Willi, A. Croiset et Hirzel, Fr. dégage de l'examen des passages platoniciens unanimement considérés comme mythes, des définitions courantes du mythe et des caractères généraux des mythes de Platon, ce critérium nouveau du mythique chez Platon : « est mythique — outre les récits nettement légendaires, mais à l'exclusion des allégories — tout ce que le philosophe expose, soit d'une façon symbolique, soit en marge de la « science » véritable et sans l'aide de la dialectique, c'est-à-dire comme une probabilité, non comme une certitude » (p. 37). Ce critérium permet, d'une part, de dresser une liste de passages mythiques (pp. 38-97) et, d'autre part, de rejeter comme faussement mythiques un certain nombre de textes, dont, notamment, *Rép.* VII, 514 a-518 b (allégorie de la Caverne), *Philèbe* 16 b-17 a (origine de la dialectique) et les développements du *Phédon*, de la *Rép.* X et du *Phèdre* sur l'immortalité de l'âme (pp. 98-144). Les mythes n'étant ainsi ni pure fiction, ni vérité absolue, il conviendra donc de déterminer la part de la fiction et de la vérité en chaque mythe, ce qui revient à rejeter comme unilatérales les anciennes

théories du mythe (pp. 147-177) et à proposer une nouvelle classification des mythes (p. 180 sq.) : il y a des mythes « allégoriques » (ceux, par ex., du *Protagoras* ou du *Politique*), — « génétiques » (naissance d'Erôs, cosmogonie du *Timée*, ou encore, origine du langage dans le *Cratyle*), — « parascientifiques » (comme la théorie de la nature dans le *Timée*, les diverses eschatologies, la théorie de la réminiscence du *Ménon*, la division de l'âme en trois parties, etc.). La troisième partie juxtapose à l'étude philosophique une étude littéraire portant sur les sources des mythes platoniciens qui, tous, révèlent des emprunts aux légendes et aux images religieuses courantes. L'originalité et la perfection esthétique des mythes de ce philosophe poète qu'est Platon ne sont pas, cependant, perdues de vue (pp. 266-284). Une bibliographie chronologique des travaux relatifs aux mythes platoniciens, un index des ouvrages cités terminent cette contribution capitale à un problème difficile et passionnant.

17. Oskar BECKER. Die diairetische Erzeugung der platonischen Idealzahlen. *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, Band I, Heft 4. Berlin, Julius Springer, 1931, pp. 464-501.

18. Constantin RITTER. *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*. München, Reinhardt, 1931, x + 346 p.

Le présent livre constitue une sorte d'abrégé des deux gros volumes sur *Platon* publiés par l'auteur en 1910 et 1923. Après une brève introduction sur la vie de Platon et sur ses œuvres, les trois premiers chapitres — les plus copieux — traitent des théories morales renfermées dans les premiers dialogues et de la doctrine des Idées. Les derniers chapitres portent sur la théorie de la connaissance, la logique, les sciences naturelles, les conceptions éthiques et politiques, l'esthétique et la théologie platoniciennes. Tandis que dans les chapitres précédents les recherches, faites selon l'ordre chronologique, demeurent malgré tout minutieuses, nous rencontrons ici de plus grandes généralités qui restent, cependant, indécises ou insuffisantes. Au cours de la discussion des problèmes abordés, Ritter se montre en général extrêmement conservateur. L'ouvrage, en somme, n'apporte rien de bien neuf et, même, ne semble pas répondre à tout ce qu'on pouvait attendre d'un exposé général fait par un connaisseur de longue date tel que Ritter.

19. E. WEERTS. Plato und der Heraklitismus. Ein Beitrag zum Problem der Historie im platonischen Dialog. *Philologus*, Suppl. Band, 23, 1. Leipzig, Dieterich, 1931, 84 p.

20. Hubert RICK. *Neue Untersuchungen zu Platonischen Dialogen*. Bonn, L. Röhrscherd, 1931, VIII + 391 p.

Examen de ces « écrits de circonstance » que sont les dialogues de Platon, et, particulièrement, des dialogues de combat dirigés contre

Antisthène et Isocrate, du *Gorgias* et du *Phèdre* avant tout. Le *Gorgias* est le programme d'ouverture de l'école de Platon, et le *Phèdre* a dû le suivre. Il y a des rapports entre le *Phèdre* et le *Banquet*, et entre eux s'intercalent trois dialogues contre Antisthène : *Ménon*, *Protagoras*, *Euthydème*. Le *Phèdre* doit également se placer avant le *Lysis*, car le *Lysis* est une réponse à une attaque d'Antisthène à l'argumentation du *Banquet*. Après le *Gorgias* paraît le κατὰ τῶν σοφιστῶν d'Isocrate ; après le *Phèdre*, le περὶ τοῦ διαλέγεσθαι d'Antisthène et, peu avant le *Phèdre* et le *Ménon*, un autre écrit d'Antisthène, le περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης. Aux environs de la même époque, Isocrate publie son *Hélène*. Le *Busiris* suit de près le *Banquet*. L'*Euthydème* avait été précédé du Σάδων d'Antisthène, le *Phèdre* du περὶ παιδείας ἢ ὀνομάτων du même auteur. Enfin, l'*Euthyphron* fait allusion au περὶ ἀδικίας καὶ ἀσεβείας d'Antisthène. Tous ces écrits tombent entre 390 et 384/383.

C) Études particulières et commentaires :

EUTHYPHRON :

PLATONE. *Euthyfron*, commentato da A. MAGGI. Naples, Loffredo, 1931, XVI + 50 p.

PROTAGORAS :

1. H. KESTERS. Prométhée dans le *Protagoras* de Platon. *Musée Belge*, XXXIV, 1-6, 1930.

Antisthène avait fait d'Héraclès le type de l'ascète cynique et représenté Platon et l'intellectualisme de l'Académie sous les traits de Prométhée. Platon dans une version particulière du mythe de Prométhée se retourne contre Antisthène.

2. P. KESELING. Aischylos « Gefesselter Prometheus » in Platons *Protagoras* und *Gorgias*. *Philologische Wochenschrift*, 50, 40, 1930, Suppl. 1.469-1.472.

Compare le drame d'Eschyle, le mythe du *Protagoras* et le mythe final du *Gorgias*.

HIPPIAS :

1. Willh. SCHNEIDEWIN. *Platons zweiter Hippiasdialog gehalt, Beurteilung*. Paderborn, Schöningh, 1931, 36 p.

2. B.-J.-H. OVINK. *Philosophische Erklärung der platonischen Dialoge, Meno und Hippias Minor*. Amsterdam, H.-J. Paris, 1931, XI + 206 p.

Une introduction générale est suivie de deux chapitres où sont indiquées les divisions des dialogues et où chaque division est séparément commentée. Le sens général du *Ménon* et de l'*Hippias Mineur* résiderait dans la transposition faite par Platon de problèmes qu'il s'est d'abord

posés à soi et qui se sont posés en lui, notamment du conflit entre le philosophe et le sophiste. Le *Ménon*, qui a une originalité platonicienne plus marquée que l'*Hippias*, lui serait postérieur. L'interprétation générale de O. tend à rapprocher Platon de Kant.

GORGIAS :

1. Joh. GEFFCKEN. Studien zu Platons Gorgias. *Hermes*, 65, 1930, pp. 14-37.

Le *Gorgias* doit se situer entre le premier cycle d'écrits platoniciens (1^{er} livre de la *République*) et le *Ménon* qui suit immédiatement l'ouverture de l'Académie.

2. Jean HUMBERT. *Polycratès, L'Accusation de Socrate et le Gorgias*. Paris, Klincksieck, 1930, 64 p.

La *Κατηγορία Πολυκράτους* du rhéteur Polycratès a paru en 393/392 et le *Gorgias*, publié immédiatement après, est une réponse à ce pamphlet. L'apparition de la *Κατηγορία* explique la violence indignée du *Gorgias*, qui contraste avec le ton de l'*Apologie*, et le mystérieux personnage de Calliclès doit être identifié, au moins en partie, avec Polycratès. C'est, on le voit, une reprise de la thèse de Gercke à quoi H., après avoir montré les points faibles de l'argumentation de son prédécesseur, apporte des confirmations nouvelles.

MÉNON :

(Voir plus haut à *Hippias*, 2.)

MÉNEXÈNE :

A. MOMIGLIANO. Il Menesseno. *Rivista di filosofia classica*, VIII, 1930, pp. 40-53.

Ce dialogue, polémique contre la rhétorique et l'improvisation oratoire, serait inauthentique. Platon, en effet, soutient, par ex. dans le *Phèdre*, la supériorité du discours improvisé sur le discours écrit. L'auteur du *Ménexène* serait un cynique, Antisthène ou un de ses disciples.

PHÉDON :

1. G.-M.-A. GRUBE. Note on Phaedo 104 d 1-3. *Classical Philology*, XXVI, 2, avril 1931, pp. 197-199.

Remplace *ἀντὶ*, que rejettent la plupart des éditeurs, par *ἀντά* et traduit différemment le texte.

2. G. CAPONE-BRAGA. Il rapporte tra filosofia e arte nel « Fedone » di Platone. *Logos*, XIII, 1930, pp. 211-219.

Étudie le rêve de Socrate à 60 c-61 b et conclut que les deux interprétations opposées de Valmigli et de Nietzsche sont toutes deux vraies, répondant aux deux aspects de l'esprit de Platon, artiste et négateur de l'art.

RÉPUBLIQUE :

1. Georges MÉAUTIS. Sur une phrase de Platon. *Revue de Philologie*, V, 2, avril 1931, pp. 97-103.

Il s'agit de la « confession » platonicienne de *Rép.* VI, 496 c-d. La première partie de la phrase est un écho du *Gorgias*, et le ton d'amertume, où s'exprime le regret de n'être qu'un théoricien incapable de s'occuper des affaires de l'état, se retrouve dans la *Lettre VII* (notamment, 325 c-d, 335 a, 331 d). C'est une preuve indirecte de l'authenticité de cette lettre.

2. P.-M. SCHUHL. Autour du fuseau d'Ananké. *Revue Archéologique*, 1930, pp. 58-65.

Le mythe astronomique de *Rép.* X s'inspirerait de représentations sensibles, et très anciennes, notamment de celle de la fileuse ou de la « Dame au fuseau » extrêmement répandue en Grèce et dans l'Orient Ancien et dont S. donne ici plusieurs exemples.

3. Ernst HOFFMANN. Der pädagogische Gedanke in Platons Höhlen-gleichnis. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XL, 1, 1931, pp. 47-57.

En rapprochant *Rép.* 509 d des passages relatifs à l'allégorie de la caverne, on peut distinguer quatre stades successifs dans la démarche qui mène de l'intérieur à l'extérieur de la caverne : le premier — qui représente l'état primitif de l'humanité ou de la connaissance enfantine — correspond à l'*Eikasia*. Le deuxième, où l'âme a un maître et guide, est le stade empirique où la connaissance n'a pas encore atteint la forme mathématique : c'est celui de l'*Aisthesis*. Le troisième, qui est dans la lumière, symbolise la *Dianoétique*. Enfin le quatrième stade, où l'homme s'aperçoit que les concepts scientifiques ne sont que les reflets des Idées qui sont la seule Réalité, est le stade de la *Dialectique* et de la *Philosophie*. On serait aveuglé si on allait sans transition, ni éducation du premier stade au dernier. Les sciences rationnellement ordonnées sont les étapes d'un chemin qui assure la délivrance du sensible et aboutit par l'univers à l'absolu de l'Idée supérieure.

PARMÉNIDE :

Paul SHOREY. Note on Plato Parmenides 129-130. *Classical Philology*, XXVI, 1, janvier 1931, pp. 91-93.

Contre l'interprétation généralement admise, S. établit : 1^o que le passage n'implique pas que montrer l'antinomie entre l'Un et le Multiple dans les Idées elles-mêmes est considéré comme impossible : c'est simplement une entreprise difficile ; 2^o le parfait *τέλειον* ne signifie pas que Socrate est l'inventeur de la distinction entre pures Idées et choses qui y participent, mais que Socrate est invité actuellement à faire la distinction dont il parle.

LE SOPHISTE :

Paul SHOREY. Plato Sophist 236 c and Laws 668 a sq. *Classical Philology*, XVI, 3, juillet 1931, pp. 323-324.

Dissipe la contradiction que Willamowitz et Einsler croient trouver entre ces deux textes relatifs à deux manières de provoquer l'imagination et l'imitation.

TIMÉE :

A.-E. TAYLOR. Two Notes on Plato. *The Classical Review*, XLV, 4, sept. 1931, pp. 119-121.

La première de ces notes concerne *Tim.* 52 a₈-b₂ : il faut lier le sens de μέγας πιστόν à μετ'ἀναισθησίας ἀπτόν λογισμόν τινι νόθῳ. La géométrie est une science rationnelle ; en ce sens la χώρα est μετ'ἀναισθησίας ἀπτόν. Mais cette apparence rationnelle est incomplète ; le λογισμός par quoi le géomètre appréhende la χώρα est νόθος τις, ce qui fait qu'il est « difficilement croyable ». Νόθος doit être interprété en relation avec le problème des incommensurables.

PHILÈBE :

Hans-Georg GADAMER. *Platos Dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum « Philebos »*. Leipzig, F. Meiner, 1931, VIII + 188 p.

LES LOIS :

Sir James G. FRAZER. *The Growth of Plato's Ideal Theory*. Londres, Macmillan, 1930, XI + 114 p.

Essai écrit par F. lorsqu'il était étudiant à Cambridge en 1879. Combinaison des vues de Zeller et de Jackson, il n'a plus qu'un intérêt rétrospectif.

LES LETTRES :

1. PLATONIS *epistolæ commentariis illustrata* a Fransisco NOVOTNY. Brno, 1930, VII + 318 p.

Applique la méthode stylométrique à l'ensemble des *Lettres* platoniciennes et conclut à l'authenticité de toutes, sauf de la I^{re}. Le commentaire est très personnel et très fourni.

2. Paul MAZON. *Sur une lettre de Platon*. Paris, Firmin-Didot, 1930.

Interprète la VII^e Lettre du point de vue de la personnalité de Platon et conclut à l'authenticité.

3. A.-E. TAYLOR. Two Notes on Plato. *The Classical Review*, XLV, 4, sept. 1931, pp. 119-121.

La deuxième note concerne *Ep.* VI, 322 d 4. Κρίπερ γέρον ὦν ne fait pas difficulté. L'expression, comme l'a observé Post, est une allusion au frg^t 238 de Sophocle.

DIALOGUES DOUTEUX OU APOCRYPHES :

G.-M.-A. GRUBE. The Clitophon of Plato. *Classical Philology*, XXVI, 3, juillet 1931, pp. 302-308.

Le dialogue est authentique : Platon peut fort bien critiquer Socrate. Les rapports avec le I^{er} livre de la *République* montrent que le *Clitophon* a été écrit après ce I^{er} livre et avant le II^e livre de la *République*. Il joue vis-à-vis des écrits de la première période le même rôle d'auto-critique que le *Parménide* par rapport aux productions de la maturité.

Paul SHOREY. Emendation of [Plato] Sisyphus 390 c. *Classical Philology*, XXVI, 2, avril 1931, pp. 202-203.

Lire ἀνεπιστημοσύνη au lieu d'ἐπιστήμη qui ne cadre pas avec le contexte.

Ed. DES PLACES. Sur l'authenticité de l'« *Epinomis* ». *Revue des Études grecques*, XLIV, avril-juin 1931, pp. 153-166.

L'étude des particules de liaison et des formules de récurrence révèle un parfait accord entre le style de l'*Epinomis* et celui de Platon dans les autres dialogues, surtout dans les *Lois*. Il est donc permis de croire à l'authenticité de l'*Epinomis* comme, pour des raisons analogues, à celle de l'*Alcibiade* et de la VII^e Lettre.

ARISTOTE

A) Éditions et traductions :

1. ARISTOTELES. *Metaphysica, recogn.* Wilh. von CHRIST (Nova impressio correctior). Ed. ster. Lipsiæ, Teubner, 1931, XX + 330 pp.

2. ARISTOTE. *Physique V-VIII*, tome second, texte établi et traduit par Henri CARTERON. Paris, les Belles-Lettres, 1931, 192 p.

Volume posthume revu et complété de notes par M. L. ROBIN. Comme dans le premier tome (1926), des résumés philosophiques et des sommaires plus analytiques précèdent chaque livre. En appendice, une seconde rédaction, ou une très ancienne paraphrase des trois premiers chapitres du livre VII. Important *index* détaillé *nominum et rerum* (pp. 157-188).

3. *The Works of ARISTOTLE*, translated into english under the editorship of W. D. ROSS : *Physica*, by R.-P. HARDIE and R.-K. GAYE. Oxford, Clarendon Press, 1930, VIII + 259 p.

4. IBID. *De Anima*, by J.-A. SMITH. Oxford, Clarendon Press, 1931.

5. ARISTOTE. *Physique II*, traduction et commentaire par O. HAMELIN. Paris, Vrin, 1931, 172 p.

Réédition de la thèse complémentaire d'Hamelin (1907).

B) Exposés généraux :

1. Antonio ROSMINI. *Aristotele esposito ed esaminato*. A Cura di Carlo CAVIGLIONE. Parte I : *Il dissidio di Aristotele della scuola di Platone nella dottrina ideologica*. Torino, G.-B. Paravia, 1930, XIX + 254 pp.

2. W.-D. ROSS. *Aristote*. Paris, Payot, 1930, 420 p.

Il suffira, je pense, de signaler au public français cette traduction de l'ouvrage classique de Ross (1^{re} édition anglaise, 1923), dont une courte préface de M. Parodi rappelle les mérites : lucidité, solidité, attention particulière aux traités biologiques et moraux. Les travailleurs les connaissent déjà et le livre dont le maniement leur sera ainsi facilité. La bibliographie (pp. 403-407) est, de plus, tenue au courant des travaux parus depuis 1923. A ranger aux côtés du *Système d'Aristote* d'Hamelin et — pour le développement chronologique de la pensée aristotélécienne — que néglige l'exposé théorique de Ross — de l'*Aristoteles* de W. Iæger.

C) Études :

1. Gottlieb SÖHNGEN. Zum aristotelischen Metaphysikbegriff. *Philosophia Perennis* [Festgabe Josef Geyser]. Regensburg, Josef Habbel, 1930, t. I, pp. 29-38.

Deux parts sont à faire dans la métaphysique aristotélécienne : il y a une théologie qui vient de Platon et une ontologie qui est l'œuvre propre d'Aristote se dégageant de l'influence de Platon. La vérité de cette thèse de Iæger avait déjà été reconnue au Moyen-Age par les commentateurs et Saint-Thomas. L'évolution de la pensée d'Aristote a, en fait, consisté à reprendre de fond en comble une construction ébauchée dans sa jeunesse.

2. H. VON ARNIM. *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*. « Akademie der Wiss. in Wien, Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte » 212, 5. Wien und Leipzig, Hölder-Pichler-Tempsky, 1931, 80 p.

3. Ch. WERNER. La finalité d'après Aristote. *Revue de théologie et de philosophie*, janvier 1931, pp. 5-16.

I et II résument le livre II de la *Physique* : la Nature, la cause finale, « la Nature agit toujours pour une fin » ; III analyse le livre XII des *Métaphysiques* : Dieu est le Bien suprême, cause finale de l'activité universelle. M. W. conclut par la nécessité de revenir à la finalité établie par les philosophes grecs.

4. L. ROBIN. Sur la notion d'individu chez Aristote. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XX, 3, août 1931, pp. 472-475.

D'après *De Part. Anim.* I, 4, 644 a 23-b 7, c'est, semble-t-il, par la forme que se constitue l'individualité. En tout cas, mise en relation

avec la notion d'ἑσχατον εἶδος, la doctrine de l'individuation par la matière attribuée à Aristote sans réserves fait de son système la chose la plus inconséquente du monde. Dieu est l'individu par excellence et la matière est, au contraire, le principe de désordre : si elle fonde l'individualité, que devient le Dieu d'Aristote ?

5. R. MUGNIER. *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélécienne*. Paris, Vrin, 1930, 232 p.

Le livre est consacré à ces deux questions relatives au Premier Moteur et au premier mû : 1^o le Premier Moteur est-il immanent ou transcendant au Monde ; 2^o y a-t-il un ou plusieurs moteurs immuables ? Questions à quoi répondent de façon opposée *Physique VIII* (= *De Cælo* II) et *Metaph.* A. M. M. reprend, pour expliquer cette opposition, l'hypothèse de Iæger sur l'évolution de la pensée aristotélécienne : les livres de la *Métaphysique* ont été composés à des moments différents ; *Met.* A, 8, notamment, est une addition datant des dernières années d'Aristote. La première doctrine d'Aristote soutenait l'unité du premier moteur. Puis, sous l'influence du système astronomique d'Eudoxe et de Callippe, Aristote en est venu à supposer une pluralité de 55 moteurs des sphères célestes. Dans la première doctrine, le moteur est immanent à ce qu'il meut ; dans la seconde, il faut admettre une hiérarchie de moteurs, et M. M. en conclut que nous ne serions plus dans l'immanence. En ce qui concerne l'Intellect séparé, il faut le comprendre de la même façon que les moteurs des sphères célestes et, par conséquent, admettre avec les commentateurs médiévaux une hiérarchie des Intelligences. Un appendice (pp. 200-219) est consacré à la notion de Φύσις chez Aristote.

6. R. JOLIVET. Aristote et la notion de création. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XIX, 1 et 2, janvier et avril 1930, pp. 5-59 et pp. 209-235.

Pose d'abord la question de droit : y avait-il dans la philosophie d'Aristote des principes tels que, logiquement, toute idée de Dieu créateur fût interdite ? Les arguments ordinairement mis en avant (éternité du monde, argument du contact, activité pratique exclue de Dieu, notion du nécessaire) se révèlent sans force réelle à l'examen. La question de fait, posée par le second article, consiste à voir si l'idée de création, postulée implicitement par les principes du système, est implicite « en tant que virtuellement impliquée dans les conclusions ». Sont passés en revue les textes relatifs à la Causalité, l'efficacité du Premier Moteur, la connaissance de l'Univers. Ces recherches établissent qu'Aristote a ignoré complètement la Création ; c'est cette ignorance qui a donné lieu aux textes sur l'éternité du temps et du mouvement, sur l'impossibilité pour le premier moteur de connaître le monde du devenir, etc. Or, ce sont là des doctrines qui ont voilé chez Aristote la notion d'acte créateur. Mais cette déficience n'est qu'accidentelle dans le système. Par elle, il manque à ce système un couronnement, un achèvement.

7. Marcel DE CORTE. La causalité du premier moteur dans la philosophie aristotélicienne. *Revue d'histoire de la philosophie*, V, 2, avril-juin 1931, pp. 105-146.

Il y a deux causalités du Premier Moteur — une finale et une efficiente — qu'Aristote n'a que partiellement réussi à ressembler dans l'unité d'un même concept. Cette opposition à peu près irréductible a pour cause profonde l'absence chez Aristote d'une conception nette de la Création. Cette notion, en effet, aurait opéré la fusion de la causalité finale et de la causalité motrice. La causalité motrice de Dieu dans la *Physique* tend déjà vers le concept de la création de l'être tout entier. De même, la preuve de la *Métaphysique*. Si Aristote avait approfondi l'explication de l'acte et de la puissance, du nécessaire et du contingent, il aurait concilié dans l'acte créateur efficacité et finalité. L'absence de l'idée de Création l'a forcé à interpréter d'une double façon la causalité de son Premier Moteur.

8. A. FESTUGIÈRE. Notes aristotéliennes : I. Les méthodes de la définition de l'âme ; II. La théorie du Premier Moteur. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XX, 1, février 1931, pp. 83-94.

I. Prologue du *De Anima* I, 1, 402 a 10-22 : M. F. éclaire l'intelligence de ce « discours de la méthode » à l'aide des *Analytiques* et des *Métaphysiques*. Il en résulte que, pour définir l'âme dans le II. $\Psi\upsilon\chi\eta\varsigma$, Aristote s'adresse, en fait, à l'expérience.

II. Critique de l'ouvrage de Mugnier résumé ci-dessus, surtout pour ce qui est de l'immanence du Dieu d'Aristote au monde et de sa multiplicité.

9. A. DE IVANKA. Sur la composition du « *De Anima* » d'Aristote. *Revue néo-scholastique*, février 1930, pp. 75-83.

Contre les critiques de Iæger, Iv. établit l'unité du *De Anima*.

10. Paul SIWEK. *La psychophysique humaine d'après Aristote*. Paris, Alcan, 1930, x + 210 pp.

Ce livre ne prétend pas donner du problème une explication évolutive et historique (Iæger), mais une explication logique et systématique. De plus, il n'examine pas seulement la question chez Aristote, mais confronte spiritualisme et matérialisme à propos d'Aristote.

Quatre chapitres traitent successivement de la conception et des méthodes de la psychologie chez Aristote, — de l'âme comme moteur (immanence de la forme à la matière, dynamisme de la notion d'être), — de la sensation (théorie intermédiaire entre le matérialisme et le dualisme), — du rôle de l'intellect agent (théorie de la causalité volontaire et finalisme). On en conclut que la notion de *potentialité*, fondement de la hiérarchie des formes, a permis à Aristote de surmonter le dualisme radical. D'autre part, l'unité humaine reposant sur la volonté, Aristote

aboutit à une vision du monde qui s'oppose au matérialisme moniste. Ainsi la doctrine aristotélicienne tiendrait-elle le milieu entre le spiritualisme dualiste (la causalité psychophysique réciproque) et le matérialisme moniste (le parallélisme psychophysique).

11. J. DE BLIC. Un aspect remarquable de la dialectique aristotélicienne. *Gregorianum*, oct.-décembre 1930, pp. 568-577.

La dialectique est une technique de persuasion et de réfutation.

12. Kurt von FRITZ. Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XL, 3, 1931, pp. 449-496.

Il y a deux sources de la doctrine aristotélicienne des catégories : l'une — établie par la thèse de E. Kap — sort des discussions avec les éristiciens et tend à déterminer les sens « équivoques » de la copule « être » ; les catégories y ont la signification de $\sigma\chi\eta\mu\alpha\tau\alpha\ \kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\iota\alpha\varsigma$, de formes de l'expression. C'est le sens où les *Topiques* prennent et emploient le terme. Mais il n'en reste pas moins (comme a tenté, mais incomplètement, de l'établir A. Gericke) que la doctrine aristotélicienne a également un sens ontologique. Cet aspect est représenté par les *Catégories* et la *Métaphysique*. Les catégories y sont ordonnées en fonction des 3 (ou 4) catégories fondamentales : $\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$, $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\iota$, $\pi\omicron\iota\acute{\omicron}\nu$ (à quoi on peut ajouter $\pi\omicron\sigma\acute{\omicron}\nu$), les six autres catégories restant sous la dépendance de ces catégories supérieures. Ce second aspect de la doctrine vient des discussions à quoi donnaient lieu la distinction et les concepts d' $\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ et de $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\iota$ (auxquels sont liés le $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ aristotélicien et le $\pi\omicron\iota\acute{\omicron}\nu$), c'est-à-dire des discussions de l'Académie dont nous avons des échos avec le *Parménide* de Platon (132 b-134 a) et Xénocrate (cf., également, l'argument de l'*Eudème*, œuvre de jeunesse d'Aristote [Frg^t 45, Rose]). Il est donc incontestable (p. 474) qu'il existait quelques catégories avant l'apparition de la doctrine aristotélicienne, mais en un contexte philosophique où elles n'étaient pas *catégories*. Ces catégories « pré-catégoriques » de l'Académie ont influé sur la doctrine des *catégories* entendues comme modes divers de l'expression (les catégories des *Topiques*). Cette façon nouvelle de considérer les *catégories* comme telles a des affinités historiques avec la philosophie élatique et mégarique, Antisthène et le *Sophiste* de Platon. Une deuxième source doit être trouvée dans les recherches sur l'ontologie provoquées par la critique d'Aristote à la doctrine des Idées, recherches peut-être inaugurées par le mégarique Polyxène. En tout cas, les traces s'en retrouvent dans le *Parménide* de Platon, l'*Eudème* d'Aristote et chez Xénocrate. Ce sont ces recherches qui exercent une action décisive sur le développement de la doctrine aristotélicienne des catégories (pp. 484-485). La réunion des deux aspects — philologique et ontologique — du problème chez Aristote n'est pas artificielle ou accidentelle. Les pages finales (p. 493 sq.) sont consacrées aux rapports de la doctrine kantienne des catégories

avec celle d'Aristote. Signalons une bibliographie spéciale de la question p. 454, note 2.

13. Henry MARGUERITTE. Notes critiques sur le texte de l'« Éthique à Eudème ». *Revue d'histoire de la philosophie*, 1930, IV, 1, pp. 87-97.

Concerne A, 4, 1.215 a, 25 b, 1 ; A, 5, 1.215 b, 15-22 ; A, 6, 1.216 b, 35-39.

14. Henry MARGUERITTE. Une lacune dans le I^{er} livre de l'« Éthique à Nicomaque ». *Revue d'histoire de la philosophie*, 1930, IV, 2, pp. 176-188.

Cette lacune se trouverait après I, IX, 1.099 b, 6. On pourrait peut-être la combler avec les passages du livre X, VIII et IX (1.178 a, 23 b et 1.179 a, 22-32).

15. Henry MARGUERITTE. La composition du livre A de l'« Éthique à Nicomaque ». *Revue d'histoire de la philosophie*, 1930, IV, 3, pp. 250-273.

Analyse les 6 premiers chapitres de l'*Éthique* (1.094 a, 1, à 1.099 b, 11) et y constate des lacunes. Souligne l'emploi fréquent fait par Aristote contre Platon des arguments de la dialectique platonicienne elle-même.

16. A. MANSION. Autour des Éthiques attribuées à Aristote. *Revue Néoscholastique*, février 1931, pp. 80-107.

Examen des critiques provoquées par l'hypothèse de von Arnim sur l'authenticité de la *Grande Morale*. Discussion des arguments qu'Arnim tire de la comparaison entre cet ouvrage et les *Topiques*. Dans un article suivant (*ibid.*, mai 1931, pp. 216-236), M. critique la tentative d'Arnim pour placer la *Grande Morale* en tête de la série des écrits consacrés par Aristote à l'éthique.

17. J. BLATT. Zur καθαρις των παθημάτων. *Philologische Wochenschrift*, 50, 17, 1930, pp. 527-528 et 50, 38, Sp. 1.165-1.166.

Contre l'interprétation d'Otto.

18. Harald SCHILLING. Das Ethos der Mesotes. Eine Studie zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles. *Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 22, Tübingen, Mohr, 1930, iv + 103 pp.

A la suite des interprétations de Nicolai Hartmann et de Max Scheler, Sch. tente de faire de la théorie aristotélicienne de la vertu ce que l'on appelle outre-Rhin une « materiale Wertethik ». Au premier abord, la doctrine de la Vertu comme juste milieu entre deux extrêmes paraît refléter les conceptions de la sagesse antique sur l'« aurea mediocritas ». Mais, selon Sch., une telle interprétation reposerait sur une méprise. La vertu est pour Aristote non seulement une μεσότης, mais encore une ἀρότης (en traduction moderne : « Werthöhepunkt »). Elle n'est pas seulement

le milieu entre deux maux, entre une hyperbole et une ellipse, mais, plutôt, quatre extrêmes interviennent ici. Par ex., pour la bravoure, il faut considérer : I. 1^o l'hyperbole dans la peur : la lâcheté ; 2^o l'hyperbole dans l'audace : la témérité, et II. 1^o l'ellipse dans la peur : le manque d'audace ; 2^o l'ellipse dans l'audace : le manque de possession de soi. En conséquence, la vertu est bien un μεταξύ du point de vue ontologique, mais, au point de vue « axiologique », c'est une ἀρότης ; comme valeur, elle est un point supérieur. Par là, l'auteur explique et confirme la définition de l'*Eth. Nic.* 1.107 a, 6. Suivent une deuxième démonstration et une analyse des différentes vertus et de la manière de se conduire vertueusement selon Aristote.

19. V. CATHREIN. Der Zusammenhang der Klugheit und der sittlichen Tugenden nach Aristoteles. *Scholastik*, 1931, 1, pp. 75-83.

Il n'y a pas cercle vicieux à fonder les vertus morales sur la prudence et à affirmer qu'il n'y a pas prudence sans vertus morales.

20. Mathias MEIER. Aristoteles als Historiker. *Philosophia Perennis [Festgabe Josef Geyser]*. Regensburg, Josef Habbel, 1930, I, pp. 41-54.

Aristote introduit dans l'étude de l'histoire une méthode critique et systématique que l'auteur loue sans réserves et dont il examine les principes philosophiques.

21. S. SEM. Hat Aristoteles eine selbständige Schrift über Pflanzen verfasst ? *Philologus*, 85, N. F., 39, 2, 1930, pp. 113-140.

C'est peu vraisemblable.

22. Dorothea WILLERS. *Die Ökonomie des Aristoteles*. Breslau, Koebmer, 1931, 47 p.

PHILOSOPHIES POSTARISTOTÉLICIENNES

A) Péripatétisme :

1. A.-M. FESTUGIÈRE. Le sens des apories métaphysiques de Théophraste. *Revue Néoscholastique*, février 1931, pp. 40-49.

« Il y a chez Th. une aporie considérable, et de la manière dont on la résout dépend en bonne partie l'exégèse de l'aristotélisme. Elle tient toute dans l'amphibologie du terme οὐσία appliqué tantôt à l'individu concret, tantôt à l'universel abstrait. »

2. F. SOLMSSEN. Demetrios περί Ἑρμηνείας und sein peripatetisches Quellenmaterial. *Hermes*, LXVI, 3, juillet 1931, pp. 241-267.

Démétrius de Phalère utilise notamment Théophraste et ses ἀρται λήξεως. Théories de l'ἐκλογή, de la σύνθεσις et des σχήματα.

B) Épicurisme :

1. R. PHILIPPSON. Neues über Epikur und seine Schule. *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Klasse*, 1930, 1, pp. 1-32.

Suite d'un article paru *ibid.* 1929, 2, p. 127 sq. Analyse et critique des fragments sur papyri publiés par Vogliano. Cette documentation inédite n'élargit point notre connaissance de la vie et des doctrines d'Épicure, mais renferme d'importants renseignements historiques sur la vie des communautés épicuriennes.

2. LUCRÈCE. *De la Nature*. Traduction nouvelle, introduction et notes de H. CLOUARD. Paris, Garnier, 1931, x + 449 pp.

Cette nouvelle édition du texte accompagné en regard d'une traduction forme le deuxième volume de la collection des « Auteurs Latins » entreprise par les éditions Garnier et inaugurée par une édition des *Poetae minores*. Une brève introduction précède une traduction qui a de la vie, mais ne semble pas toujours serrer le texte d'assez près.

C) Stoïcisme :

1. C.-B. ARMSTRONG. The Chronology of Zeno of Citium. *Hermathena*, XX, 1930, p. 45.

2. H.-Th. VOLLENHOVEN. *Het nominalism van Zeno den Stoicijn*. Amsterdam, De Standard, 1930.

3. F.-H. SANDBACH. ENNOIA und IPOAHVTE in Stoic Theory. *Classical Quarterly*, pp. 44-51.

Sur l'histoire et le sens de la πρόληψις, ses rapports avec la κοινή ἔννοια et l'ἐνέργεια.

4. Kurt DEISSNER. Das Idealbild des stoischen Weisen. *Greifswalder Universitätsreden*, 24. Greifswald, I. Bamberg, 1930, 15 p.

Cette conférence tend à établir de façon neuve que les discours parénetiques et les exhortations stoïciennes constituent une psychotechnique consciente et savante qui est éducation graduée de la volonté. L'idéal stoïcien qui, finalement, revient à accomplir la volonté de Dieu, est comparable à la morale chrétienne.

5. R. PHILIPPSON. Das Sittlichschöne bei Panaitios. *Philologus*, N. F., 85, 4, 1930, pp. 357-413.

Une partie de ces recherches a été publiée dans le *Rheinisches Museum*, N. F., 78, 4, 1929, pp. 337-360. Elles visent toutes à démontrer l'influence de la morale de Démocrite sur Panétius.

6. Basile N. TATAKIS. *Panétius de Rhodes, le fondateur du Moyen Stoïcisme. Sa vie et son œuvre*. Paris, Vrin, 1931, II + 234 pp.

On sait l'importance de Panétius, réformateur du stoïcisme chrysipéen, défenseur de l'école contre Carnéade, maître de Posidonius, propagateur du stoïcisme à Rome, modèle, enfin, du *de Officiis* cicéronien. La présente monographie, après un tableau de l'hellénisme et de Rome au II^e siècle avant J.-C. (pp. 1-16), s'efforce de rassembler tout ce que nous pouvons savoir de sa vie et de ses disciples. (M. T. admet les dates de 185-150 et rejette, comme le résultat d'une confusion contemporaine d'Aulu-Gelle, la mention faite par Suidas de deux Panétius, pp. 17-37, et bibliographie, p. 37.) Les fragments des œuvres perdues, dont les titres sont énumérés p. 38 et qui ont été incomplètement édités en 1885 par Fowler, doivent être augmentés par les récentes recherches sur les sources des écrits philosophiques de Cicéron et sur Polybe, Posidonius, Plutarque et Sénèque. (Développement et bibliographie, d'ailleurs insuffisante, pp. 43-58.) L'écrivain (pp. 58-61), le philologue et le physicien (pp. 62-78), enfin le philosophe (p. 79 sq.) sont successivement étudiés. Cette synthèse qu'est la philosophie de Panétius, et dont M. T. défend (p. 99) l'originalité contre l'accusation générale d'éclectisme, consiste dans une réaction contre les excès dogmatiques où Chrysippe avait porté le stoïcisme, dans une réforme de l'école rendue plus humaine, enfin dans le raffermissement du rationalisme ébranlé par la critique de Carnéade. Sont surtout abordées la physique, la dialectique, la morale et la politique (à quoi sont consacrées les plus longues pages, pp. 155-216), enfin l'esthétique (tournant autour de la notion de *decorum*) de Panétius. La valeur de cette philosophie réside, avant tout, dans son effort pour revenir à la pure culture grecque et humaniser la conception stoïcienne du devoir. C'est son *de Officiis* qui, en définitive, a assuré à Panétius une influence considérable à Rome et, par Cicéron et Saint-Ambroise, sur le christianisme. Une bibliographie (pp. 227-228) et un Index (pp. 229-232) accompagnent cette monographie sommaire, mais consciencieuse et profitable.

7. O. SCHRÖDER. Ueber ein Kapitel aus Marcus εις ἐαυτόν. *Hermes*, 66, 3, juillet 1931, pp. 359-361.

Sur *Pensées* II, 11.

D) Cicéron et ses sources :

1. CICÉRON. *Œuvres philosophiques*, tome I : *Tusculanes* (I-II), texte établi par Georges FOHLER et traduit par Jules HUMBERT. Paris, les Belles-Lettres, 1931, XXI + 115 p., et tome II (III-V), *ibid.*, 1931, IV + 183 p.

Une brève introduction traite du sujet des *Tusculanes* et de leur place (très proche du *De Finibus*) dans l'ensemble de l'œuvre philosophique

de Cicéron. La date en est rapportée au 29 mai-5 août 45. Deux caractères de l'ouvrage sont mis en relief : c'est une œuvre de vulgarisation de caractère populaire. Plus qu'ailleurs Cicéron y fait appel aux ressources de l'art oratoire. Pour ce qui est des sources, M. H., — qui passe sans doute un peu trop rapidement sur cet important et difficile sujet (pp. x-xii), — fait appel à une pluralité de modèles (Posidonius, Crantor, Panétius, Chrysippe), mais affirme la très grande liberté de Cicéron dans l'utilisation de ces sources. Le texte de l'édition est fondé sur la tradition des manuscrits de l'époque carolingienne, avec collations personnelles du *Parisinus Regius* 6.332 et d'une partie du *Palatinus* 1.514. La traduction de chaque livre est précédée d'un argument analytique. Les notes, fort peu nombreuses au bas des pages, reçoivent un complément à la fin des volumes I (pp. 116-117) et II (pp. 177-181). Un Index des « nomina propria » termine le tome II.

2. CICÉRON. *Les termes extrêmes des biens et des maux*, t. II, texte établi et traduit par J. MARTHA. Paris, les Belles-Lettres, 1930, xxxii + 175 pp.

Le premier tome avait paru en 1928. L'édition n'apporte rien de neuf par rapport à celle de Madvig excepté qu'elle utilise (à l'exemple de Schiche [Teubner, 1915]) les mss B et E et le *Parisinus P*. Mais il faut reconnaître un effort sérieux pour améliorer le texte et la valeur de la traduction. Un index des noms propres à la fin de ce second volume.

3. F. MOSCARINI. *Cicerone e l'etica stoica nel III libro del « De Finibus »*. Pubblicazioni della Scuola di Filosofia della R. Università di Roma II. Rome, Bardi, 1930.

S'occupe avant tout de l'utilisation de ses sources par Cicéron. La structure générale du livre III dépend d'un manuel de morale stoïcienne qui sert également de source à Diogène Laërce et est d'inspiration chrysippéenne, mais Cicéron ne suit pas servilement son modèle : il le modifie par endroits au gré de ses connaissances générales et de son tempérament.

4. Ph. FINGER. Die drei kosmologischen Systeme im zweiten Buch vom Ciceros Schrift « Ueber das Wesen der Götter ». *Rheinisches Museum*, N. F., LXXX, 2 et 3, 1931, pp. 151-200 et pp. 310-320.

Utilisation dans le *De Natura Deorum* de trois sources : Antiochus, Panétius, Posidonius.

5. Adolf LÖRSCHER. Bericht über die Literatur zu Ciceros philosophischen Schriften aus den Jahren 1922-1926. *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft* de C. Bursian, tome CCXXXV, pp. 1-98. Leipzig, O. Reisland, 1932.

Ouvrages parus sur : I. les sources et les tendances politiques du *De Republica* ; II. les sources de *De Natura Deorum II* et *De Divinatione I* et leur importance pour Posidonius ; III. *Tusculanes I*. IV ; la critique

du texte du *De Officiis*. V. Les contributions à l'histoire littéraire : date de composition, titres, explication, état du texte, etc. VI. Les éditions.

E) Les Empiriques :

K. DEICHGRABER. *Die griechische Empirikerschule (Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre)*. Berlin, Weidmann, 1930, viii + 398 pp.

Livre capital. Rassemble les fragments des médecins empiriques et expose leurs doctrines et leurs méthodes dont l'intérêt est très grand pour l'histoire de la philosophie. Entre autres, le concept d'ἐμπειρία et son histoire sont particulièrement étudiés chez les Présocratiques, Platon, Aristote, les Stoïciens et les Épicuriens. Tandis que les conceptions que Platon, Aristote et les Stoïciens se font de l'expérience tiennent l'expérience pour sans valeur ou pour une simple étape préalable de la connaissance proprement dite, Démocrite, Nausiphane, Épicure insistent sur son rôle essentiel. Par là, ils sont les prédecesseurs de l'école empirique. Cependant c'est le Scepticisme avec sa critique du dogmatisme qui a été le facteur décisif de la formation de l'école empirique. D'un autre côté, et à son tour, l'empirisme médical va agir sur l'épicurisme postérieur, les méthodes historiques de Polybe, les théories grammaticales de Denys le Thrace, l'*Agriculture* de Varron. Un appendice va même jusqu'à étudier les relations de cet empirisme antique avec Bacon. Un index copieux servira non seulement à l'étude de la terminologie médicale, mais surtout à l'histoire de la philosophie.

F) Platonisme moyen :

1. PLUTARQUE. *Moralia III*, translated by F.-C. BABBITT. London, Heinemann, 1931, xix + 600 pp. « Loeb Classical Library ».

2. O. SCHISSEL. Zum Πρόλογος des Platonikers Albinos. *Hermes*, LXVI, 2, avril 1931, pp. 214-226.

Critique la reconstitution du texte primitif du prologue d'Albinus proposée par J. Freudenthal (*Hellenistische Studien*, III [Berlin, 1879], p. 260 sq.) à l'aide de Diog. Laert. III, 49-51. Tentative personnelle de reconstitution.

3. Willy THEILER. *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*. « Problemata », Heft 1, Berlin, Weidmann, 1930, viii + 166 pp.

(Voir l'analyse de ce livre important à Plotin B/2.)

G) Scepticisme :

G. Capone BRAGA. L'eraclitismo di Enesidemo. *Rivista di filosofia*, janvier 1931, pp. 33-47.

Revue critique des opinions proposées sur ce sujet. Pour B., l'adhésion

d'Énésidème aux théories d'Héraclite procède de son scepticisme, qui est, chez lui, le fait initial et constant.

JUDÉO-HELLÉNISME

A) L'Ecclésiaste :

Johannes PEDERSEN. *Scepticisme Israélite*. « Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses » publiés par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, N° 22. Paris, Alcan, 1931, 54 p.

Analyse des traits fondamentaux de l'*Ecclésiaste* (pp. 1-12). L'auteur du livre est inconnu (pp. 12-14) : on peut cependant le situer approximativement au III^e siècle (pp. 14-16). Histoire du Cohelet chez les Juifs (pp. 16-17) et les Chrétiens (p. 17) et dans la critique moderne (pp. 17-22). Les sources en ont été cherchées du côté de la philosophie grecque (Héraclite, épicurisme, stoïcisme, cynisme) (pp. 22-25). Critique : le pessimisme juif s'oppose radicalement à l'esprit grec (p. 26). D'où rejet de l'influence possible d'Héraclite, de l'épicurisme, du cynisme (26-27) : « Cette différence décisive entre les « sceptiques » grecs, si l'on veut, et un sceptique israélite comme l'Ecclésiaste est due à la différence profonde qu'il y a entre Grecs et Juifs sur l'idée même de l'homme et de ses rapports avec les puissances divines, avec la nature, avec la vie et ses combats » (p. 28). Le livre s'explique par l'évolution même du judaïsme et à l'intérieur du seul judaïsme : il se situe à un moment où les idées anciennes sur les rapports d'Israël avec la Nature, sur l'accord entre la Nature et les résultats de l'action humaine, sur l'harmonie entre la « justice » intérieure et la « justice » extérieure, sont sujettes à doute : c'est le moment où se transforme l'idée du « juste », transformation déjà sensible dans les Ps. 39, 49, 77 et 90, où s'exhale le scepticisme d'Israël. Sous ce jour le sujet de l'*Ecclésiaste* s'éclaire en plein : « Le livre traite de l'impuissance complète et de la dépendance de l'homme » (p. 34). Ces sentiments se concilient fort bien, au reste, avec la crainte de Dieu et le « conformisme ». « Il n'y a pas conflit entre le scepticisme, la sagesse et la piété de l'Ecclésiaste » (p. 46). L'influence de la philosophie grecque a été purement négative : il se pourrait que la foi du juif ait sombré au contact avec cette philosophie, mais cette influence était préparée dans le judaïsme lui-même, sans doute par la tournure d'esprit des sémites (rapprochements avec des textes arabes). L'*Ecclésiaste* marque une phase de transition dans la vie spirituelle du judaïsme (p. 47). L'état d'esprit qu'il représente sera plus tard combattu par la *Sapience* (pp. 52-54).

B) Pseudo-Aristée :

E. BICKERMANN. Zur Datierung des Pseudo-Aristeas. *Zeitschrift für der neutestamentlichen Wissenschaft*, 1930, 3/4, pp. 280-289.

La rédaction de la *Lettre* doit être placée entre 145 et 127 avant J.-C.

C) Livres sapientiaux :

1. B. BOTTE. La Sagesse dans les livres sapientiaux. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XIX, 1, janvier 1930, pp. 83-94.

Dans la *Sapience* il n'y a aucune théorie philosophique qui implique l'existence d'une hypostase intermédiaire entre Dieu et l'homme.

2. D. GALLUCCI. Filosofia greca e sapienza ebraica. *La scuola cattolica*, septembre 1930, pp. 279-293.

Étude et exégèse de *Sagesse*, VIII, 23-31.

D) Philon d'Alexandrie :

1. PHILONIS ALEXANDRINI *opera quæ supersunt*, vol. VII : *Indices ad Philonis Alexandrini opera composuit Ioannes LEISEGANG*. Berlin, Walter de Gruyter, Pars I, 1926, VIII + 338 pp. ; Pars II, 1930, p. 339-p. 878.

Ce copieux et consciencieux Index de près de 900 pages sur deux colonnes — Index nominum, index locorum Veteris Testamenti, index verborum — remplacera aisément l'*Index Mangeyanus* ou l'*Index Aucherianus* que réunit le tome VIII de l'édition Tauchnitz de Philon. C'est un admirable instrument de travail qui fixe le sens ou les acceptions diverses des mots principaux du vocabulaire philonien, les replaçant dans leur contexte, accompagnant chacune des références du synonyme qui redouble ou de la phrase où se situe à chaque fois le terme considéré. Chacun des articles de ce dictionnaire constitue une monographie non seulement linguistique, mais encore d'histoire de religion ou de philosophie (v. par ex., *θεός*, *λόγος*, *νόμος* etc. et s.v. *θεός*, p. 373 sq., l'article « animæ et mentis cum Deo commercium » qui fournit tous les matériaux à une étude de la mystique philonienne). Deux critiques, ou deux regrets cependant : L. a indiqué lui-même (p. vi) que les misères de la guerre l'ont obligé à réduire cet Index, à en retrancher notamment certains termes intéressant l'étude philologique de la langue de Philon, mais il assure y avoir maintenu tous les mots pouvant retenir l'attention de l'historien de la philosophie ou de la théologie : pourquoi, alors, avoir négligé l'adverbe *ἐξαπιναιώς* si important, comme son synonyme *ἐξαιφνης*, pour l'étude de la mystique ? Il faut surtout déplorer que cet Index s'en tienne aux seuls 6 volumes de l'édition Cohn-Wendland qui ne renferme que les écrits de Philon conservés en grec. Pour les *Fragments* et surtout pour ces textes capitaux que sont les *Quæstiones in Genesin* et in *Exo-*

dum, pour les textes arméniens en un mot, il faudra encore se contenter des vieux *Indices* dont je parlais plus haut ou recourir aux indications indirectes du *Philo and holy Scripture* de Ryle. Le texte de Philon, le système des références, les *Indices* sont loin d'être encore entièrement « rationalisés » !

2. F.-H. COLSON et G.-H. WHITEKER. *Philo*, with an english translation, t. I, II et III. Londres, Heinemann, 1929-1931, xxxix + 484 p. ; 504 p. ; viii + 512 p.

Ces trois volumes inaugurent dans la « Loeb Classical Library » une traduction anglaise des œuvres complètes de Philon qui doit occuper 10 volumes. La matière s'y répartit de la façon suivante : t. I, Introduction générale, *De Opificio Mundi*, *Legum Allegoriæ* ; t. II, *De Cherubim*, *De sacrificiis Abelis et Caini*, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, *De posteritate Caini*, *De Gigantibus* ; t. III, *Quod Deus immutabilis sit*, *De Agricultura*, *De plantatione*, *De ebrietate*, *De sobrietate*. On le voit, la traduction anglaise suit l'ordre et, sauf quelques modifications, le texte de l'édition Cohn-Wendland, dont les deux premiers volumes, à deux traités près, sont ainsi livrés au public anglais. Tout a été disposé pour faciliter la lecture et l'intelligence de Philon : la traduction, excellente et claire, est, pour chaque traité, précédée d'une brève introduction, les remarques critiques étant reportées aux appendices.

3. Signalons également la réédition (Breslau, Marcus, 1931), dans la collection des « Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in deutscher Uebersetzung », de la première partie des *Werke Philos von Alexandria* traduites en allemand par L. COHN, BADT et TREITEL. Nous rappelons que ce premier volume (1^{re} édition, 1909) comprend : *De Opificio Mundi*, *De Abrahamo*, *De Josepho*, *De Vita Mosis*, *De Decalogo*. Cette traduction est faite sur le texte de Cohn-Wendland, et les notes relatives aux sources grecques et surtout juives des traités en font un instrument de travail d'un intérêt particulier.

4. G. KUHLMANN. *Theologia naturalis bei Philon und bei Paulus, eine Studie zur Grundlegung der paulinischen Anthropologie*. Gutersloh, C. Butelsmann, 1930, 146 p. « Neutestamentliche Forschungen, I, 7 ».

Le problème de la « théologie naturelle » oppose radicalement Paul et Philon. Philon admet une connaissance de l'existence divine : la notion de Dieu en tant que Créateur est contenue dans les lois éternelles de la Nature. Pour dépasser cette induction naturelle l'homme doit faire appel aux grâces surnaturelles de l'extase. D'autre part, la connaissance naturelle de l'existence de Dieu n'est pas seulement pour Philon quelque chose de théorique : elle a encore un intérêt moral. Saint-Paul admet bien, lui aussi, une certaine connaissance de Dieu au travers de la Création, mais, par suite de la chute et de la déchéance de l'homme, le monde a perdu sa qualité de révélateur de Dieu. La Loi ne peut donc plus être

ici l'expression de la volonté divine : elle n'est que la règle provisoire d'un monde privé de Dieu.

5. Karl STAEHLE. *Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandria*. Leipzig, Teubner, 1931, iv + 92 p.

Rassemble les passages de Philon relatifs aux nombres afin de reconstituer approximativement le contenu du traité perdu *Περὶ ἀριθμῶν*. Laissant de côté l'aspect juif du problème (notamment, les spéculations sur 7 et le sabbat), l'auteur s'attache simplement à ce qui intéresse la philosophie grecque, singulièrement le pythagorisme : il met les passages cités en parallèle avec un certain nombre d'auteurs qui dépendent, sans doute, du *Commentaire du Timée* de Posidonius et rapproche surtout Philon de Jean Lydus, qui emprunte une même source. Une partie historique (pp. 1-18) rapproche le *περὶ ἀριθμῶν* de tentatives analogues ; le second chapitre (pp. 19-58) relève les passages concernant les dix premiers nombres, le troisième ce qui touche aux autres nombres. Un index copieux facilite l'utilisation de ces recherches.

PLOTIN

A) Éditions et traductions :

1. PLOTIN *Schriften* übersetzt von Richard HARDER, Band I. Leipzig, F. Meiner, 1930, xi + 198 pp.

Nouvelle traduction des *Ennéades* destinée à remplacer auprès du public allemand les tentatives similaires d'Engelhardt (Erlangen, 1820-1823) pour l'*Enn. I* et de H.-F. Müller (Berlin, 1878-1880). Les traités sont traduits suivant l'ordre chronologique de leur composition (cf. Porphyre, *Vie de Plotin*, 4-6). Le présent volume comprend les 21 premiers traités, c'est-à-dire le premier groupe d'écrits composés par Plotin de 255 à 263 (cf. Porphyre, *ibid.*, 4). La traduction sera complète en 5 volumes que suivront cinq autres volumes de notes critiques et explicatives. Cette transcription allemande des *Ennéades* n'a pas seulement l'exactitude rigoureuse qu'on était en droit d'attendre de l'excellent philologue qu'est Harder ; elle apporte aussi beaucoup de corrections et d'améliorations au texte de ses prédécesseurs et, surtout, à celui de Volkmann.

2. PLOTIN. *Ennéades V*, texte établi et traduit par Émile BRÉHIER. Paris, Les Belles-Lettres, 1931, 174 pp. (pagination double).

Suite de l'édition et de la traduction données par M. B. du texte des *Ennéades*. On en a dit ailleurs (*Revue Critique*, mars 1929, pp. 99-110) les mérites et les nouveautés. Ce cinquième tome est consacré aux 9 traités de la V^e *Ennéade* selon l'ordre théorique de l'édition porphyréenne : le Νῦνς — dans la mesure infime où tout n'est pas dans tout dans chaque traité plotinien — est leur objet commun. Traités

capitiaux et dont les notices qui précèdent chacun d'eux débrouillent, comme toujours, avec une sûreté saisissante l'ordre et le sens. Comme toujours, également, les indications relatives aux doctrines philosophiques visées ou commentées par Plotin sont de la plus grande utilité, notamment à propos de la formation de la « théologie négative » autour de la première hypothèse du *Parménide* (p. 46), de l'utilisation du *Parménide* en général (p. 9, 47, 75-76, 87-89, 119, 156), de la combinaison du *Parménide* et du *Phèdre*, si importante pour l'histoire de la mystique (p. 46 et p. 68, note 1), enfin de l'interprétation systématique des écrits de Platon l'un par l'autre (p. 13 et 127-132). A signaler aussi, comme remarques nouvelles, les allusions aux Gnostiques découvertes à V, 1, 3 ; V, 3, 12 et V, 5, 8 et l'interprétation de V, 5, 3 où l'apparition successive des hypostases est rapprochée de l'ordonnance des processions religieuses du temps (p. 85).

3. J.-H. SLEEMAN. Notes on Plotinus, III. *Classical Quaterly*, XXIV, 2, 1930, pp. 78-82. Corrections au texte de Volkmann pour *Enn.*, VI, 4 à 9.

B) Sources :

1. Ferdinand PELIKAN. Platon a Plotin. *Ruch filosoficky*. Prague, IX, 1.

2. Willy THEILER. *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*. « Problemata », Heft 1. Berlin, Weidmann, 1930, VIII + 166 pp.

Recherches touffues, presque uniquement fondées sur les méthodes habituelles de la philologie et de la *Quellenforschung*, mais capitales pour l'étude du platonisme et du stoïcisme antérieurs à Plotin, de l'influence possible d'Antiochus d'Ascalon et des rapports entre la vision posidonienne du monde et la métaphysique des *Ennéades*. Le premier chapitre, « Die vorneuplatonische Schultradition », est consacré aux traditions scolaires jusqu'à Antiochus, telles, du moins, qu'on peut les reconstituer à l'aide de parallèles fournis par Sénèque, Saint-Basile, Chalcidius, Philon, Cicéron. Les deux autres parties, « Plotin und Poseidonios » et « Gestaltungen und Umgestaltungen poseidonischer Lehre », étudient l'influence de Posidonius sur le Néoplatonisme, notamment sur la théologie de la Terre chez Proclus et sur *Enn.*, VI, 7, 1-14 et autres passages où Plotin s'inspirerait de la conception posidonienne de l'univers comme totalité vivante. La fortune de cette dernière théorie est suivie (p. 110 sq.) dans l'éthique de Marc-Aurèle, dans l'Hermétisme et chez Saint-Augustin. Il est difficile de donner un aperçu de la richesse de ces recherches particulières : disons du moins que les plus importantes s'attachent à la théorie des Formes en relation avec l'Esprit divin et à la conception de la causalité aux deux premiers siècles de notre ère (pp. 1-41), à la divination chez Posidonius et ses imitateurs (pp. 134-

140), à la théodicée et aux rapports de l'homme avec Dieu (relation de l'ὑπαρξις et de la πεισις, de l'οἰσις et de la γνῶσις ; prière ; amour de Dieu ; foi, espérance, charité) avant le néoplatonisme et à l'intérieur du néoplatonisme lui-même (pp. 140-152). Un appendice (pp. 154-160) propose de multiples corrections au texte des *Ennéades*.

3. R.-E. WITT. Plotinus and Posidonius. *Classical Quaterley*, XXIV, 3, 1930, pp. 128-207.

Posidonius devance Plotin en plaçant les Idées en Dieu, en marquant la nécessité de l'assimilation du divin et de l'humain, en donnant à l'Âme une place médiane dans l'univers. La démonologie, l'eschatologie et la psychologie de Posidonius annoncent également le plotinisme. Enfin, la théorie du don divin comparé à l'effusion nécessaire de la lumière est déjà chez Posidonius.

C) Études :

1. Poul HELMS. Plotins Lehre vom Denken. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XL, 2, 1931, pp. 189-193.

Plotin systématise les développements antérieurs de la pensée grecque en concevant les Idées platoniciennes tantôt comme les pensées d'un Νοῦς formé sur le modèle aristotélicien (*Enn.* V, 9, 8), tantôt comme les λόγοι stoïciens, expressions de l'Âme du Monde (*Enn.* III, 8, 2). Le seul réel est pour lui comme pour Platon le contenu de la pensée, et le fondement dernier de cette réalité doit être cherché avec Aristote dans la Pensée elle-même : la réunion de ces deux aspects donne naissance à la conception plotinienne de la réalité intelligible. Les origines de cette transformation de la Pensée en hypostase ne se trouvent pas seulement dans l'expérience de la pensée logique, impersonnelle, mais encore dans la conscience immédiate de la pensée individuelle, psychologique. A cet égard, la théorie aristotélicienne de l'intellect actif qui dépasse l'individualité et la passivité empiriques et constitue quelque chose d'éternel et qui se suffit a fait jouer son influence sur la psychologie plotinienne de l'individu et sur sa métaphysique de l'identité du νοεῖν et de l'εἶναι. La pensée devient une actualisation consciente des Idées qui préexistaient inconsciemment dans le Νοῦς. Cette actualisation consciente n'étant que le reflet dans l'âme du monde intelligible et, par là, de la Pensée intuitive et autonome, on peut parler de deux modes de conscience chez Plotin : l'un inférieur, individuel, humain, l'autre supérieur, impersonnel, divin (cf. *Enn.*, V, 3, 4), le premier étant διάνοια et opérant encore dans le monde sensible (*Enn.*, V, 3, 2), le second étant intuition et en continuité avec la Pensée Absolue. Par là, la psychologie s'ouvre sur la mystique, la philosophie se transforme en religion. Cette dernière liaison entre pensée individuelle et Pensée divine est rapprochée de Hegel (*Religionsphilosophie*, W. XI, p. 63 sq.). Enfin, la conception du Νοῦς inconscient par

rapport à la conscience empirique met Plotin sur la voie qui conduira aux spéculations modernes sur l'inconscient de Leibniz, Schelling, von Hartmann.

2. Marcel DE CORTE. Technique et fondement de la purification plotinienne. *Revue d'histoire de la philosophie*, V, 1, janvier-mars 1931, pp. 42-74.

Étude critique, rédigée en termes un peu trop scolastiques, du but et de la nature de la *καθαρσις* chez Plotin. La purification prend son point d'appui dans la nature divine de l'âme humaine et consiste en une scission d'avec toute multiplicité, le corps, d'abord, ensuite la *forme* qui, par son adjonction à notre unité véritable (cf. *Enn.*, VI, 8, 21), s'oppose à l'identification de l'âme et de Dieu. Elle apparaît donc comme une ascension *ontologique* (et non morale) aboutissant à une confusion aussi parfaite que possible avec le principe qui passe tout ordre ontologique ; un acosmisme spiritualiste et panthéiste couronne l'édifice plotinien. Le rejet de la dernière différence (*ἑτερότης*) nous met en présence de l'Unité fondamentale. L'ascétisme dialectique de Plotin n'a pas de valeur purificatrice : il ne précède pas la purification, mais la suit : c'est une *fuite*, non une lutte. L'attitude vertueuse elle-même n'a qu'un caractère tout négatif : « la vertu définie par la purification a conduit Plotin à refuser à l'âme tout enrichissement moral dans son élan vers l'union et, en outre, à prétendre que l'acquisition des dispositions vertueuses effectives ne relève pas de l'effort de tout l'être vers le bien sous les directives régulatrices de l'éthique, mais du labeur intellectuel et philosophique. » Plotin a mis au compte de la connaissance ce qui doit relever de la volonté. La source de cette théorie doit être cherchée dans la conception que se fait Plotin des rapports de l'âme et du corps — l'homme étant un être (une âme) juxtaposé à du non-être (de la matière) — et dans sa confusion de la matière avec le mal métaphysique. La purification n'est donc jamais morale chez Plotin et elle n'implique pas la liberté, puisque c'est dans l'âme purifiée seule et dans son impassibilité qu'existe la liberté.

3. R.-E. WITT. The plotinian Logos and its stoic Basis. *The Classical Quarterly*, XXV, 2, avril 1931, pp. 103-111.

Étude du Logos comme terme ontologique chez Plotin : cette conception doit être mise en relation avec les théories stoïciennes.

4. Paul HENRY. Le problème de la liberté chez Plotin. *Revue Néoscholastique de philosophie*, XXXIII, janvier, mai et août 1931, pp. 50-79, 180-215, 318-339.

Ces trois articles, qui ont pour but l'exposé fidèle et fondé sur des analyses minutieuses de la doctrine plotinienne de la liberté, répondent aux trois questions suivantes : 1° Plotin est-il convaincu de notre liberté psychologique et comment rattache-t-il sa théorie de la liberté aux

autres parties de son système, notamment aux théories de la personnalité et de la chute des âmes ? — 2° La conception que se fait Plotin de la liberté est-elle assez précise, assez profonde pour écarter d'avance toute accusation de panthéisme ? — 3° Dieu est-il libre, crée-t-il librement ? — A la première question le premier de ces articles répond — après analyse d'*Enn.*, III, 1 ; IV, 8 ; IV, 3-5 et III, 2 — que Plotin affirme la liberté humaine plutôt qu'il ne la prouve ; Plotin a foi dans la liberté, mais son rationalisme affirme également la nécessité absolue de la descente des âmes. Il y a affirmation simultanée de la liberté et de la nécessité dans des traités de périodes différentes, ce qui suffit à exclure toute tentation d'explication par une évolution de la pensée plotinienne sur ce point. L'affirmation pure et simple de la liberté ne suffisant point, il faut donc rechercher quels sont les caractères internes de la liberté humaine, ce à quoi s'emploie le deuxième article : ces caractères garantissent-ils l'individualité personnelle ? M. H. examine l'*Enn.*, VI, 8, 1-7 et, après avoir signalé l'influence des facteurs aristotéliens sur la position du problème de la liberté en ce traité, montre que Plotin définit la liberté comme désir de Dieu, intellectuel, efficace et sans entraves : l'acte de souveraine liberté est le désir du Souverain Bien. Seulement, ce qui spécifie cette liberté, c'est l'absence d'entraves, l'affranchissement de toute coaction. Il n'y a donc pas chez Plotin affirmation nette d'une autonomie de l'intelligence libre par rapport aux lois aveugles de la nature. Cette définition incomplète de la liberté humaine ne suffit pas, en définitive, à permettre de nier le panthéisme possible de Plotin. Le troisième article portera donc ses efforts sur la théorie de la liberté en Dieu, c'est-à-dire sur la deuxième partie de l'*Enn.* VI, 8 (7-21) : ce qui y frappe, c'est la multiplication enchevêtrée des arguments en faveur de la liberté divine. Cette liberté apparaît différente de la liberté humaine : elle repose sur la causation de soi, la faculté qu'a Dieu de se déterminer lui-même, c'est-à-dire d'être soustrait au hasard ; elle est fondée sur la transcendance divine. Cependant aucune allusion à l'activité créatrice de l'Un. Au contraire, en d'autres traités, l'Un apparaît comme engendrant nécessairement le monde. Finalement (p. 339), « ni ses théories (de Plotin) sur la liberté individuelle de l'homme, ni ses théories sur la liberté en Dieu ne permettent d'affirmer, avant tout autre examen, que Plotin n'est pas un panthéiste ».

5. Gerhard NEBEL. Terminologische Untersuchungen zu ΟΥΣΙΑ und ON bei Plotin. *Hermes*, 65, 1930, pp. 422-445.

Multiplicité de significations (résumées p. 444) et différences chez Plotin (p. 445) de ces deux termes fondamentaux de l'ontologie grecque. Ces recherches sont précédées d'un exposé des sens des mêmes termes chez Aristote.

D) Influence :

1. R. ARNOU. La séparation par simple altérité dans la « Trinité » plotinienne, à propos d'un texte de S. Cyrille d'Alexandrie [*Contra Julianum*, VIII, P. G., 76, 920, C-D]. *Gregorianum*, avril 1930, pp. 181-193.

Cyrille croit pouvoir utiliser *Enn.*, V, 1, 3 en faveur de la consubstantialité de la Trinité chrétienne. Mais c'est qu'il travaille sur un texte intentionnellement modifié par une main chrétienne et qu'il sollicite lui-même le passage dans un sens chrétien, sans se faire, du reste, d'illusion sur l'orthodoxie de son allié. Il n'y a pas, en effet, trace chez Plotin de Trinité consubstantielle.

2. R. JOLIVET. *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne : Aristote et Saint-Thomas ou l'idée de Création ; Plotin et Saint-Augustin ou le problème du mal*. Paris, Vrin, 1931, v + 209 pp.

3. E. MORSELLI. *Πλάτων, ποιεῖν, θεωρεῖν. Rivista di filosofia*, avril 1931, pp. 131-147.

Comparaison entre M. Blondel et Plotin à propos d'*Enn.*, III, 8.

NÉOPLATONISME

A) Études générales :

1. Anton PRIESSNIG. Die literarische Form der spätantiken Philosophenromane. *Byzantinische Zeitschrift*, XXX, 1930, pp. 23-30.

Renseignements utiles pour l'étude des biographies néoplatoniciennes.

2. P. Amandus BIELMEIER. *Die neuplatonische Phaidrosinterpretation : ihr Werdegang und ihre Eigenart*. « Rhetorische Studien », Heft 16. Paderborn, 1930.

Cette dissertation est un chapitre d'un ouvrage d'ensemble qui sera consacré à l'interprétation néoplatonicienne de la littérature. Elle comprend deux parties : la première est une courte histoire de l'interprétation du *Phèdre* depuis les quelques remarques éparses de Plotin et le commentaire systématique (perdu) de Jamblique jusqu'au commentaire d'Hermias et aux observations de Proclus qui reflètent, elles aussi, l'influence de l'enseignement de Syrianus. Dans la deuxième partie l'examen du commentaire d'Hermias illustre les principaux traits et la méthode de l'interprétation néoplatonicienne, interprétation, au reste, tout à fait fantaisiste.

B) Alexandre de Lycopolis :

R. REITZENSTEIN. Alexander von Lykopolis. *Philologus*, LXXXVI, 2, février 1931, pp. 185-198.

Ensuite de l'article de Harder paru dans la même revue (LXXXV, p. 247 sq.), R. insiste sur l'importance de ce néoplatonicien adversaire du manichéisme et si curieux pour l'étude de l'histoire spirituelle de l'Orient et de l'influence exercée par l'Orient sur l'esprit hellénistique. La recherche porte ici, avant tout, sur le concept de matière chez Platon, Aristote et Mani.

C) Jamblique :

Friedrich WILHELM. Zu Iamblichos Brief an Sopatros περὶ παλδων ἀγωγῆς. *Philologische Wochenschrift*, L, 14, 1930, pp. 427-431.

Contribution au texte de Stobée : II, 31, 122 ; pp. 233, 17 sq. (Wachsmuth).

D) L'Empereur Julien :

J. BIDEZ. *La Vie de l'Empereur Julien*. Paris, les Belles-Lettres, 1930, x + 408 pp.

Cette admirable et solide biographie n'intéresse qu'indirectement l'historien de la philosophie à qui elle permettra seulement de reconstituer l'atmosphère où s'est développé le néoplatonisme issu de Jamblique. Signalons cependant les pp. 67-92 sur les néoplatoniciens de Pergame et d'Éphèse, la théurgie et les « mystères de Platon » et, dans la III^e partie, les développements relatifs aux traités philosophiques, allégoriques et anti-chrétiens de Julien.

On peut ajouter en ce qui concerne cette polémique anti-chrétienne :

G. COPPOLA. *La politica religiosa di Giuliano l'Apostata*. (Civiltà Moderna [Florence], 2, 1930, pp. 249-265 et 1.055-1.069) et P. DE LABRIOLLE. La polémique anti-chrétienne de l'Empereur Julien. *Revue des Questions historiques*, 58, 1930, pp. 257-303.

E) Salluste le philosophe :

SALLUSTE LE PHILOSOPHE. *Des Dieux et du Monde*, traduction nouvelle avec prolegomènes et notes par Mario MEUNIER. Paris, éditions Vêga, 1931, 190 p.

Nouvelle traduction française — nous avons déjà celle de Formey — faite sur le texte récemment donné par Arthur Darby Nock dans son monumental *Sallustius, Concerning the Gods and the Universe*, edited with prolegomena and translation (Cambridge, 1926). Le présent livre

n'ajoute guère à ce dernier ouvrage, sinon des notes confuses dont les développements, parfois trop larges, affectent souvent des allures de compilations. (Le système des références à d'autres ouvrages néoplatoniciens est, notamment, bien incertain.) Les « prolégomènes » (pp. 7-37) rapportent — surtout d'après un article de Cumont (*Revue de Philologie* [1892]) et la *Vie de l'Empereur Julien* de Bidez — tout ce que nous pouvons savoir sur Salluste, ses relations avec « l'Apostat » et la rédaction de ce petit « catéchisme » de propagande néoplatonicienne et, indirectement, anti-chrétienne au goût de Julien qu'est ce court traité de théologie, mythologie, morale, politique et dévotion.

F) Synésius :

Augustine FITZGERALD. *The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene*. Oxford University Press, Londres, Humphrey Milford, 1930, 2 vol., VIII + 489 p.

Complément de la traduction donnée en 1926 par F. des *Lettres* du même auteur. Cette traduction excellente et magnifiquement éditée a été faite pour les *Hymnes* sur l'édition de Terzaghi, pour le reste sur le texte de la *Patrologie* de Migne, reproduction de celui de Petau. Elle comprend le *περὶ βασιλείας*, le *Dion*, l'*Éloge de la Calvitie*, les *Égyptiens ou traité de la Providence*, le *περὶ Ἐνοπλίων* et deux écrits politiques : la *Constitutio* et la *Catastasis*, c'est-à-dire tous les « essais », sauf le *περὶ τοῦ Δώρου*. F. y a ajouté deux fragments d'*Homélies* et les 10 *Hymnes*, bien que le X^e semble être, selon l'hypothèse de Willamovitz, l'œuvre d'un copiste. La bibliographie est copieuse, à peu près exhaustive en ce qui concerne Synésius (manque la mention des articles de A. Ludwig et de G.-M. Dreves), plus incertaine en ce qui regarde le Néoplatonisme. L'Introduction et les Notes sont vivantes et intéressantes, surtout par l'effort que tente F. pour dissocier le « positivisme » de Synésius et de l'école d'Alexandrie d'avec le néoplatonisme issu de Jamblique, mais pourquoi aller chercher du côté du Gnosticisme certaines sources des *Hymnes* qu'il est bien plus vraisemblable de trouver dans les « rhapsodies orphiques » et les « Oracles Chaldéens » si souvent cités par Proclus, Damascius et autres néoplatoniciens ?

G) Hieroclès :

U. MORICCA. Un trattato di etica stoica poco conosciuto. *Bilychnis*, XXXIV, 1930, pp. 77-100.

Traduction italienne de l'*Ἠθικὴ στοιχείωσις* d'Hieroclès conservée dans le papyrus 9.780 et éditée pour la première fois en 1906 par H. von Arnim avec les extraits cités par Stobée. M. améliore certaines lacunes du papyrus et donne un ordre plus satisfaisant aux extraits de Stobée.

H) Proclus :

1. Carlo GALLAVOTTI. *L'estetica greca nell'ultimo suo cultore (il neoplatonico Proclo)*, 58 pp. Extrait des *Memorie della Reale Accademia della Scienze di Torino*, 2, 67, 1930.

Une première partie porte sur *in Remp.*, I, 1-205 (Kroll), pages inspirées de Syrianus et où Proclus s'efforce de défendre Homère contre les critiques de Platon ou, plutôt, de Platon mal compris par ses successeurs. La poésie est, elle aussi, connaissance de Dieu, et Homère unit en lui les trois classes de la poésie : l'inspiré (*ἐνθεος*), la savante (*ἐμψρων* ou *ἐπιστημονική*), l'imitative (*μιμητική*), laquelle se subdivise en *εἰκαστική* et *φανταστική*, ces trois classes répondant à la hiérarchie des trois degrés platoniciens de la connaissance. Si les critiques de Platon peuvent valoir contre les deux classes inférieures, la première, au contraire, nous fait connaître Dieu et constitue un moyen idéal de pédagogie. Les sources de Proclus sont Aristote, dans ses grands traits l'esthétique de Plotin et les tentatives antérieures pour « harmoniser » Platon. — Une seconde partie s'efforce d'attribuer à nouveau — ce qui est fort peu probant — la *Chrestomathie* de Proclus à Proclus le néoplatonicien. — La conclusion est une appréciation des *Hymnes* de Proclus.

2. Martin GRABMANN. Die Proklusübersetzungen des Wilhelm von Mørbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters. *Byzantinische Zeitschrift*, 30, 1929/1930, pp. 78-88.

Courte histoire des *De Decem Dubitationibus*, *De Providentia et Fato*, *De Malorum Subsistentia*, achevés d'être traduits le 21 février 1280 par Guillaume de Mørbeke, archevêque de Corinthe et ami de Saint-Thomas.

PHILOSOPHIES PATRISTIQUE ET BYZANTINE

GÉNÉRALITÉS ET ÉTUDES D'ENSEMBLE :

A) Histoire de la littérature :

1. F. DREXL. Zehn Jahre griechische Patristik (1916-1925), II^e Teil : Die Jahrhunderte IV und V nach Christ. *Bursians Jahresbericht f. die Klass. Altertumswissenschaft*, 230, 1931, pp. 163-272.

2. Aimé PUECH. *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, tome III. Paris, Les Belles-Lettres, 1930, 693 p.

Suite et fin de cette monumentale histoire littéraire du christianisme dont les deux premiers volumes, parus en 1928, étaient consacrés l'un aux écrits canoniques et apocryphes du I^{er} siècle, l'autre aux II^e et

III^e siècles. Le IV^e siècle forme le sujet de ce troisième volume, le plus massif. D'après la méthode précédemment suivie les auteurs sont étudiés par ordre géographique, soit — après une introduction sur la rhétorique païenne et le conflit de l'hellénisme et du christianisme — : Alexandrie (arianisme, Athanase, le monachisme) ; Césarée ; la Cappadoce (Basile et les deux Grégoire, — la partie la plus copieuse du volume (pp. 227-436) — ; la Syrie et la Palestine. Un dernier livre traite des écrivains d'Asie-Mineure, des hérétiques et des hérésiologues qui n'avaient pu trouver place dans les chapitres précédents. De cette histoire faite du point de vue littéraire et elle-même conçue et rédigée comme une œuvre littéraire l'historien de la philosophie ne doit attendre ni le secours d'un manuel aux bibliographies et aux indications complètes comme celui de Bardenheuer, ni les renseignements sur l'histoire des dogmes ou sur les influences chez certains Pères de la philosophie grecque qui pourraient l'intéresser. Cependant, quelques bonnes analyses (par ex., des *Discours Théologiques* de Grégoire de Nazianze (pp. 355-358), du *Contre Eunomius* de Grégoire de Nysse (pp. 411-417), la mise au point des hypothèses actuelles sur Macaire d'Égypte et les œuvres qui lui sont attribuées — si importantes pour l'histoire de la mystique chrétienne — (pp. 136-140) pourront être utilisées avec fruit. L'ouvrage est, enfin, à lire pour se familiariser avec l'atmosphère où se développe, à une époque décisive pour elle, la patristique grecque et où elle jette un vif éclat.

3. R. D'ALFONSO. *La letteratura latina romana e cristiana*. Napoli, Perrella, 1931, 228 p.

B) Histoire des dogmes :

1. A. VON HARNACK. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Tübingen, J.-C. Mohr (Paul Siebeck), 1931, xv + 826 p.

Cinquième édition (en fait, reproduction de la 4^e sur meilleur papier) de l'ouvrage capital et classique de Harnack. Ce « manuel » comportera trois volumes. Il s'agit ici du premier : *Erster Band, Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*.

2. Joseph TURMEL. *Histoire des Dogmes. I. Le Péché originel. La Rédemption*. Paris, Rieder, 1931, VII + 468 p.

Premier tome d'une monumentale histoire des dogmes qui doit, en fait, reprendre, développer et exposer systématiquement les recherches déjà faites par l'auteur et dont les principaux résultats ont été publiés sous différents pseudonymes, notamment sous celui de H. Gallerand, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* et la *Revue de l'histoire des Religions*. A la rigueur même, le premier volume du *Catéchisme pour adultes* (« Le Dogme », Paris, Rieder, 1929), donné sous le nom de Louis Coulange, représente le programme et l'esquisse de ce *cursus* complet de dogmatique historique. Les objets propres à ce tome I sont le Péché

Originel (pp. 19-296) et la Rédemption (pp. 297-464). Contre toute idée de « développement », l'auteur s'efforce de marquer les « variations » de ces dogmes. Reprenant, pour le premier, les vieilles thèses d'Estius, des PP. Petau et Garnier, il soutient qu'avant le V^e siècle, les Églises grecque et latine n'avaient que des idées confuses sur le péché originel conçu comme *punition héréditaire* de la faute d'Adam. On accepte la déchéance, mais on ignore le péché originel proprement dit (cf. p. 9 et pp. 76-79). Ce dogme d'un *péché héréditaire* (l'enfant subissant à sa venue au monde l'hérédité du péché même d'Adam) aurait été créé, au cours d'une évolution de pensée ici retracée, par saint Augustin, la concupiscence (identique au péché) n'étant remise que par le baptême (pp. 85-166). Enfin, au XIII^e siècle, Abélard et saint Anselme transforment l'interprétation de saint Augustin en entendant par péché originel la privation ou le manque de la justice originelle (notamment pp. 201-204), doctrine qui est reprise d'Alexandre de Halès à Duns Scot et triomphera, en fait, au début du XIV^e siècle. — Même discontinuité offerte par l'histoire du dogme de la Rédemption. Partant d'une indication de Thomassin, déjà développée, faut-il ajouter, par les hypothèses de Sabatier, M. T. tâche d'établir que cette histoire comporte trois périodes distinctes : 1^o Dans le christianisme primitif la notion de Rédemption est d'ordre *nationaliste* ; elle signifie la délivrance du joug de Rome et la foi à l'avènement politique du royaume de David (pp. 305-328). 2^o Vers le milieu du II^e siècle, la Rédemption prend, surtout sous l'influence de Marcion, un sens *mystique* : jusqu'au XIII^e siècle la théorie en sera dominée par la notion mythologique d'une rançon payée par Dieu au Démon. Ce rachat opéré par la souffrance du Rédempteur affranchit le genre humain du joug du Diable (pp. 329-409). 3^o C'est sous l'influence posthume de saint Anselme que l'on admet que ce n'est pas au Diable que le Christ a offert sa mort, mais à la justice divine à titre de satisfaction. Une interprétation *juridique* se substitue à une conception mystique ou mythologique. Cette interprétation, le christianisme actuel chercherait à la tirer en un sens plus absolument *moral* (pp. 413-464). Si unilatérales que puissent paraître les thèses de M. T., si contestables, surtout, que soit sa nouvelle conception de Jésus assimilé à Judas de Gamala (p. 14, pp. 306-307 et pp. 319-321), la « somme » de M. T. reste utile par son abondante érudition et les nombreux textes qui y sont continuellement cités et traduits.

3. On peut confronter avec les vues de M. Turmel les réponses anticipées qu'a faites aux articles d'H. Gallerand M. Jean RIVIÈRE en différentes publications dont on trouvera, sous la plume de M. A. GAUDEL, un copieux compte-rendu dans la *Revue des Sciences Religieuses* (XI, 4, octobre 1931, pp. 604-628). Dans la même Revue (XI, 3, juillet 1931, pp. 353-381 et XI, 4, octobre 1931, pp. 566-589) sous le titre *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen-Âge*, M. J. Rivière combat les thèses de M. Turmel, en étudiant le dogme entre le règne de Charlemagne et

le début de la carrière d'Abélard. « L'assise plus rationnelle » que les premiers docteurs scolastiques ont senti le besoin de donner à la théologie de la Rédemption ne constitue pas une révolution, mais « une légitime autant que bienfaisante et opportune évolution » (p. 356). Elle ne marque « ni recul, ni progrès sur la conception des Pères ». « Néanmoins l'heure était proche où une stagnation séculaire allait tout d'un coup faire place à un élan aussi impérieux que décisif » (p. 589).

C) Mystique et ascétique :

1. M. J. LAGRANGE. Les préliminaires historiques de la mystique chrétienne. *La Vie Spirituelle*, mai 1931, p. [75]-p. [93].

Platon et le platonisme offrent bien une doctrine de l'union à Dieu, mais n'y parviennent qu'en abolissant la distance qui sépare la créature du Créateur, le fini de l'Infini. De son côté, l'Ancien Testament contient l'affirmation soutenue d'un Dieu transcendant, mais il n'introduit pas encore la notion d'une participation à Dieu. Seule, la mystique chrétienne conciliera union et transcendence.

2. Marcel VILLER. *La Spiritualité des premiers siècles chrétiens*. « Bibliothèque catholique des sciences religieuses », Paris, Bloud et Gay, 1930, 189 p.

Brève, mais excellente introduction à l'étude de la formation de la mystique chrétienne jusqu'au VII^e siècle. Aucun des aspects concrets du problème (le martyre ; le monachisme ; la notion de sainteté laïque ; les pratiques de dévotion) n'a été négligé. Les parties les plus importantes par leurs analyses succinctes, mais qui portent sur l'essentiel, en sont les chapitres V (la spéculation savante de Clément et d'Origène), VI (les Cappadociens, et, surtout, les pp. 75-81 sur Grégoire de Nysse) et IX (Diadoque de Photice, le Pseudo-Denys, Maxime le Confesseur). Des réserves, cependant, seraient peut-être à faire sur les conclusions un peu sévères de la p. 136 au sujet des rapports de l'extase plotinienne et de la *theoria* dionysienne.

3. P. RESCH. *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IV^e siècle*. Paris, Beauchesne, 1931, xxxviii + 289 pp.

D) Études diverses :

1. Ferd. KATTENBUSCH. Die Entstehung einer christlichen Theologie. Zur Geschichte der Ausdrücke Θεολογία, Θεολογείν, Θεολόγος. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Neue Folge, Jahrg. 11, Heft 3.

A joindre à l'étude de P. BATIFFOL sur le même sujet (*Ephemerides theologicae lovanienses*, avril 1928, pp. 205-220).

2. S. SALAVILLE. De l'hellénisme au byzantinisme. Essai de démarcation. *Échos d'Orient*, XXIV, 161, janvier-mars 1931, pp. 28-64.

« La littérature byzantine n'est autre chose que la période médiévale (IV^e-XV^e siècle) de la littérature grecque chrétienne. « La ligne de scission passe bien par le IV^e siècle et la date initiale coïncide avec la fondation et la prépondérance de Byzance (324-336). Dans la seconde moitié du IV^e siècle apparaît l'hellénisme chrétien qui se prolongera durant tout le Moyen Age. Cet hellénisme se manifeste notamment dans la réaction contre Julien l'Apostat qui voudrait dissocier hellénisme et christianisme (plaidoyer de Grégoire de Nazianze — hellénisme de saint Basile et de saint Jean Chrysostome — œuvre littéraire des Apollinaires). D'autre part, le culte de Byzance est un autre trait fondamental de cet hellénisme nouveau (cf. les Cappadociens et le patriotisme de Synésius). Le byzantinisme est fait du sentiment du « patriotisme byzantin » uni à l'utilisation chrétienne de l'hellénisme classique (p. 61).

3. J. DE GHELLINCK. Quelques mentions de la dialectique stoïcienne dans les conflits doctrinaux du IV^e siècle. *Philosophia Perennis* [Festgabe für J. Geyser]. Regensburg, J. Habel, 1930, tome I, pp. 57-67.

Eusèbe, Basile et Grégoire de Nazianze connaissent la Logique de Chrysippe, mais la trouvent, comparée à celle d'Aristote, superflue. Clément d'Alexandrie, au contraire, considère que, si l'on doit à Aristote les Sciences de la Nature, c'est au Stoïcisme que nous sommes redevables de la Logique.

4. Eugen DARKO. Wirkungen des Platonismus im griechischen Mittelalter. *Byzantinische Zeitschrift*, 30, 1929/1930, pp. 13-17.

Avec les Cappadociens la philosophie grecque devient la servante de la théologie chrétienne. Au VI^e siècle, avec le pamphlet de Justinien contre Origène et les anathèmes du concile de Constantinople, la rupture du platonisme et de la théologie orthodoxe est définitivement achevée. Le Néoplatonisme ne subsiste que sous les espèces de la mystique chrétienne d'un pseudo-Denys ou d'un Maxime le Confesseur. En somme, l'héritage de l'hellénisme est seulement maintenu par la littérature profane et l'art ; partout ailleurs — et singulièrement dans le domaine ecclésiastique et politique — se marque le triomphe de l'Orient.

MONOGRAPHIES ET ÉTUDES PARTICULIÈRES

A) Christianisme primitif :

1. Maurice GOGUEL. La Mystique paulinienne. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, XI, 2, mars-avril 1931, pp. 185-210.

Compte-rendu critique et analyse détaillée d'Albert SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tübingen, J.-C. Mohr, xv + 407 p.). Sch.

conçoit le paulinisme comme un système. La mystique de Paul n'est pas une « Gottesmystik », mais une « Christismystik ». La vie en Christ n'est pas conçue par Paul comme la participation du fidèle à l'être spirituel du Christ, mais comme une association au drame de son existence, à sa mort et à sa résurrection. La pensée paulinienne se développe dans le cadre de l'attente eschatologique. Dans cette mystique, et pour l'établissement d'une relation du fidèle avec le Christ mort et ressuscité, le réalisme sacramentaire et, surtout, le baptême jouent un rôle important. Les réserves de M. G. portent avant tout sur la rigidité systématique de l'interprétation de Sch. et sur certaines exégèses, notamment de *I Cor.*

2. A.-Marie FESTUGIÈRE. La Trichotomie de I Thess., V, 28 et la philosophie grecque. *Recherches de science religieuse*, XX, 5, octobre 1930, pp. 385-415.

Porte sur la division de l'être humain en *πνεῦμα*, *ψυχή* et *σῶμα* chez Paul, Plotin, Aristote, dans le stoïcisme, chez Philon et, en général, la plupart des philosophies hellénistiques. Combat les hypothèses de Reitzenstein sur l'influence d'une gnose païenne et dégage la différence spécifique qui fait l'originalité du christianisme par rapport à la pensée grecque. Notes copieuses et citations nombreuses.

3. R. BULTMANN. Untersuchungen zum Johannesevangelium : *Θεὸν οὐδεὶς ὥρακεν πρόποτε*. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1930, 3/4, pp. 169-192.

B. recherche et confronte les conceptions des Grecs et de l'Ancien Testament sur Dieu et la vision que l'homme en peut avoir. Au sens strict, l'invisibilité de Dieu ne se trouve pas dans l'Ancien Testament ; au contraire, la philosophie grecque en parle, mais admet une certaine connaissance de Dieu par le *Νοῦς*. Dans le judaïsme postérieur et le christianisme primitif on rencontre une vision eschatologique. L'article rapporte les textes de Saint-Paul et de Philon sur la vision divine.

4. Maurice GOGUEL. Paulinisme et Johannisme. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, XI, 1 et 2, janvier-février [pp. 1-19] et mars-avril 1931 [pp. 129-156].

Paulinisme et johanisme ne sont pas avant tout des systèmes théologiques, mais les expressions directes d'expériences personnelles. Si différentes qu'en soient les formules, elles traduisent la même expérience religieuse, celle du salut trouvé dans la communion avec le Christ.

B) Clément d'Alexandrie:

1. P. CAMELOT. Les idées de Clément d'Alexandrie sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane. *Recherches de science religieuse*, XXI, 1, février 1931, pp. 38-66.

Utilité de l'ἐγκύκλιος παιδεία et de la rhétorique, de la sophistique, des poètes pour le croyant et le « gnostique ».

2. R.-E. WITT. The hellenism of Clement of Alexandria. *The classical Quarterly*, XXV, 3/4, juillet-octobre 1931, pp. 195-204.

Cette communication s'efforce avant tout d'établir les nombreux rapprochements d'expressions et de doctrines qu'il peut y avoir entre Clément et Plotin. La comparaison porte surtout sur la doctrine du λόγος et ses différents aspects (rapports du Verbe à Dieu, le Verbe comme « pédagogue » et comme émanation lumineuse, le Verbe-Fils de Clément et le *Νοῦς* plotinien comme πάντα ἐν, etc.). Malgré la liaison des théories de Clément avec une religion révélée — ce qui constitue une différence capitale avec Plotin — de fructueuses analogies entre les deux philosophes alexandrins permettent de conclure à une source commune à rechercher dans le platonisme moyen et le stoïcisme de l'âge hellénistique (citations nombreuses de Numénios, Maxime de Tyr, Albinus, Philon, Sénèque, Marc-Aurèle). M. W. serait — lui aussi ! — tenté de voir dans la doctrine de Posidonius le fondement de l'hellénisme de Clément (p. 204). Ce bref article est à recommander pour ses précises et précieuses études de termes, notamment d'ὁ ἀποτέμνεται (p. 200), ἀπόβρωα (p. 201), ἐπιστροφή (p. 200-203), et ses recherches sur la comparaison du Logos avec la lumière et son irradiation (p. 200-201).

3. A.-M. FESTUGIÈRE. Εἰς ἀνθρώπων ὑποφάρασι. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XX, 3, août 1931, pp. 476-482.

Commentaire de Clément d'Alexandrie, *Protrepticus*, IX, 186, 2. Maintient le texte du *Parisinus* ἀνθρώπων et rejette les corrections ἀπόλειαν (Sylburg) ou θάνατον (Staehlin-Butterworth). Le sens du texte est : Dieu par son Christ nous invite à être dieux, mais nous rejetons cet appel et « retombons à notre condition d'homme ». Ceci se rattache à la doctrine de Clément que seul le Christ est sauveur et mystagogue, en opposition avec les mystères païens impuissants à nous sauver.

C) Origène:

1. A. D'ALÈS. La doctrine d'Origène d'après un livre récent. *Recherches de science religieuse*, 20, 1930, pp. 224-268.

Critique sévère du III^e volume de l'Origène de E. de Faye (cf., également, E. AMANN dans sa « Chronique d'histoire d'ancienne littérature chrétienne », in *Revue des Sciences religieuses*, XI, 1, janvier 1931, pp. 96-103).

2. MAX RAUER. *Origenes Werke*. IX Band : *Die Homilien zu Lukas in der Uebersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas Kommentars*. Leipzig, Hinrichs, 1930, LXVI + 324 p. « Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte », Band 35.

En regard du texte latin de saint Jérôme, qui, seul, nous a conservé les homélies d'Origène sur Luc dans son intégralité, cette édition offre la nouveauté de placer tous les nombreux fragments en grec que renferment les *Catene* et dont aucun recueil aussi complet ne nous avait été encore donné. D'autres fragments grecs, mais à l'authenticité douteuse, ont été relégués à l'Appendice. Une table des noms grecs et latins accompagne le tout. Dans l'Introduction, M. R. examine, entre autres problèmes soulevés par la traduction et la tradition manuscrite, la question du nombre primitif des *Homélies* d'Origène : Saint-Jérôme avoue qu'il en connaissait plus que les 59 ici traduites. Il est à supposer que plusieurs ont été supprimées pour raison d'orthodoxie.

3. Walther VÖLKER. *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*. « Beiträge zur historischen Theologie », 7. Tübingen, J.-C. Mohr (Paul Siebeck), 1931, IV + 235 pp.

Importante et solide contribution — qui aurait gagné à insister sur les rapports avec la mystique de Philon — aux Histoires de la piété et de la morale. C'est, notamment, une tentative, en grande partie neuve, pour dégager complètement la personnalité mystique d'Origène et considérer son œuvre comme « imitation du Christ ». L'ouvrage se compose de quatre chapitres. I. *La Préparation* : 1° connaissance de soi qui aboutit à la connaissance de ses ennemis et, singulièrement, du corps ; 2° le combat contre le péché et ses effets en nous ; 3° la lutte contre les *πάθη* et le Monde (isolement et ascétisme) ; 4° l'élévation intérieure à ses débuts (La vie du « visionnaire », telle qu'elle est décrite par Or., n'est pas chez lui l'objet de louanges excessives [cf. pp. 67-75]). II. *La Gnose* : 1° Rapports entre *πίστις* et *γνῶσις*, la première étant subordonnée à l'autre, — la *γνῶσις* est synonyme de *θεωρία* (p. 84) — elle est le centre de la mystique origéniste ; 2° l'apparition de la Gnose : c'est une grâce qui repose sur une révélation — elle est illumination et enthousiasme ; 3° son contenu : la Gnose est compréhension des secrets terrestres et célestes, intelligence de notre destinée terrestre et de son arrière-fond supérieur, connaissance vraie liée à l'interprétation du sens profond de l'Écriture ; la Gnose est, de plus, mystique du Verbe et, enfin, mystique de Dieu (la vision de la Gloire divine qu'est la Gnose opérant une divinisation de l'homme). (Pages importantes, pp. 125-144, sur la portée de l'extase chez Origène et la nature, consciente ou inconsciente, de cette *ἐνωσις*.) III. *La vie active*, inséparable de la vie contemplative : 1° l'attitude morale du « pneumatique » est tout entière commandée par l'amour de Dieu ; elle est liée à l'*ἐκπαίδευσις* et à la doctrine du martyre ; 2° le « pneumatique » dans son rapport avec le monde qui l'environne, — il est maître et conducteur d'âmes, — il combat pour ses frères contre l'hérésie, la science et la philosophie « du siècle », — cette perfection du « spirituel », qui ne peut se trouver que dans l'Église, est mise en parallèle avec celle de l'apôtre et du prêtre ; 3° la relation de la vie active et de la Gnose : la Gnose est

l'origine de la vie active qui n'en est que la suite et que l'ombre ; cependant leur union est indispensable à l'accomplissement de la perfection idéale du chrétien. IV. *L'idéal de perfection reflété dans la prière et l'« imitation » du Christ* : 1° la prière est l'essence de l'effort vers la pureté ; elle est, en effet, comparable à l'ascension mystique ; 2° l'idéal de perfection est une imitation du Christ et, même, celle du Père (ascétisme, dénuement, charité, martyre, expériences mystiques). Un appendice (pp. 229-235) étudie le *Λόγος χαριστήριος* de Grégoire le Thaumaturge à Origène où les principaux traits de la doctrine de perfection du maître sont retracés et ordonnés.

D) Saint Athanase :

A. GAUDEL. La théologie du Logos chez saint Athanase. *Revue des sciences religieuses*, XI, 1, janvier 1931, pp. 1-26.

La doctrine d'Athanase dans le *Contra Gentes* et le *De Incarnatione Verbi* représente, à la veille de l'arianisme, une synthèse chronologique qui tend à embrasser tous les aspects du mystère du salut : élaborée vers 320, nous y avons l'écho de l'enseignement traditionnel du Didascalée. M. G. insiste sur la théorie athanasienne du Verbe créateur et révélateur, sur la destruction de l'œuvre créatrice par la chute, enfin sur la réparation de cette œuvre par le Logos sauveur. Le Logos, notamment, nous permet de connaître le Père, non seulement par la contemplation du monde, mais encore par la vision de Dieu dans son image, le Verbe lui-même. La pensée d'Athanase est à rapprocher, sur beaucoup de points, de celle de Saint-Irénée.

E) Saint Grégoire de Nazianze :

E. FLEURY. *Hellénisme et christianisme. Saint Grégoire de Nazianze et son temps*. Paris, Beauchesne, 1930, XII + 383 pp.

Ni une hagiographie, ni une monographie théologique. L'auteur s'applique, surtout, à narrer la biographie de Grégoire et à en expliquer les événements de façon avant tout psychologique. L'ensemble est vivant, trop vivant même, mais, malgré ses développements un peu excessifs, n'apporte rien de nouveau aux multiples biographies déjà consacrées à Grégoire, notamment à celle d'Ullmann. M. Fl. est plus lettré, humaniste qu'historien : toute son érudition, en matière d'histoire de l'Église, vient directement de Duchesne, qu'il se contente trop souvent de paraphraser ou de transcrire (cf., par ex., p. 119 et Duchesne, II, p. 294 ou p. 313 et Duchesne, II, p. 428). Heureux encore quand M. Fl. ne lit pas trop vite : l'Aèce de Duchesne, II, p. 306 devient ici, p. 121, Acace ; Patrophile Paleophète (?) p. 119. De ce genre paraissent être, également, de nombreuses fautes de lecture ou d'impression : Ullmann (p. xi), Geffken (p. 33 et p. 83), les titres de la note de la p. 70 et Lucifer de Tagliari des

pp. 291 et 292. Quant aux rapports entre l'hellénisme et le christianisme, ils sont, notamment en ce qui concerne la philosophie, réduits aux pages sommaires (pp. 72-99) du ch. III.

F) Saint Grégoire de Nysse :

M. F. CHERNISS. The Platonism of Gregory of Nyssa. *University of California Publications in Classical Philology*, VI, II, n° 1. Berkeley, 1930, 1 + 92 pp.

En réaction contre les recherches unilatérales de Gronau qui faisaient du *Commentaire* (hypothétique) du *Timée* de Posidonius la source des commentaires judéo-chrétiens de la *Genèse* et, singulièrement, de celui de Grégoire, M. Ch. tente d'établir que Grégoire avait non seulement lu Platon dans le texte, mais encore était capable d'une pensée personnelle étayée par le platonisme. Les relations avec le platonisme sont indiquées en cinq articles qui composent cet opuscule et portent sur l'âme, la création, la nature divine, le bien et le mal.

G) Saint Jean Chrysostome :

1. G. WUNDERLE. Zur religionsphilosophischen Würdigung der 5 Predigten des hl. Johannes Chrysostomus über der Unbegriffliche im Gott. *Philosophia Perennis [Festgabe für J. Geysen]*. Regensburg, J. Habel, 1930, I, pp. 69-82.

Contre Otto, M. W. veut prouver que la théorie de Jean dans le *περὶ ἀκατάληπτου* est dirigée non pas contre Aristote, mais contre le rationalisme d'Aèce et de l'anoméisme en général.

2. R. COLEMAN-NORTON. St. Chrysostom and the greek Philosophers. *Classical Philology*, 25, 1930, pp. 305-317.

H) Nemésius d'Émèse :

E. AMANN. Nemésius d'Émèse. In *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. XC, 1931, pp. 62-67.

Résumé des questions soulevées par N., sa vie, son *De Natura Hominis* et ses sources.

I) Pseudo-Denys l'Aréopagite :

1. Gabriel HORN. Comment Denys le pseudo-Aréopagite interprète l'Écriture. *Recherches de Science Religieuse*, XX, février 1930, pp. 45-48.

Bonne analyse et traduction de *Hérarchie Ecclésiastique*, 2 (P. G., 136 c à 144 d).

2. G. THÉRY. L'entrée du Pseudo-Denys en Occident. *Mélanges Mandonnet, Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen-Age*, 2. Paris, 1930, pp. 23-30.

Sur les deux manuscrits des écrits dionysiens qui ont pénétré en France, l'un vers 758, l'autre envoyé par l'empereur Michel II le Bègue (820-829).

3. PSEUDO-DENYS. *Théologie Mystique*. — *La Vie Spirituelle*, XXII, 3, mars 1930, p. [129] à p. [136].

Traduction faite sur le texte de Migne (P. G., III, col. 997-1.048). La traduction est bonne, mais esquive les difficultés en accumulant en une seule deux traductions entre quoi il faudrait choisir : par ex., I, 3 (col. 1.000 d) = « laissant derrière lui les prêtres qui l'accompagnent » ; il faudrait décider entre les textes *κατὰ τῶν* ou *μετὰ τῶν ἐκκλησιῶν* *ἐρέων*, et non pas combiner la variante et le texte. *Ibid.* (col. 1.001 a) = « ténèbre véritablement mystique, mystère dont l'initiation comporte l'exclusion de toutes les appréhensions de la connaissance » ; le traducteur a beau avertir qu'il préfère, avec Migne, la leçon *ἀπομύει* de *ἀπομύω* (ω), « initier », il combine l'idée d'initiation avec celle d'exclusion des appréhensions de la connaissance, comme s'il lisait en même temps, avec d'autres manuscrits, *ἀπομύει* (d'*ἀπομύω*, « fermer les yeux »). Cette leçon semble d'ailleurs préférable, puisque ce verbe se retrouve *D. N.*, IV, 23 (col. 725 c).

4. L'identification du pseudo-Denys et de Sévère d'Antioche proposée par Joseph STIGLMAYR (Der sog. Dionysius und Severus von Antiochien. *Scholastik*, III, 1 et 2, 1928, pp. 1-27 et pp. 161-189) a rencontré les plus vives oppositions. Les plus graves de ces critiques ont été formulées par le spécialiste du monophysisme sévérien qu'est J. LEBON dans son article : Le pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche (*Revue d'Histoire Ecclésiastique*, XXVI, 1930, pp. 880-915). M. L. y démontre la fragilité ou, même, l'inconsistance des rapprochements biographiques et dogmatiques tentés par Stiglmayr. Après cet examen — exprimé, peut-être, sur un ton un peu dur — il ne semble rien devoir rester de l'hypothèse avancée.

5. Robert DEVREESSE. Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, IV, année 1929-1930, Paris, Vrin, 1930, pp. 159-167, tout en reconnaissant que l'auteur des écrits dionysiens doit sortir des milieux monophysites (p. 163), combat également les arguments de Stiglmayr, analysés pp. 159-163 : St. « a blanchi son saint » ; il est invraisemblable qu'un contemporain n'ait point dévoilé la supercherie et, surtout, que Sévère, s'il était l'auteur des *Areopagitica*, se soit cité lui-même (Zacharie le Rhéteur, P. O., II, p. 272). Pour ce qui est de la doctrine (p. 166), Denys est assez proche d'Eutychès, Sévère plus près de Saint-Cyrille. Mais l'argument décisif est le suivant (pp. 166-167) : d'après Libératus de Carthage (*Breviarium*

causæ Nestorianorum et Eutychianorum, ch. 10, P. L., LXVIII, 991 a), Cyrille d'Alexandrie aurait; aux alentours de 440, fait usage de Denys dans sa polémique contre Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste. Les *Areopagitica* étaient donc mis en circulation avant la moitié du V^e siècle. Or, en 440, Sévère n'était pas né.

6. Henri-Charles PUECH. Libératus de Carthage et la date de l'apparition des écrits dionysiens. *École Pratique des Hautes-Etudes. Section des sciences religieuses. Annuaire* 1930-1931. Melun, 1930, pp. 3-39.

Après un résumé de la « question dionysienne » (pp. 4-7), cette note reprend, contre l'assertion ci-dessus rapportée de Devreesse, l'examen du ch. X du *Breviarium*. Ce témoignage daté de 560 sur un événement de 438 est rendu suspect par l'utilisation que Libératus y fait de sa source (une lettre d'Innocent de Maronia écrite entre 533 et 534). Le passage sur la mention que Cyrille aurait faite de Denys en 438 forme une addition empruntée par Libératus à une relation de la conférence de Constantinople de 533 due au même Innocent de Maronia. Or, c'est cette relation qui constitue, justement, un des premiers témoignages externes sûrs que nous ayons sur les *Areopagitica*. On ne peut donc conclure du texte du *Breviarium* à l'existence des écrits dionysiens au début du V^e siècle.

7. G. BARDY. Autour de Denys l'Aréopagite. *Recherches de science religieuse*, avril 1931, pp. 201-204.

Contre Devreesse, également. Le témoignage de Libératus n'autorise pas à croire que le *Corpus* aréopagitique était en circulation dès la première moitié du V^e siècle.

8. V. LOSSKY. La notion des « Analogies » chez Denys le Pseudo-Aréopagite. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, V, Année 1930. Paris, Vrin, 1931, pp. 279-309.

Cet article s'efforce d'éclairer la signification des termes, fréquents dans les écrits dionysiens, d'*ἀναλογία*, κατὰ τὴν ἀναλογίαν, ἀναλόγως et expressions similaires. Ces sens différents sont résumés p. 308 : 1^o l'« analogie » signifie le plus souvent la capacité des êtres créés à participer aux vertus de Dieu (pp. 289-292) ; 2^o les degrés de l'être et les ordres différents dans la hiérarchie dépendent des « analogies » des créatures (pp. 292-293) ; 3^o l'analogie n'est pas une faculté passive : elle se rapporte à la volonté libre des créatures et peut être définie comme l'amour qui pousse les êtres créés vers leur Cause et le désir de se conformer à elle (pp. 294-296) ; 4^o les analogies signifient, d'autre part, les fins de l'amour, unions avec Dieu qui sont différentes pour tous les êtres créés (pp. 296-299) ; 5^o les « analogies-fins » prédéterminées par Dieu pour chaque être créé sont les Idées divines (pp. 299-300) ; 6^o Dieu se manifeste, à tous dans les théophanies selon les analogies définies pour chacun qui sont les idées diverses des êtres (pp. 300-301) ; 7^o les « analogies-idées » se mani-

festent par les analogies des créatures : c'est pourquoi la Cause Suprême peut être connue dans tous les êtres en tant qu'ils possèdent les images et ressemblances des idées de Dieu (pp. 302-304) ; 8^o les « analogies-idées » sont les mesures de l'amour de Dieu pour les êtres, les volontés de Dieu ; leur union aux « analogies-amours » des créatures est la *συνέργεια* de la créature avec Dieu (pp. 304-306) ; 9^o l'analogie des êtres créés, en leur état de chute, ne correspond plus à l'analogie divine ; le salut rétablira la *συνέργεια* des créatures avec Dieu (p. 306) ; 10^o l'union des « analogies » divines aux « analogies » des créatures s'est accomplie dans la Personne du Dieu-Homme par qui tout être créé arrive à son salut, en devenant semblable au Christ (p. 307).

9. Werner JÄGER. Der neuentdeckte Kommentar zum Johannes-evangelium und Dionysios Areopagita. *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse*, 1930, XXVI, Berlin, 1930, 3 + 28 pp.

Il s'agit de l'ἐξήγησις εἰς τὸ Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καὶ κατὰ Μανιχαίων signalée dès 1924/1925 par Idris Bell parmi les manuscrits légués à la bibliothèque du British Museum par sir Robert Curzons et assimilée, dans le manuscrit, par une main postérieure à la Θεολογία attribuée à Grégoire de Nysse, ce qui repose sur une confusion manifeste. La lutte contre le dualisme manichéen, l'influence de la théologie cappadocienne, l'emploi de théories et, surtout, de termes caractéristiques du pseud-Denys situent l'écrit à l'époque de la renaissance de l'aréopagitisme, c'est-à-dire au début du IX^e siècle. Un appendice est consacré à l'étude d'un doublet dans la correspondance de Théodore Studite (lettres 21 et 22) : la lettre 21 a dû être composée en grande partie après la mort de Théodore.

J) Philopon :

Th. HERMANN. Johannes Philoponus als Monophysit. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1930, 3/4, pp. 209-264.

Traite de la vie de Jean Philopon (+ 565 environ), des sources philosophiques de ses conceptions christologiques, de sa place dans les controverses contemporaines et fait du Philopon le premier scolastique.

K) Maxime le Confesseur :

I. S. MASSIMO CONFESSORE. *La Mistagogia ed altri scritti*, a cura di Raffaella CANTARELLA. « Testi Cristiani », IV. Firenze, Libreria editrice Fiorentina, 1931, LVI + 294 pp.

Choix de textes accompagnés d'une bonne traduction italienne en regard. Les extraits viennent du *Livre ascétique*, de la *Mystagogie*, du traité de l'Âme, de différents passages d'exégèse allégorique ou littérale, des *Hymnes*. Le texte reproduit Migne. Notes, recueil des citations scrip-

turaires, appendice critique, index minutieux. L'Introduction souligne que M. annonce la tendance aristotélicienne qui sera, au VIII^e siècle, si forte chez Jean Damascène : cette influence de l'aristotélisme se fait sentir sur la logique et la psychologie. Par là, Maxime est déjà un scolastique.

2. Marcel VILLER. *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique*. Extrait de la *Revue d'ascétique et du mystique*, t. XI, avril-juillet 1930, Toulouse, 1930, 65 p.

Bien qu'Évagre soit, pour ses opinions origénistes, considéré comme hérétique au VII^e siècle et que Maxime le traite ainsi par deux fois, cependant Maxime emprunte à Évagre certaines de ses idées, le cadre de son système, ses expressions. De là, l'influence énorme et indirecte d'Évagre sur la spiritualité byzantine.

3. M.-Th. DISDIER. Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur. *Échos d'Orient*, XXXIII, 159, juillet-septembre 1930, pp. 296-313.

Gen., I, 26, est le point de départ de la méditation de Maxime. Le κατ' εἰκόνα implique en Adam l'image parfaite de Dieu par sa nature (φύσις) et ses attributs prénaturels (τὸ εἶ εἶναι); le κατ'ὁμοίωσιν une ressemblance commencée avec Dieu qu'Adam peut parfaire par sa volonté libre. Le péché originel détruit la ressemblance et déforme l'image originelle. Image et ressemblance sont restaurées en droit par le Christ; le rétablissement de la ressemblance se fait par la conception virginale, la réforme de l'image par la résurrection. Nous pouvons nous régénérer par participation au Christ grâce à la vie active et à la vie contemplative.

Henri-Charles PUECH.

PHILOSOPHIE DU MOYEN AGE

1930-1931

par A. KOYRÉ et H. GOUHIER

A) Saint Augustin.

L'année 1930 a vu paraître une quantité incalculable de livres, articles, recueils consacrés à saint Augustin. Leur bibliographie formerait un volume. La nôtre est, nécessairement, très incomplète et très fragmentaire. Nous espérons cependant avoir noté les publications les plus importantes.

A monument to S. Augustine, Essays on his age, life and thought, 8^o, 367 p. London, Scheed and Ward.

Ne nous a pas été accessible.

S. Agostino, Publicatione commemorativa del XV centenario della sua morte, Rivista di filosofia neo-scolastica, Supplemento speciale al vol. XXIII, 8^o, 510 p. Milano, 1931.

Le beau volume consacré par la *Rivista di fil. neo-scol.* à la mémoire de saint Augustin contient toute une série de contributions fort intéressantes que nous nous bornerons à énumérer : A. GEMELLI, *L'agostinismo eterno* ; A. MASNOVO, *L'accessa verso Dio in S. Agostino* ; P. ROSSI, *Le evoluzioni cicliche del mondo secondo S. Agostino* ; M. CASOLLI, *Il « De magistro » di S. Agostino et il metodo intuitivo* ; R. AMERIO, *Forme e significato del principio di autoconsapevolezza in S. Agostino et Th. Campanella* ; S. VISMARA, *La storia in S. Agostino e in G. B. Vico* ; F. PELLUZZA, *La causalità della grazia efficace nel pensiero del S. Agostino* ; A. GALLI, *Saggio sulla analyse psicologica dell'atto di fede in S. Agostino* ; U. PADOVANI, *La città di Dio di S. Agostino : teologia e non filosofia della storia* ; A. ODDONE, *La dottrina di S. Agostino sulla menzogna et la controversia con S. Girolamo* ; F. OLGATI, *L'antiagostinismo di Gian-senio* ; M. ROBERTI, *Contributo allo studio di relazioni fra diritto romano e la patristica tratto del esame delle fonti Agostiniane* ; E. ALBERTARIO, *Di alcuni riferimenti al matrimonio e al possesso in S. Agostino* ; G. SORANZO, *La visione che S. Agostino ebbe del suo tempo* ; A. CALDERINI, *Riflessi di storia antica nel « De Civitate Dei »* ; C. CALCATERRA, *S. Agostino nelle opere di Dante et del Petrarca* ; S. NICODEMI, *S. Agostino et l'arte* ; G. GALBIATI, *Il codice Ambrosiano C. 153. Inf. e la versione trecentista del de Civitate Dei*.

M. GRABMANN et J. MAUSBACH, *Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500 Todestage des Hlg. Augustinus*, IX + 439 p. I.-P. Bachem, Köln.

Le volume édité par la Görresgesellschaft contient un certain nombre de contributions strictement théologiques que nous omettons ; l'histoire de la philosophie proprement dite est représentée par les études suivantes : M. A. DYROFF, *Ueber Form und Begriffsgehalt der Augustinischen Schrift « de ordine »*, qui insiste sur l'importance de la forme littéraire (dialoguée) de cette œuvre pour l'étude de son contenu. S. A. part de notions stoïciennes et néopythagoriciennes ; l'utilisation du *Hortensius* de Cicéron et de Varron semble certaine ; par contre, M. D. n'y trouve aucune trace certaine de l'influence de Plotin ; J. GEYSER, *Die Erkenntnistheoretischen Anschauungen Augustins zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit*, étudie les rapports entre la foi et la raison selon les écrits de jeunesse (*Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, *Soliloquia*, *De quantitate animæ*) où il trouve une quadruple notion de la vérité et des influences

néopythagoriciennes ; M. GRABMANN, *Augustinus Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken* ; étude polémique contre Dorner, Harnack et W. von den Steinen ; B. JANSEN, *Zur Lehre des H. Augustinus von dem Erkennen der rationes aeternae*, étude critique des interprétations de Geyser, Hessen, Gilson ; J. MAUSBACH, *Wesen und Stufung des Lebens nach dem Hlg. Augustinus*, veut retrouver chez saint Augustin les germes de théories biologiques modernes (mutation) ; F.-J. VON RINTELEN, *Deus bonum omnis boni*, compare la doctrine de saint Augustin aux théories modernes sur les valeurs ; K. ROMEIS, *Zum Begriff des Uebernatürlichen in der Lehre des Hlg. Augustin*, insiste sur l'inexistence dans l'augustinisme d'un *Status naturae purae* ; Otto SCHILLING, *Die Staatslehre des Hlg. Augustinus*, défend la méthode historique ancienne, consistant dans l'exposé pur et simple des doctrines de l'auteur étudié, contre les méthodes de « construction » et d'« interprétation » si à la mode en Allemagne (Salin, Hermelink, etc.).

L'intéressante étude de Ch. SCHMIDT, *Mathematik und Zahlenmystik*, fait, une fois de plus, reconnaître l'influence sur saint Augustin de la tradition néopythagoricienne ; enfin, G. SÖHNGEN, *Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre* étudie la notion de la *memoria* et son rôle dans la vie de l'esprit.

Cahiers de la Nouvelle Journée, n° 17 : *Saint Augustin*. 8°, 205 p. Paris, Bloud et Gay.

M. BLONDEL, *La fécondité toujours renouvelée de la pensée augustinienne*, expose que la pensée augustinienne a toujours été — et sera toujours — une source féconde et fécondante de la pensée chrétienne. — M. COMEAU étudie l'*Évolution de la sensibilité de saint Augustin* — M. RIMAUD, *Le maître intérieur*, donne une analyse du *De Magistro*. Le maître intérieur est le Christ et l'illumination augustinienne est surnaturelle. — M. CHAIX-RAY étudie *La perception du temps chez saint Augustin*. — M. CASTELLI, *Le double aspect du problème du mal chez saint Augustin*, estime que ce problème a deux aspects : l'aspect pratique et l'aspect théologico-métaphysique. Saint Augustin ne les aurait pas suffisamment distingués et n'aurait pas remarqué que, du point de vue théologique, le mal n'existe pas. — Saint Augustin est excusable de ne pas avoir étudié B. Varisco comme l'a fait M. Castelli ; mais celui-ci ne l'est pas — à mon avis — de n'avoir pas étudié saint Augustin. — M. DE PANGE, *La cité de Dieu*, explique que celle-ci est un *corpus mysticum*. — Enfin, Ch. BOYER, *La contemplation d'Ostie*, démontre que celle-ci était une contemplation infuse et nullement une vision de Dieu.

M. BLONDEL, *Quinzième centenaire de la mort de saint Augustin*. L'unité originale et la vie permanente de sa doctrine. *Revue de Métaphysique et de Morale*, XXXVII, p. 423-469.

L'unité originale de la pensée augustinienne consiste dans le fait qu'il unit la doctrine de l'*illumination*, selon laquelle une lumière divine est

nécessaire pour, et est présente dans, tout acte de connaissance spirituelle, et la conception de la faiblesse originelle de l'homme, incapable d'atteindre sa fin sans un concours divin, avec l'affirmation d'une activité propre de l'homme. L'homme, en effet, illuminé par la lumière divine n'est pas cette lumière ; il voit dans la lumière, mais c'est lui qui voit, et ce qu'il voit, ce n'est ni la lumière divine elle-même, ni Dieu ; de même, il est impuissant sans la grâce et cependant c'est lui-même qui agit et non Dieu en lui. Saint Augustin, c'est là sa force, reste toujours dans le concret ; il ne se perd pas dans les abstractions — et c'est pourquoi on lui reproche de se contredire — : il se tient à la réalité et à l'homme réel. C'est pourquoi, selon M. B., les « augustinien » trop rigides — trop abstraits — ont, en réalité, en aboutissant à l'ontologisme ou au calvinisme, trahi l'esprit de l'augustinisme, auquel, par contre, les augustinien scolastiques sont restés fidèles. — On pourrait ajouter que M. B. lui-même est une preuve vivante de la fécondité de l'inspiration augustinienne.

Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae ab Academia Romana S. Thomae Aquinatis indictae (Romae, 23-30 apr. 1930), 8°, 344, p. Turin, Marietti, 1931.

Le volume des *Actes* contient tout d'abord l'encyclique de Pie XI, puis une série de conférences et de discussions. Notons : E. GILSON, *L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas* (p. 75-87). Pour saint Augustin, la foi est le fondement de la philosophie. Entre celle-ci et la théologie proprement dite, la différence — sans être inexistante — n'est donc pas nettement tracée. Pour saint Thomas, au contraire, la philosophie est un produit de la raison naturelle de l'homme. La raison de cette opposition est dans la conception de la nature que saint Augustin sent pervertie et viciée par le péché, et que saint Thomas voit comme réalisant un degré déterminé de l'être. — M. GRABMANN, *De quaestione : « Utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum » inter scholas Augustinismi et Aristotelico-Thomismi medii aevi agitata* (p. 110-139). L'intéressant article de M. G. étudie l'évolution spirituelle et doctrinale du XII^e et XIII^e siècle en prenant pour point de référence la question *Utrum* etc., dont la solution commande celle des rapports entre la philosophie et la théologie. Les solutions du XII^e siècle sont encore hésitantes. Au XIII^e se forment deux partis nettement opposés : A. de Hales donne une réponse affirmative, basée sur la distinction des objets formels du savoir et de la foi ; cette solution sera adoptée par saint Bonaventure qui invoque, en plus, le témoignage de l'expérience ; Mathieu d'Aquasparta fera valoir que l'acte de foi possède une fermeté plus grande et que, par conséquent, l'adhésion de la foi reste nécessaire même lorsqu'il s'agit de vérités philosophiques. Saint Thomas, par contre, s'oppose nettement aux solutions des augustinien : il est impossible de croire et de savoir une seule et même chose. Savoir c'est en quelque sorte voir ; la foi, par contre, vise essentiellement ce que nous ne voyons pas.

Duns Scot est du même avis. Richard de Middleton essaie de concilier les positions adverses par une distinction : les deux *actes* sont, en effet, incompatibles, mais non les *habitus* correspondants. — G. THIÉRY, *L'augustinisme médiéval et le problème de l'unité de la forme substantielle* (p. 140-200). C'est à tort, estime M. T., que l'on considère la doctrine de la pluralité des formes comme essentielle pour saint Augustin et l'augustinisme médiéval. Et il le prouve en citant abondamment des textes peu connus et très instructifs. Il en résulte que cette théorie — combattue comme on le sait par saint Thomas — le fut avant lui par Guillaume d'Auvergne, Jean de la Rochelle, Robert Fishacre et Albert le Grand, tandis qu'elle fut adoptée par saint Bonaventure et Thomas d'York. Il est à remarquer cependant que c'est saint Thomas qui a reconnu toute l'importance du problème et qui en a donné une solution systématique. Quant à la source de cette doctrine, elle est dans Avicenne et ce n'est qu'en 1277 que, pour la première fois, l'autorité de saint Augustin fut invoquée en sa faveur par Guillaume de la Mare, Kilwardby et Pecham. Jusque-là, elle le fut par les tenants de l'unicité, qui se fondaient sur un texte du *Liber de ecclesiasticis dogmatibus*, faussement attribué à saint Augustin. — Quoi qu'il en soit, il n'en reste pas moins vrai que si la doctrine de la pluralité des formes n'est pas augustinienne (et comment le serait-elle ? Saint Augustin ne parle pas le langage aristotélicien !), celle de l'unicité ne l'est pas davantage ; et que, malgré tout, si saint Augustin s'était posé la question, il aurait opté pour la solution de Platon (que saint Thomas indique comme source de la doctrine) et non pour celle de saint Thomas. — P. HIERONIMUS A PARISII, *De unione animæ cum corpore in doctrina D. Augustini* (p. 271-311) réunit une foule de textes qui font ressortir l'opposition fondamentale qui, dans l'esprit de saint Augustin, sépare et oppose l'âme et le corps. Ces textes servent à démontrer que saint Augustin aurait enseigné l'union substantielle de l'âme et du corps. Malheureusement pour la démonstration, elle est parfois fondée sur une simple confusion : *Species* chez saint Thomas et chez saint Augustin ne veut pas dire la même chose.

Mélanges augustiniens. (Revue de Philosophie, XXX.)

F. CAYRÉ, *Contemplation et raison d'après saint Augustin*. — R. JOLIVET, *La doctrine augustinienne de l'illumination* (p. 382-502). Une excellente étude sur ce problème central de l'augustinisme. M. J. situe tout d'abord la pensée augustinienne dans le temps : saint Augustin lutte contre le scepticisme (le sien propre) avec l'aide du platonisme (ou néoplatonisme). Ce qui le préoccupe, ce n'est pas la provenance de nos idées, c'est leur valeur. Ce qu'il cherche, c'est une norme de vérité et de certitude, laquelle ne peut se trouver dans les choses, mais dans l'âme ou au-dessus de l'âme. Les choses matérielles n'agissent pas sur l'âme — l'inférieur n'agit pas sur le supérieur — ; les sens ne sont pas causes, mais plutôt occasions ou conditions de la perception des choses par l'âme. Les choses spirituelles, l'âme les trouve à l'intérieur d'elle-même, lorsque,

se détournant de l'extérieur, elle se tourne vers soi et y contemple les images des idées éternelles ; elle les voit dans une lumière divine qui, cependant n'est pas Dieu ; c'est la lumière de l'âme en tant que créature spirituelle. La trouvant en soi — un acte auquel conduit et auquel prépare la méditation philosophique et l'ascèse — elle est du coup assurée de l'existence de Dieu. Il n'y a pas dans tout ceci trace d'ontologisme, que saint Augustin n'a jamais enseigné, pas plus qu'il n'a enseigné la pré-existence de l'âme. La *memoria* — ce centre de l'esprit — contient les idées, mais les contient en puissance, non en acte. C'est, peut-on dire, sous et par l'influence de la lumière divine — de l'illumination — que l'âme forme et conçoit effectivement les idées, les retrouvant dans sa « mémoire ». C'est l'illumination qui de « potentielles » les rend « actuelles ». M. J. indique avec beaucoup de raison et, en face de tentatives de confusion qui se renouvellent toujours, avec beaucoup d'opportunité, que saint Thomas n'est pas augustinien et que saint Augustin n'est pas thomiste ; que tous les deux ramènent tout à Dieu, mais de façons diverses ; que l'analyse de la connaissance chez l'un et chez l'autre diffère de tout au tout et que c'est inutile et nuisible de vouloir masquer une opposition dont, au surplus, saint Thomas avait pleinement conscience. — Ch. BOYER, *Philosophie et théologie chez saint Augustin* (p. 503-518). La compréhension des vérités théologiques proprement dites — vérités révélées — n'est pas possible à l'homme. La raison doit se borner à ordonner, à systématiser et à comprendre autant que faire se peut les vérités données à la foi. La distinction entre philosophie et théologie est donc présente dans l'augustinisme. — B. ROLAND-GOSSELIN, *Les fondements de la morale de saint Augustin* (p. 519-538). M. R.-G. étudie dans saint Augustin le moraliste, c'est-à-dire le psychologue, l'homme qui a profondément saisi la misère et la grandeur de la nature humaine. Les notions augustinienes de liberté, de charité, d'humilité, sont présentées de main de maître. — H. ARQUILLIÈRE, *Observations sur l'augustinisme politique* (p. 539-556), oppose l'augustinisme authentique à l'« augustinisme » théocratique ou plus exactement hiéocratique des publicistes du haut moyen-âge, tels par exemple Jonas d'Orléans (IX^e siècle). — Y. DE LA BRIÈRE, *Les conceptions de la paix et de la guerre chez saint Augustin* (p. 557-572), cite et analyse les textes augustiniens se rapportant à la guerre et à la paix et esquisse une étude de leurs sources et de leur influence. — R. CARTON, *Le Christianisme et l'Augustinisme de Boèce*. — G. THIÉRY, *L'augustinisme médiéval et le problème de l'unité de la forme substantielle*. — E. GILSON, *L'avenir de la métaphysique augustinienne* (p. 690-714). L'augustinisme a-t-il un avenir ? *Et videtur quod non*, car c'est une philosophie essentiellement chrétienne, car il n'a jamais été élaboré en système, tel que le thomisme (ce qui, peut-être, est à son avantage), car il est désavantagé par ses rapports avec le cartésianisme, l'ontologisme, etc., etc., car, enfin, il est incompatible avec le thomisme. M. G. pense cependant — *sed contra* — que les liens avec le

cartésianisme ne sont pas très profonds : en effet, le sujet du *sum* n'est pas le même : chez Descartes c'est la pensée, chez saint Augustin, c'est l'homme ; quant à l'ontologisme, on n'en trouve pas chez saint Augustin, L'augustinisme a donc un avenir, ou du moins peut en avoir un, pourvu que les augustinien en fassent un tout systématique.

P. SCHAFER. *Das Schuldbewusstsein in den « Confessiones » des Hlg. Augustinus. Eine religionspsychologische Studie.* 8°, xv + 144 p. « Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion », XXV. Würzburg, Becker.

Le problème que se pose M. Sch. est : « Comment expliquer le désir d'expiation dont les *Confessions* sont pleines et dont les premiers écrits de saint Augustin après sa conversion ne portent pas trace ? » — La solution de M. Sch. est que l'âme de saint Augustin était habitée par un pessimisme profond qui lui faisait fuir le monde, qu'il avait une inclination aux larmes, qu'il était pénétré par un désir de Dieu et un sentiment profond de « créature ». Que tout ceci s'était cristallisé autour de la doctrine paulinienne de la grâce, ce qui explique l'attitude spirituelle de saint Augustin au moment des *Confessions*. Mais qui explique aussi que saint Augustin a donné une image très fautive de sa propre évolution spirituelle. De plus, saint Augustin a méconnu le rôle de l'inconscient et a voulu rendre clair ce qui, dans son âme, — comme dans toute âme, — est et reste essentiellement obscur. Il a donc substitué une construction claire — mais fautive — à la réalité.

A. PINCHERLE. *Sant Agostino d'Ipbona, vescovo et teologo.* 8°, p. 396, Bari, Laterza.

Une biographie qui cherche à découvrir l'unité de la vie et de l'évolution spirituelle de saint Augustin. Le théologien, l'évêque, le docteur de l'Eglise est mis au premier plan. Saint Augustin apparaît avant tout comme *homo religiosus*. Le philosophe est à peine traité.

A. GUZZO. *Agostino et il sistema della grazia.* Torino, l'Erma.

G. insiste sur l'unité de la pensée augustinienne : le docteur de la grâce est virtuellement présent déjà dans les premiers écrits de saint Augustin. La doctrine augustinienne, chrétienne dès les premières démarches de sa pensée, transforme le néoplatonisme dont elle s'empare. Saint Augustin n'a jamais été néoplatonicien : il y a un abîme entre le Dieu personnel et agissant et l'Un plotinien ; la Trinité chrétienne n'a rien de commun avec la « trinité » néoplatonicienne. Les polémiques de saint Augustin (contre Celse, Pélage, Julien) sont présentées par G. comme le résultat de l'opposition entre une pensée concrète (dialectique et critique) et une pensée abstraite, rationaliste et naturaliste. Selon G. l'opinion d'après laquelle saint Augustin aurait évolué « du néoplatonisme à l'augustinisme » est basée sur l'incompréhension de la pensée augustinienne dans ce qu'elle a de plus profond. La doctrine de la pré-

destination — généralement incomprise (en quoi G. a, à mon avis, parfaitement raison) est l'expression non d'un pessimisme manichéen, mais au contraire, d'un optimisme moral.

M. GRABMANN. Des Hlg. Augustinus quaestio de ideis (*de div. quaest.*, LXXXIII, qu. 46) in ihrer inhaltlichen und geschichtlichen Bedeutung. *Philos. Jahrbücher des Görresges.*, XLIII, p. 297-307.

Insiste sur l'importance de la *questio* — petite monographie de *ideis* — qui donne un exposé systématique de la doctrine augustinienne sur la réalité des idées, leur rapport avec l'intellect divin et leur connaissance par l'âme humaine. La *questio* a été une source importante de la pensée médiévale.

E. KREBS. *Sankt Augustin, der Mensch und Kirchenlehrer.* 8°, 356 p. Gilde-Verlag, Köln.

Populaire.

G. KRÜGER, *Augustin, der Mann und sein Werk*, 8°, 39 p., Giessen, Töpelmann.

R. SEEBERG, *Augustinus, Gedächtnisrede.* 8°, 40 p., Kohlhaunner, Stuttgart.

Discours académiques — les noms de leurs auteurs en garantissent suffisamment l'intérêt.

J. HESSEN, *Augustinus Metaphysik der Erkenntnis*, 8°, 328 p., Berlin, F. Dümmler, 1931.

M. H., qui a consacré déjà de nombreux travaux à l'étude de saint Augustin, présente dans cet important ouvrage une sorte de synthèse et de mise au point de ses recherches. Appliquant à saint Augustin la méthode historique dont il a lui-même, avec force, préconisé l'emploi (v. J. HESSEN, Sur Methode der Augustinusforschung, *Archiv für Geschichte des Philosophie*, Bd XLIII), il proteste avec beaucoup de raison contre les tentatives, toujours renouvelées, de « harmonisation » et de rapprochement (avec saint Thomas) qui, bien qu'inspirées par le désir sincère et louable de « défendre » saint Augustin, n'aboutissent en fait qu'à la confusion et à l'ignorance. Saint Augustin est, dit avec force M. H., le Platon chrétien. C'est en platonicien qu'il faut l'interpréter ; il est dualiste : l'âme et le corps ne sont pas pour lui une substance, mais deux. En accord complet avec M. Gilson, M. H. en conclut que l'abstraction — du moins dans le sens aristotélico-thomiste — n'a pas de place dans l'augustinisme et que c'est le fausser que de vouloir à toute force l'y retrouver (ou l'y remettre). L'illumination est le centre de la noétique augustinienne et l'illumination est une irradiation de la lumière divine permettant de voir la vérité en Dieu. Et s'il n'y a pas chez Augustin de vision de Dieu et d'ontologisme (p. 211-253), c'est qu'il faut distinguer l'aspect logique et l'aspect ontologique de l'essence divine,

objets, respectivement, de l'intuition intellectuelle et de l'intuition mystique.

La preuve de Dieu augustinienne n'est pas une preuve basée sur la causalité — à moins de vider ce terme de tout sens concret. Il est ridicule — du point de vue de saint Augustin — de l'accuser de passer de l'ordre idéal à l'ordre réel : l'ordre idéal, ordre des idées, est l'ordre réel.

Une comparaison avec saint Thomas occupe la dernière partie du livre. Et, bien entendu, cette comparaison est surtout une opposition : en tant que philosophes ils ne s'accordent nulle part et l'on ne peut les concilier qu'au prix d'une incompréhension ou d'une « interprétation ».

Ch. BOYER. La philosophie augustinienne ignore-t-elle l'abstraction ? *Nouvelle Revue Théologique*, LVII, p. 817-830.

Critique de l'interprétation de M. Gilson. Selon M. G. il ne peut y avoir dans l'augustinisme de théorie de l'abstraction parce que la perception sensible elle-même y est déjà spirituelle et immatérielle. M. B. estime qu'il y a là confusion : l'acte de la perception est bien spirituel, mais non son contenu ; la qualité n'est pas intelligible. Or, nous retrouvons néanmoins de l'intelligible dans le sensible (ainsi l'unité, etc.). N'est-ce pas là de l'abstraction puisque c'est à partir du sensible que l'âme s'élève à l'intelligible ? — Il me semble que s'il y a confusion, elle est plutôt chez M. B. que chez M. G. Dans son désir de rapprocher saint Thomas et saint Augustin, il s'applique à effacer les différences des deux doctrines en ne tenant pas compte du sens différent des termes chez l'un et chez l'autre. Retrouver l'intelligible dans le sensible (saint Augustin) n'est pas la même chose que l'en extraire (saint Thomas).

B. JANSEN. Augustinus und Kant. *Philos. Jahrbucher des Görresgesellschaft*, Bd 43, 1930, p. 18-40.

H. ROBBERS. S. Augustinus als autoriteit toor de *Materia Spiritualis*. *Studia Catholica* 1929/30, n° 6, pp. 31-49.

Saint Augustin n'a jamais enseigné la composition hylémorphique des anges ; quant à l'âme humaine, sa composition hylémorphique et l'existence d'une quasi-matière spirituelle n'est qu'une des hypothèses possibles.

B. Ouvrages et recueils généraux.

Rich. MC KEON. *Selections from medieval philosophers*. 2 vol., 12°, xx + 375 ; xviii + 515 p. Ch. Scribner and sons, London, 1930.

Les deux petits volumes de M. Mc K. sont destinés à l'étudiant — et aussi au grand public, — et lui permettent de lire, en traduction généralement élégante et facile, quelques textes des principaux philosophes du M.-A. M. Mc K. voulait être complet : aussi donne-t-il des passages

de saint Augustin, de Boèce, de J. S. Érigène, de saint Anselme, de P. Lombard, de P. Abélard, de Rob. Grossetête, et du Pseudo-Grossetête, d'Albert le Grand, de R. Bacon, de saint Bonaventure, de saint Thomas d'Aquin, de Mathieu d'Aquasparta, de Duns Scot et d'Ocham. De petites introductions et un glossaire (p. 490-515). donnant le sens des termes techniques de la scolastique, en facilitera l'emploi et en augmentera l'utilité.

Le genre « morceaux choisis » est un genre difficile et on ne contentera jamais tout le monde. On peut se demander pourquoi pour présenter saint Augustin, M. Mc K. a-t-il choisi le l. II du *De libero arbitrio* de préférence à tel ou tel autre œuvre plus caractéristique et historiquement plus importante ; de saint Thomas la *Questio disputata de Veritate*, I, etc., etc. Ce sont des préférences personnelles qui déterminent le choix. On ne peut cependant qu'approuver M. Mc K. d'avoir présenté saint Anselme par le *De Veritate*, généralement négligé et cependant d'une importance capitale, d'avoir choisi le *De intellectu et intelligibili* d'Albert le Grand, d'avoir enfin donné des textes de M. d'Aquasparta, *Qu. disp. de cognitione*, I et II, de Duns Scot, de R. Grossetête, d'Ocham, traduits, si je ne me trompe, pour la première fois en anglais (et même en général). Ce choix donne au lecteur l'impression d'une grande variété. Et c'est ce qu'il fallait. C'est un exemple à imiter.

Philosophia perennis, Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart, Festgabe J. Geyser zum 60 Geburtstag, hsg. von F.-J. von RINTELEN, Bd. I, *Abhandlungen über die Geschichte der Philosophie*. 8°, xviii + 525 p.

Ce 1^{er} volume des *Mélanges Geyser*, consacré à l'histoire de la philosophie contient 32 contributions dont quatre traitent des sujets patristiques et onze des sujets scolastiques. — M. A. MAGER, *Augustinus als Mystiker*, étudie l'intuition mystique, un mode de connaissance distinct aussi bien de l'intuition intellectuelle que de la vision béatifique. — M. M.-F.-X. MILLAR, *The significance of St. Augustines' criticism of Ciceros definition of the state*, fait une analyse critique de l'interprétation de S. A., donnée par A.-J. Carlyle dans sa *History of Med. Political theory*. — P.-R. ARNOU, *Quelques idées néoplatoniciennes de David de Dinant*, étudie la notion de la matière chez D. de D. en la comparant à celle d'Avicenne. — H. KÜHLE, *Die Lehre Alberts des Grossen von den Transcendentalien*, compare la théorie albertinienne à celle de saint Thomas. — L. NOEL, *La présence de l'intelligible à la conscience selon saint Thomas et Cajetan*, montre que Cajetan modifie la doctrine de saint Thomas en admettant une illumination des phantasmata précédant l'actualisation de l'intellect possible par la *species intelligibilis*. — M. WITTMANN, *Neuplatonisches in der Tugendlehre des Hlg. Thomas von Aquino*, montre que la quadruple division des vertus (S.-Th. I^a II^{ae}, qu. LXXXI, a. 5) remonte, par Macrobie, au néoplatonisme et au stoïcisme autant qu'à

Platon et à Aristote. — A. USENICK, *Das Unbewusste bei Thomas von Aquin*, démontre l'accord de la psychologie thomiste avec les théories récentes sur la structure de l'âme et les rapports entre le corps et l'esprit (Klug, Kretschmer). — R. EGENTER, *Vernunft und Glaubenswahrheit im Aufbau der theologischen Wissenschaft bei Aegidius Romanus*, étudie la conception de la théologie chez Gilles de Rome en la comparant à celle de saint Thomas (que G. de R. avait voulu préciser). — M. GRABMANN, *Die Lehre des Jacobus von Viterbo von der Wirklichkeit des Göttlichen Seins, Beitrag zum Streit über das Sein Gottes zur Zeit Meister Eckeharts*, étudie une des *Quæstiones de prædicamentis in divinis* de Jacques de Viterbe selon un ms. napolitain (voir également : M. GRABMANN, La dottrina di Jacopo Capocci da Viterbo a proposito della realtà dell'essere divino, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, XXII, p. 13-30). — Une analyse de la question : *Utrum Deus dicatur vere ens*, que Jacques de Viterbe a disputée à Paris (M. G. donne la liste de ses *Quæstiones Parisiis disputatæ de predicamentis in divinis* d'après un ms. — Cod. 213 — de la Bibliotheca Angelica de Rome). J. de V. étudie tout d'abord le sens de *vere predicari* et donne ensuite un exposé extrêmement clair de la controverse fameuse sur la « distinction réelle ». *Vere et proprie* l'être s'attribue à Dieu dans toute sa plénitude illimitée. On regrette que M. G. n'ait pas édité le texte de cette question qui semble remarquablement lucide. On regrette aussi que M. G. affirme qu'Albert le Grand ait enseigné la distinction réelle. — J. CARRÉAS Y ARTAN, *La dottrina de los universales en Juan Duns Scot. M. C. y A.*, dont on connaît l'*Ensayo sobre el voluntarismo de D. Scot*, estime que la théorie des universaux de D. S. se place entre le réalisme et le nominalisme. — L. MEYER, *Wilhelm von Nottingham* († 1336), *ein Zeuge für die Entwicklung des distinctio formalis an der Universität Oxford*, décrit le ms de son *Commentaire des Sentences* découvert par M. Michalski, et en publie un fragment. — B. JANSEN, *Zum Nicolaus-Cusanus Problem*, insiste sur la nécessité de ne pas isoler N. de Cues de son époque, d'étudier les sources de sa doctrine et surtout d'étudier et de publier ses ms (*marginalia*, etc.) qui dorment dans la bibliothèque de Cues.

J. REVIRON. *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX^e siècle. Jonas d'Orléans et son « De Institutione Regia »*. Étude et texte critique, 8^o, 196 p. Paris, Vrin.

L'étude de M. R. donne une esquisse de la biographie de Jonas d'Orléans (peu de nouveau par rapport à celle de Manitius) et une étude de son œuvre littéraire. M. R. remarque avec raison que la politique de J. d'Orléans n'est qu'une morale appliquée. Il est curieux cependant que — ainsi que le montre M. R. — J. d'O. tire les principes de sa politique non pas des Pères de l'Église mais avant tout de l'Ancien Testament. A mon avis, ceci s'explique fort simplement : c'est que c'était le seul endroit où il pouvait trouver les bases d'une « politique basée sur l'Écri-

ture Sainte. » Bossuet ou Calvin n'ont pas agi autrement. — Le texte que donne M. Reviron, sans être celui d'une édition vraiment critique, utilise un ms resté inconnu aux éditeurs qui l'ont précédé (d'Achéry et Migne) : il est tout-à-fait utilisable et fort intéressant, vu que J. d'O. est, comme on le sait, un des premiers théoriciens de la théocratie papale.

S. ANSELME DE CANTORBÉRY. *Fides quærens intellectum, id est Proslogion, Liber Gaunilonis pro insipiente atque Contra Gaunilonem*. Texte et traduction par A. KOYRÉ. In-12^o, x + 98 p. « Bibliothèque des textes philosophiques ». Paris, Vrin.

S. ANSELMO D'AOSTA. *Monologio*. Nuova versione con introduzione e commento a cura di A. BECCARI. « Letture di filosofia », XXX. In-12^o, 261 p. Torino, Socita editrice internazionale.

Un signe des temps : saint Anselme de Cantorbéry se voit rebaptisé en saint Anselme d'Aoste.

E. DRUWÉ. La première rédaction du « Cur Deus Homo » de S. Anselme. *Recherches de Sciences religieuses*, 1930, p. 162-166.

Le ms 92 de la Bibl. de Gand contient un traité : *Volunt in cogitationibus suis multi litterati et illiterati* qui est expressément attribué à saint Anselme. Selon M. D. il représente la première rédaction, purement théologique, du *Cur Deus Homo*.

A. WILMART. Le premier ouvrage de S. Anselme contre le trithéisme de Roscelin. *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, III, p. 20-36.

M. W. a eu la bonne chance de retrouver la première rédaction du *De incarnatione Verbi* (cod. 224 de la Bibl. du Lambeth Palace) et en donne une édition. L'introduction relate l'histoire du traité et publie également une lettre — déjà publiée par Baluze mais non par Gerberon — du moine Jean, qui avertit saint Anselme que Roscelin invoque pour sa doctrine l'autorité de Lanfranc et la sienne.

A. LANDGRAF. Some unknown writings of the early scholastic period. *New Scholasticism*, 1930, 1-22.

Indication de quelques passages inconnus des scolastiques du XII^e siècle notamment Adam de Petit-Pont, Robert de Melun, Robert Cullen, Maurice de Sully.

C. OTTAVIANO. *Petro Abelardo, la vita, le opere, il pensiero*. « Biblioteca di filosofia e Scienza », XI. 8^o, p. 276, L'Universale, Roma.

Sur la route qui mène de la philosophie antique — philosophie de l'objet, — à la philosophie moderne — philosophie du sujet —, saint Augustin marque la première étape ; la seconde, selon M. O., c'est Pierre Abélard. Ce ne sont pas ses doctrines religieuses qui font de lui un annonciateur des temps nouveaux — M. O. défend Abélard de tout

reproche d'hétérodoxie et prouve sa parfaite catholicité, — mais ses doctrines logiques. Le conceptualisme d'Abélard voit l'universale dans des moments et opérations purement logiques ; l'universel n'a aucune réalité : ni celle d'une *res*, ni celle d'une *vox*. C'est une institution purement humaine : poursuivie jusqu'au bout, cette conception conduit nécessairement à faire du sujet la condition de l'objet (p. 131). M. O. rapproche la logique d'Abélard de celle de saint Thomas : il y a chez Abélard une théorie de l'abstraction ; il ne lui manque qu'une notion exacte du principe de l'individuation et de la *species*.

Le problème des universaux est selon M. O. le problème central de la philosophie du M.-A. qui, tout entière, n'est qu'une tentative de réaliser l'aristotélisme : tentative condamnée d'avance et qui a dû, nécessairement, aboutir à sa dissolution. Une bibliographie très complète est ajoutée à cette excellente monographie.

A. LANDGRAF. Beiträge zur Erkenntnis der Schule Abælards. *Zeitschrift für katholische Theologie*, LIV, p. 360-405.

Étudie les traces de la connaissance d'Abélard ou de ses doctrines dans un grand nombre de ms différents.

P. RUF und M. GRABMANN. Ein neu aufgefundenes Bruchstück der *Apologia Abælard's*. 8°, 41 p. « Sitzber. des Bayrischen Ak. des Wiss., Phil. Hist. Abt. ». 1930, n° 5. München, Oldenburg.

Une excellente édition d'un fragment (introduction et cap. 1) de l'*Apologie* d'Abélard, découverte dans un ms (Clm. 18.363) de la fin du XII^e siècle nouvellement acquis par la Bibl. de Munich. M. Grabmann montre l'importance du fragment, contenant une attaque contre saint Bernard. Abélard cherche à montrer que les propositions qui lui furent incriminées ne se trouvent pas dans ses écrits à lui, mais soit dans ceux de maître Pierre (Lombard) soit dans le livre intitulé « Scito te ipsum » et qu'il ne les a jamais enseignées.

A. LANDGRAF. Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée. *Zeitschr. für Katholische Theologie*, LIV, p. 180-213.

Réunit, d'après les témoignages d'un grand nombre d'auteurs du XII^e et du XIII^e siècle, 35 propositions qui furent attribuées à G. de la P. Les 11 premières ont été reconnues pour siennes par G. de la P. ; des 24 dernières, M. L. identifie 9 dans les œuvres de G. — Mais comme nous ne savons pas toujours dans quel sens celui-ci les interprétait, on ne peut encore, à mon avis, — malgré le progrès que l'étude de M. L. fait faire à la question — distinguer avec certitude les doctrines professées par G. de celles qui lui furent attribuées par ses adversaires.

G. LACOMBE. The authenticity of the « Summa » of Cardinal Stephen Langton. *New Scholasticism*, IV, p. 97-114.

Défend contre O. Lottin l'attribution à Étienne Langton de la *Somme* de Bamberg.

O. LOTTIN. Les traités sur l'âme et ses vertus de J. de la Rochelle. *Revue de Philosophie néo-scholastique*, XXII, p. 5-32.

Il s'agit d'un traité *De divisione potentiarum animæ et virtutibus* (ms Bibl. Nat. Lat. 15.952 et Bibl. Royale de Bruxelles 12.042-49) qui, par le ms de Bruxelles (du XV^e siècle), est attribué à J. de la Rochelle. Selon M. L. le traité en question serait écrit par Jean de la Rochelle avant sa *Summa de Anima*, ce qui, malgré tout, paraît peu vraisemblable. (V. aussi O. LOTTIN, Alexandre de Halès et la *Summa de Anima* de J. de la Rochelle, *Rech. de théol. anc. et méd.* II, qui discute les objections présentées par M. Pelster).

V. SINISTRERO. La distinzione fra essenza ed esistenza in Alessandro di Hales. *Rivista di Filosofia Neoscholastica*, XXII, p. 62-72.

M. S. constate que la distinction entre *quod est* et *quo est* n'est pas, pour A. de Halès, une distinction réelle. Il est, malheureusement trop bon « thomiste » pour saisir le sens précis de ces termes dans la philosophie pré et non-thomiste, et oublie un peu trop que le terme *distinctio realis* est postérieur à saint Thomas.

J. FUCHS. Die Proprietäten des Seins bei Alexander von Hales, *Beitrag zur Geschichte der scholastischen Seinslehre*. 8°, XI + 189 p. Salesianische Offizin, München, 1930.

Une étude sur les propriétés de l'être dans la *Somme théologique* d'Alexandre de Halès. Le ch. I étudie la question de connaissance. M. F. trouve chez A. de Halès à la fois l'abstraction et l'illumination. Le ch. II étudie la métaphysique de l'être : l'être de Dieu, l'être abstrait, l'être de la créature, qui se compose de forme et de matière, de puissance et d'acte, d'essence et d'existence. Suit (ch. III) une analyse des propriétés transcendantales *unum*, *verum*, *bonum* dans leur rapport avec la notion d'être. Le chap. IV expose comment Al. de Hales voit dans les créatures des vestiges du Créateur, et comment les trois notions *unum*, *verum*, *bonum* correspondent à la triple causalité divine : exemplaire, efficiente et finale. Un exposé consciencieux qui néglige un peu les rapprochements historiques. Il est bon de parler de Platon, d'Aristote et de Plotin, mais il vaudrait mieux déterminer la place d'A. de Halès par rapport à ses contemporains.

M. GORCE. La « Somme théologique » d'Alexandre de Halès est-elle authentique ? *New Scholasticism*, V, p. 1-72.

Analyse en détail l'histoire des discussions, dont la *Somme* dite d'Alexandre de Halès fut — et reste — l'objet, pour arriver à la conclusion suivante : la *Somme* n'est qu'une compilation bien postérieure à A. de Halès, sans valeur doctrinale (elle reproduit *grosso modo* la théo-

logie du Chancelier Philippe de Grève), et n'a eu, au surplus, aucune influence. Ce dernier point me paraît douteux : comment expliquer, s'il en était ainsi, le grand nombre des ms dont regorgent les bibliothèques ?

F. PELSTER. Intorno all' origine e all' autenticità della « Summa » di Alessandro di Halès. *La Civiltà Cattolica*, LXXXII, pp. 37-49, 414-431.

Les traités *De corpore humano* et *De coniuncto humano*, sont des additions postérieures car on y trouve une influence de saint Bonaventure.

O. LOTTIN. Alexandre de Hales et la « Summa de Anima » de Jean de la Rochelle. *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, II, p. 396-409.

La *Somme* d'A. de Hales utilise largement l'œuvre de Jean de la Rochelle, laquelle — contrairement à l'opinion du P. Minges — n'est pas nécessairement antérieure à A. de Hales.

F. PELSTER. Forschungen zur Quaestionenliteratur in der Zeit des Alexander Hales. *Scholastik*, VI, p. 321-353.

S'efforce de classer les *Quaestiones* anonymes que l'on trouve dans les ms (surtout Toulouse 737). M. P. note soigneusement les notes des scribes et les particularités des formules stéréotypées : *supposito quod*, *dato quod*, ou *ad quod obicitur dicendum*, etc. Il classe comme appartenant au même auteur les *Quaestiones* usant des mêmes formules, et dresse ainsi l'inventaire des *Quaestiones* en les attribuant à J. de la Rochelle, à Odon Rigaud, et à Guillaume de Militon.

R.-M. MARTIN. Notes sur l'œuvre littéraire de Pierre le Mangeur. *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, III, p. 54-66.

A. BIRKENMAYER. Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XII^e et XIII^e siècle. *La Pologne au VI^e Congrès international des sciences historiques*, Oslo, 1928. Varsovie, 1930.

L'importante étude de M. B. montre que ce sont les médecins — et non les philosophes — qui ont introduit Aristote en Occident. Ainsi, — sans parler d'Alfred de Sereshel, — Daniel Morley connaît — entre 1175 et 1185 — une traduction du *De generatione et corruptione* faite directement sur le grec. Ursus de Lodi connaît, dès 1170, le *De generatione et corruptione*, ainsi que le *De Anima*; on connaît aussi la *Physique*. A l'époque de David de Dinant on connaît et l'on commente *De meteoris* et *De somno et vigilia*. Michel Scot, Maître David, Nicolas le Péripatéticien (dont M. B. a retrouvé les *Questiones*) ainsi qu'Arnould de Saxe possèdent une connaissance solide d'Aristote. Tous ces auteurs, ainsi que les théologiens de l'époque postérieure (1230), Roland de Crémone et Philippe le Chancelier, étaient médecins ou du moins s'intéressaient fortement à la médecine. Dès 1231, Aristote est reçu dans les écoles parisiennes. M. B. cite un certain nombre de ms contenant des traductions d'Aristote, dont plusieurs de la plume de Rob. Grossetête (cod. Ambr. E. 71, con-

tient : *De virtute, liber de alto et infimo et de lineis indivisibilibus translatus ab episcopo Lincolnensi*).

F. PELSTER. Das Leben und die Schriften des Oxforder Dominikanerlehrers Richard Fishacre. *Zeitschrift für katholische Theologie*, LIV, p. 518-553.

Très intéressant article qui donne des renseignements sur l'œuvre de R. F., encore très mal connue, et qui montre, par l'analyse de son *Commentaire des Sentences*, jusqu'à quel point pour Fishacre (mort en 1248), ainsi que pour son contemporain Richardus Rufus, c'est-à-dire dès la première moitié du XIII^e siècle (contrairement à l'opinion bien connue de M. de Wulf), l'opposition était nette entre l'aristotélisme et l'augustinisme. R. F. est un augustinien qui a des sympathies pour Aristote. Il est intéressant de noter qu'il est — avec R. Rufus — partisan de l'unicité et non de la pluralité des formes.

C. OTTAVIANO. *Guglielmo d'Auxerre*. « Biblioteca di filosofia e Scienza », XII. 8^o, p. 151, L'Universale, Roma.

Guillaume d'Auxerre, qui fut archidiacre à Beauvais, est identifié par M. O. avec l'auteur d'une *Summa in quattuor libros sententiarum*, fort appréciée au moyen-âge, où l'on trouve une théorie assez curieuse sur les rapports de l'intelligence et de la foi.

G. d'A. distingue deux sortes de *ratio*, selon que l'intelligence a pour objet des données naturelles ou surnaturelles, et deux sortes de *fides* (*fides informis* et *fides formata*, foi pure et foi pénétrée d'intelligence). De cette façon, la *fides* et le *lumen naturale* peuvent être conciliés : une tentative de préciser la notion anselmienne de la *fides quaerens intellectum*.

G. d'A. est un exemple typique de la réaction de la scolastique du haut moyen-âge en face de l'aristotélisme : il le connaît assez bien (il fut même président de la fameuse commission instituée par Grégoire IX pour l'examen des écrits d'Aristote), mais, visiblement, le comprend assez mal et, en tout cas, ne subit pas son influence. Son désarroi en face de ces doctrines nouvelles explique, selon M. O., et la nécessité de l'œuvre de saint Thomas : on ne pouvait se préserver de l'aristotélisme qu'en l'absorbant, et son succès temporaire : il a su créer une synthèse systématique.

C. OTTAVIANO, *L'ars compendiosa de R. Lull*, avec une étude sur la bibliographie et le fond Ambrosien de Lull, 8^o, 161 p., « Études de philosophie médiévale », XII. Paris, Vrin.

Dans la préface de son travail, M. O. publie une liste de tous les ms — connus jusqu'à ce jour — des œuvres de Ramon Lull, ainsi qu'une liste de leurs éditions. Il y ajoute le catalogue de la collection, extrêmement riche, de la Bibl. Ambrosienne, une table chronologique des œuvres de Lull qui contient la date et le lieu de leur composition

(dans la mesure, bien entendu, où elles sont connues), indique l'édition, ou — pour les inédits — les *Codices* avec leurs cotes et leurs *incipits* et en donne une caractéristique brève. Cette table contient 231 n^{os} ; suit une liste des œuvres perdues (10), des œuvres douteuses (38) et, finalement, des œuvres certainement fausses (138). Ne se contentant pas de tout cela, M. O. donne, en outre, une table de concordance des titres (les œuvres de Lull portant souvent des titres différents) qui permet de les identifier et qui rendra les plus grands services. Le tout constitue un instrument de travail de premier ordre pour lequel M. O. a droit à la reconnaissance des historiens. Espérons que le classement qu'il propose sera adopté par tout le monde.

Quant à l'*Ars compendiosa*, étudié ici pour la première fois, c'est un *compendium* de la logique lullienne, composé à Paris en 1298. Lull y donne une liste de questions qui peuvent être posées et qui, par conséquent, peuvent recevoir une réponse (dans le lullisme comme dans la logistique, toute question ayant un sens contient implicitement la solution). Lull indique les règles de son « algèbre de la logique », une explication de sa méthode et du symbolisme employé, enfin une longue série d'exemples de son application. Les questions traitées vont de *Ubi est Gloria Dei ?* et *Utrum anima habet ita magnam memoriam sicut voluntatem ?* jusqu'à : *Quid habet cancer in igne ?*

C. KRZANIC. Grandi lottatori contro l'averroismo. *Rivista di Fil. Neoscolastico*, XXII, p. 161-207.

Expose les doctrines anti-averroïstes de Th. d'York ainsi que de G. de la Mare, de J. Pecham, de M. d'Aquasparta, de Richard de Mediavilla (Middleton) et de Pierre de Trabibus.

E. SHARP. *Franciscan philosophy at Oxford*. 8^o, VIII + 420 p. Oxford, University Press, 1930.

Le travail de M^{lle} Sharp est consacré à l'étude de l'œuvre de six docteurs franciscains : Rob. Grossetête, Thomas de York, R. Bacon, J. Pecham, Rich. de Middleton, et Duns Scot, qui ont tous les six appartenu à l'université d'Oxford, cette émule — et rivale — de Paris. M^{lle} Sh. insiste avec raison sur les faits particuliers de la tradition oxfordienne — augustinisme et préoccupations scientifiques (pour être plus exact on pourrait dire : mathématisme parce qu'augustinisme) — et met en valeur le fait que c'est en réalité Rob. Grossetête et non Albert le Grand qui fut l'introducteur d'Aristote en Occident. La place nous manque pour analyser comme il convient cet important ouvrage¹, hommage de l'Oxford moderne à ses gloires d'antan. On ne peut que se réjouir de voir attirer l'attention sur l'école d'Oxford, dont l'importance — au XIII^e et surtout au XIV^e siècle — a été beaucoup plus grande qu'on ne se l'imagine habituellement.

1. V. mon compte rendu dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1932.

Rogeri BACONI. *Questiones supra libros primæ Philosophiæ Aristotelis* (*Met.* I, II, V-X), éd. R. SEELE collaborante F.-M. DELORME. « Opera hactenus inedita R. Baconi » X). 8^o, XXXII + 360 p. Oxford, Clarendon Press, 1930.

On ne peut qu'admirer l'ardeur et la persévérance de MM. S. et D. qui poursuivent, depuis de longues années déjà, la tâche ingrate de la publication des œuvres inédites de Roger Bacon, et qui en font paraître les volumes successifs avec une régularité au-dessus de tout éloge. Il est regrettable seulement que la somme énorme de travail et de patience dépensée par les éditeurs n'ait pas abouti à la publication d'un texte vraiment utilisable. Il est vrai que le ms employé (Amiens, 406), le seul existant, est particulièrement mauvais. Il est vrai aussi que certaines améliorations ont été introduites dans ce texte, d'autres proposées dans les notes. Il n'en reste pas moins que le texte que l'on a sous les yeux est assez souvent inintelligible. Il eut presque mieux valu éditer le ms tel que, laissant aux lecteurs le soin de se débrouiller. Ce serait parfois même plus facile que de se reconnaître dans le texte de MM. S. et D. qui est à mi-chemin entre la reproduction et une édition véritable.

A. MASNOVO. *Da Guglielmo d'Auvergne à S. Tommaso d'Aquino*, vol. I : *Guglielmo d'Auvergne et l'ascesa verso Dio*. 8, p. 283, Milano, Vita et Pensiero.

L'intéressant ouvrage de M. M. (cf. aussi son article « Gugl. d'Auvergne e l'Università di Parigi dal 1229 al 1231 » in *Mélanges Mandonnet*) est l'étude la plus complète qui ait été jusqu'ici, consacrée à G. d'Auvergne. G. d'A. (ou de Paris) a joué un grand rôle dans l'histoire de l'Université de Paris et de la réception de l'Aristotélisme par les maîtres parisiens : rôle négatif surtout, vu qu'il a été le dernier rempart de l'augustinisme battu en brèche par les novateurs. Après sa mort (1249) ce fut bien vite la victoire officielle des aristotéliens. M. M. estime cependant que tout en étant le représentant de l'ancienne scolastique augustinienne, G. d'A. en a déjà, au fond, abandonné les positions principales. Le contact avec la pensée d'Aristote n'a pas été sans influencer — involontairement — sa position, beaucoup plus originale que l'on ne le dit habituellement. Les preuves de l'existence de Dieu que donne G. d'A. dans sa *Summa theologica* diffèrent sensiblement de celles de S. Anselme : au lieu de prendre pour base la notion de l'*ens quo majus cogitari nequit* = *summum bonum*, il part de l'*ens per essentiam* opposé à l'*ens per accidens*, ou de l'*ens per se*, qui est nécessairement, vu que la distinction même entre *ens quod dicitur substantialiter* et *ens quod dicitur participatione* oblige de poser un *ens per se*. Il est, en effet, impossible que tous les *entia* soient *per participationem* et *necesse est ut de quodam dicatur esse secundum essentiam*, c'est-à-dire, *necesse est* de poser dans l'absolu l'identité de l'essence et de l'existence. Cette identification, que M. M. ramène à celle de la formule de l'Exode = *sum qui sum*, se trouve en fait *expressis verbis* chez saint Augustin et, pour ma part, je

ne vois dans les raisonnements de G. d'A. qu'un avicennisme augustinisant qui me paraît ne pas atteindre la hauteur spéculative de l'argument anselmien. Mais c'est là un problème compliqué.

Très intéressante est l'analyse par M. M. de la doctrine des universaux chez G. d'A. C'est un représentant typique du réalisme modéré : aux universaux correspond une certaine réalité (le contenu de la pensée a une valeur objective), mais non l'être de *res*. La théorie de la connaissance de G. d'A. est résolument hostile à l'intuitionisme ainsi qu'à l'innéisme : la perception sensible et les données des sens sont la matière sur laquelle seule peut s'exercer le travail intellectuel. Fort curieuse est également la théorie de la causalité, que M. M. rapproche de celle de Hume (il affirme même l'influence, fort peu probable) : le rapport causal n'est pas perçu ; il est affirmé par l'homme dans chaque cas concret par suite d'une tendance naturelle de son esprit (*mos, habitus*) qui trouve sa justification en Dieu. Un instinct que Dieu a conféré à l'homme : supprimons Dieu et nous avons quelque chose qui est, en effet, très près de Hume.

O. LOTTIN, L'influence littéraire du Chancelier Philippe sur les théologiens pré-thomistes, *Recherches de Théol. ancienne et méd.*, II, p. 311-326.

Établit l'influence du Chancelier Philippe sur les franciscains Jean de la Rochelle, Alexandre de Halès, Odo Rigaldus, le cistercien Jean de Limoges et, enfin, sur Albert le Grand (dans la *Summa de creaturis*).

O. LOTTIN, L'authenticité du « de Potentiis Animæ » d'Albert le Grand. *Revue Néoscholastique*, XXXII, p. 321-338.

Selon M. L. le *de Pot. An.* dépend de la *Somme* du Chancelier Philippe du *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animæ* et du *De Anima* de J. de la Rochelle. Il conclut à la non-authenticité, se basant sur les différences entre le *de Pot.* et la *Summa de Creaturis*.

H. WILMS. *Albert des Grosse*. 8°, 236 p. Munchen, Kösel.

Un bon livre, destiné surtout au grand public instruit. M. W. expose l'œuvre d'Albert le Grand : naturaliste, philosophe, théologien. M. W. se montre en général au courant des travaux récents et s'il n'innove pas — il ne le cherche aucunement — il n'induit pas en erreur. Il y aurait peut-être à distinguer plus nettement la pensée d'Albert de celle de saint Thomas ; mais ce n'est pas encore l'*opinio communis*.

Maître Albert (*Revue Thomiste*, vol. XXXVI.) 8°, 242 p.

Le volume consacré par la *Rev. Thom.* à Albert le Grand contient — outre des articles purement théologiques — une série de contributions intéressantes l'histoire de la philosophie :

P. MANDONNET, *La date de naissance d'Albert le Grand* (p. 9-33), fixe cette date à l'année 1206, rajeunissant ainsi Albert le Grand de 13 ans. — H. LAURENT, *Les grandes lignes de la vie d'Albert le Grand* (p. 32-35),

donne la chronologie de la vie et des œuvres d'Albert. — C. SCHEEBEN, *Les écrits d'Albert le Grand d'après les catalogues* (p. 36-68), cite le texte de tous les catalogues des écrits d'Albert et dresse la liste des 138 ouvrages qui lui sont attribués. — M. GORCE, *Le problème des trois Sommes : Alexandre de Halès, Thomas d'Aquin, Albert le Grand* (p. 69-78). La *Somme* d'Albert le Grand utilise celle d'Alexandre de Halès et ne tient pas compte de celle de saint Thomas. C'est, selon M. G., qu'il avait voulu faire autre chose que son disciple : une synthèse plus complète pour laquelle la *Somme* d'Alexandre de Halès fournissait le cadre général, et ses propres écrits, le fond. On pourrait ajouter, me semble-t-il, que bien souvent (la notion de l'âme par ex.) il y a des différences très sensibles entre Albert le Grand et son disciple. — A. DELORME, *La morphogénèse d'Albert le Grand dans l'embryologie scolastique* (p. 352-360), expose la différence entre la thèse d'Albert et celle de saint Thomas. — G. MEERSEMAN, *La contemplation mystique d'après le Bx Albert est-elle immédiate ?* (p. 408-421), expose la théorie d'Albert d'après les *Commentaires du Ps. Denys* et la *Somme* : la contemplation mystique n'étant pas *raptus*, n'est pas vision immédiate, mais s'opère par une *species* abstraite *sub quadam confusione*. — MM. LAURENT et COUGAR, dans un *Essai de bibliographie Albertinienne* (p. 198-238), donnent une excellente bibliographie qui ne s'appelle *Essai* que par modestie et qui signale non seulement les livres et les articles, mais même les comptes-rendus.

ULRICH DE STRASBOURG, O. P. *Summa de Bono*, livre I, introduction et édition critique par Jeanne DAGUILLON, 8°, 135 + 78 p. « Bibliothèque thomiste », XII Paris, Vrin.

On savait bien l'importance du rôle joué par Ulrich de Strasbourg dans l'évolution spirituelle du M.-A. Condisciple de saint Thomas, il a recueilli dans l'héritage albertinien les éléments néoplatoniciens tandis que saint Thomas gardait et développait l'aristotélisme ; il a probablement fortement influencé la mystique allemande. Mais — bien que Baeumker et Grabmann, sans parler d'autres, aient insisté sur l'intérêt qu'il y aurait de connaître son œuvre et aient publié des études à lui consacrées (ainsi que des fragments de sa *Somme*), ce n'est qu'aujourd'hui que nous en possédons une édition. Pour être exact, nous ne la possédons pas encore, mais nous la posséderons, ainsi que l'annonce le R. P. Théry dans son introduction au travail de M^{lle} Daguiillon. L'introduction de M^{lle} D. donne tout d'abord une bibliographie d'Ulrich de Str., puis une très précieuse « Table des questions traitées dans la *Summa de Bono* » d'après un ms de Vienne ; une description minutieuse d'à peu près tous les ms connus (17) et enfin le texte du livre I, basé sur l'étude et la collation de 9 ms. Ce texte n'est peut-être pas un « texte critique » au sens fort du terme (la perfection, par définition, n'étant pas de ce monde), mais c'est un texte utilisable. Il est possible que telle ou telle autre leçon écartée par M^{lle} D. soit préférable à celle qu'elle adopte (M. Pelster,

Scholastik, VI, p. 95, a proposé quelques corrections), mais cela n'a qu'une importance relativement faible.

Le livre I de la *Summa (liber de summo bono): De laude Sacrae Scripturae* est l'œuvre d'un néoplatonicien pour lequel le *Liber de Causis*, Boèce, saint Augustin et le Ps.-Denys sont les autorités les plus hautes. Ce n'est d'ailleurs qu'un commentaire des *Noms divins* du Ps.-Denys. Ulrich distingue 4 modes de la connaissance divine : a) *naturalis cognitio* ; b) *per negationes* ; c) *per causalitatem* ; d) *per eminentiam* ; il explique que *cognitio existendi Deum nobis naturaliter inserta est*, et que l'intellect humain est *naturaliter* disposé à la connaissance de Dieu. Le second *tractatus* (la *somme* d'Ulrich est, comme celle d'Albert, divisée en *livres* et *traités*, lesquels se subdivisent en *chapitres*) étudie la notion de la théologie et de l'Écriture Sainte.

M^{lle} D. a droit à la reconnaissance des historiens pour le travail qu'elle a accompli. Espérons que la suite ne va pas tarder, pas plus que le volume d'Études qu'elle nous promet.

G. DELLA VOLPE, *Il misticismo di maestro Eckhart*. Bologna, Capelli, 1930.

Maître Eckhart est interprété par M. d. V. comme un représentant de la mystique néoplatonicienne (Proclus, le Ps.-Aréopagite), foncièrement hétérodoxe et même anti-chrétienne. Une grande partie du livre est occupée par la « préhistoire du mysticisme eckhartien (Plotin, Proclus, Augustin, Boèce, saint Bernard, les Victorins, Gundissalinus, le *Liber de causis*), trop longue étant donné le sujet du livre, et trop brève pour être vraiment utile. M. della V. est au courant des études récentes qui ont renouvelé la question eckhartienne ; son livre est même le premier essai d'en tirer parti et d'utiliser pour l'étude de M. Eckhart les textes latins nouvellement publiés. Il est d'autant plus regrettable que M. della V. n'ait pas attendu leur publication complète : pas mal de questions, telles par ex. le rapport entre les propositions qui semblent contradictoires — *esse est Deus* et *Deus formaliter non est* — pourraient être résolues par l'étude des textes, ce qui vaut toujours mieux qu'une construction, aussi brillante ou suggestive soit-elle. Avec ces réserves, il faut reconnaître que le livre de M. della V. est bien supérieur à la majorité des choses qu'on publie sur Maître Eckhart, qu'il attire l'attention sur des côtés peu étudiés de sa doctrine (par ex. *intelligere est altius quam esse et est alterius conditionis*) et en esquisse très heureusement les destinées spirituelles.

M. GRABMANN. *Die Werke des Hlg. Thomas von Aquin, Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung*. 2^e éd. revue et augmentée, 8^o, xv + 372 p. « Beiträge, etc. », XXII, 1-2. Münster, Aschendorf, 1931.

Cette seconde édition, revue et sensiblement augmentée de l'ouvrage bien connu de Mgr Grabmann, est une mine de renseignements aussi bien sur les travaux récents concernant la chronologie des œuvres de S. Thomas que sur les ms de ses œuvres, les questions d'attribution, d'au-

thenticité, etc. Mgr G. décrit les ms, les catalogues inédits des œuvres de saint Thomas — et l'on sait combien, dans ces dernières années, a progressé l'étude des ms dormant sur les rayons des grandes (et des petites) bibliothèques —, discute les hypothèses.... bref, c'est une véritable *Somme*....

Les opinions propres de Mgr Grabmann n'ont pas varié — sinon dans le détail — et, aujourd'hui comme il y a 10 ans, il maintient contre M. Mandonnet l'authenticité des opuscules : *De principio individuationis*, *De natura materiae*, *De instantibus*, *De quattuor oppositis*, *De demonstratione*, etc., y ajoutant même la réponse de saint Thomas à Jean de Vereuil (au sujet de Pierre de Tarentaise).

M. DE WULF. L'augustinisme « avicennisant ». *Revue néo-scholastique*, XXXIII, p. 11 + 39.

Contre la conception de M. Gilson, selon laquelle l'augustinisme que combattait saint Thomas était un augustinisme « avicennisant » dans lequel la thèse centrale de l'augustinisme — la doctrine de l'illumination — s'était étroitement unie à la conception avicennienne de Dieu, intellect agent, M. de W. fait valoir les objections suivantes : La théorie de l'illumination ne présentait pas pour les philosophes du XIII^e siècle l'importance qu'elle a pour nous, vu que les questions touchant la théorie de la connaissance les intéressaient bien moins qu'elles ne nous intéressent. M. Gilson modernise donc et bouleverse l'ordre d'importance des questions. Pour les gens du XIII^e s., l'opposition entre les tenants de l'ancienne scolastique et les doctrines nouvelles — celles de saint Thomas et d'Albert le Grand — portait surtout sur des questions métaphysiques : la contingence, le rapport entre la forme et la matière, etc. C'est pourquoi aussi, pour eux, Albert et Thomas appartenaient à un parti, tandis que, pour M. Gilson, Albert est plus proche de saint Bonaventure que de saint Thomas. Ce qui, pour M. de W., implique une condamnation de la classification gilsonienne.

E. KLEINEIDAM. *Das Problem der hylemorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im XIII Jhrh. behandelt bis Thomas von Aquin*. 8^o, xi + 95 p. Liebental (diss.).

L'hylémorphisme chez les théologiens du XIII^e siècle s'explique, selon M. K., par l'influence d'Avicenne (directe et par l'intermédiaire de D. Gundissalinus). Il fut adopté par A. de Halès, saint Bonaventure, Gérard d'Abbeville (aux pp. 33-38 M. K. donne une édition de son *Quodlibet* XV a 5 d'après Cod. Vatic. lat. 1.015). Mais l'acceptation ne fut pas générale et l'opposition se fait jour chez G. d'Auvergne, chez Jean de la Rochelle, chez Albert le Grand, chez saint Thomas, dont M. K. étudie la pensée avec beaucoup de soin et en suivant l'ordre chronologique.

M. K. montre fort bien les rapports entre les textes qu'il cite : ainsi

le *quodl.* de Gérard d'Abbeville (Noël 1269) vise la *Quest. disp. de spirit. creat.* de saint Thomas qui répond dans le *Quodl.* III. M. K. rapproche Alexandre de Halès de Jean de la Rochelle ; il semble bien, d'après les travaux récents, que M. K. n'a pu connaître, qu'A. de Halès (ou du moins la *Somme*) a utilisé la *Summa de anima* de J. de la Rochelle.

O. LOTTIN. *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs.* In-8°, 132 p., 2^e éd. revue et augmentée. Bruges, C. Beyaert, 1931.

Un exposé très nourri de la notion du *jus naturæ* chez les décrétistes et les théologiens du XII^e et du XIII^e siècle. En appendice (p. 105-125), treize pièces inédites.

C. D'ARCY. *Thomas Aquinas.* « Leaders of Philosophy Series », IX + 297 p. Benn, London.

Une excellente étude d'ensemble de la pensée de saint Thomas. Une première partie : l'homme et le milieu. Une seconde : la pensée. M. d'A. insiste dans son exposé sur le rôle de la notion de l'analogie dans la pensée de saint Thomas. Les cinq preuves thomistes ne sont, selon M. d'A., que divers aspects d'un seul et même raisonnement qui, partant du sensible, soumis au changement et, par conséquent, contingent, remonte à l'être nécessaire qui l'explique.

Le rôle historique du thomisme consiste pour M. d'A. dans la réception de l'aristotélisme, c'est-à-dire de la notion aristotélicienne de l'âme, impliquant l'unité constitutive de l'homme, et de la notion de la nature, permettant et exigeant une morale non conditionnée par la théologie. Une troisième partie du livre étudie l'histoire du thomisme et son influence sur la pensée moderne.

H. LUCKEY. *Die Bestimmung von « gut » und « böse » bei Thomas von Aquin.* 8°, 62 p. Kassel, Oncken.

M. Luckey reproche à saint Thomas d'avoir relativement méconnu le côté personnel, subjectif, de l'action morale, la *conscientia* ou le *consensus*, au profit de son côté objectif : la valeur de l'acte dérivant de la valeur de l'objet (but, fin). Il va de soi que la morale de saint Thomas n'est pas du kantisme — est-ce un tort ? — ; il n'en reste pas moins vrai qu'il distingue la *bonitas objectiva* du but de la *bonitas formalis* de l'action, laquelle est entièrement dans le sujet.

W. SCHNEIDER. *Die Quæstion Disputatæ de Veritate des Thomas von Aquin in ihrer philosophie-gerchischlichen Beziehung zu Augustinus.* 8°, v + 97 p. « Beiträge, etc. ». Münster, Archendorf.

Le très consciencieux travail de M. Sch. étudie la façon dont saint Thomas avait utilisé et interprété les textes augustinien cités par lui dans les *Quæstiones Disputatæ de Veritate*. On peut dire, en gros, que saint Thomas est à peu près d'accord avec saint Augustin en ce qui concerne l'essence divine et les idées divines, — et les textes qu'il cite sont interprétés d'une façon fort exacte. Mais il n'est pas d'accord avec

saint Augustin en ce qui concerne la connaissance des *rationes æternæ* et les textes augustinien sont soumis à une « interprétation » qui en modifie sensiblement le sens. De même lorsqu'il s'agit de la *mens* et de sa connaissance de soi : saint Thomas — qui enseigne une distinction réelle entre l'âme et ses facultés — interprète saint Augustin de façon à lui faire dire tout autre chose que ce que ce dernier avait voulu dire. D'ailleurs, saint Thomas semble bien ne pas avoir été dupe de ses propres interprétations et avoir eu conscience combien sa pensée s'écartait de celle des textes dont il invoquait l'autorité (v. *De spir. creat.*, X, 8). — Grosso modo, après les travaux de Hertling et de M. Gilson, on savait tout cela. Mais il n'en reste pas moins fort utile — et même nécessaire — de faire, ainsi que M. Sch., l'analyse exhaustive des citations augustinien utilisées par saint Thomas. On en retire un avantage supplémentaire : celui de constater que les meilleures éditions des *quæstiones* donnent fort souvent des références fausses, que M. Sch. a pris soin de corriger.

P. WILPERT. *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Th. von Aquin.* 8°, XIV + 214 p. « Beiträge, etc. », XXX, 3. Münster, Aschendorf, 1931.

Le travail de M. Wilpert étudie le problème de la certitude chez saint Thomas. Une première partie (p. 9-101) analyse le problème en sa généralité en tant que problème de la vérité et du jugement. Fort intéressant est le cap. III, *Essence et possibilité de l'évidence*, qui insiste sur le caractère intuitif de l'acte de la connaissance évidente dans le thomisme et met en rapport la théorie de la connaissance avec celle de la lumière (p. 83 sq.). La seconde partie du travail étudie les formes particulières de la connaissance évidente, définie comme « intuition immédiate du contenu du jugement dans ce qui le fonde », notamment, l'évidence médiate de la science, l'évidence empirique, et finalement l'évidence *à priori* de principes. La conclusion de cet intéressant travail oppose saint Thomas à saint Augustin.

L. LEHN. *La raison règle de la moralité selon saint Thomas*, 12°, 164 p. Lecoffre-Gabalda, Paris.

Une critique de l'interprétation donnée par le P. Elter dans la *Gregorianum*, 1929.

P. GLORIEUX, Un recueil scolaire de Godefroid de Fontaine, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, III, p. 37-53.

Décrit le Cod. lat. 16.297 de la Bibl. Nationale. Ce ms — sur lequel Mandonnet et Bæumker avaient déjà attiré l'attention — serait dû à Godefroid de Fontaine. Il contient des œuvres de divers auteurs, entre autres de saint Thomas, de Siger de Brabant, de Godefroid d'Abbeville, etc. M. G. lui assigne la date entre 1270-73. Les fragments des *Theoremata de corpore Christi* de Gilles de Rome — qui sont de 1276 — proviendraient d'une rédaction antérieure. C'est peu convaincant.

M. LAURENT, Godefroid de Fontaine et la condamnation de 1277, *Revue Thomiste*, XXXV, p. 273-281.

Publie la qu. 5 du Quodlib. XII de G. de F. qui pose la question : *Utrum episcopus parisiensis peccet in hoc quod omittit corrigere quosdam articulos a predecessore suo damnatos* ? G. de F. est naturellement d'avis que la condamnation ne doit pas être maintenue ; il lui semble ridicule de frapper la doctrine de Frère Thomas, « le sel de la terre », et plus ridicule encore (mais cela, il ne le dit pas) de frapper la sienne propre.

J. KOCH, Der Sentenzen-Kommentar des Petrus Johannes Olivi, *Recherches de Théol. Anc. et Méd.*, II, p. 290-310.

Explique le caractère étrange (au point de vue de la forme) du commentaire d'Olivi, qui est un commentaire composé de *questiones* : c'est que Olivi — en opposition à saint Bonaventure aussi bien qu'à saint Thomas — n'admet pas que la théologie ait un objet propre ; elle en a, selon lui, aussi peu que les Écritures, qui en forment la base. La Théologie n'a, d'après lui, d'autre objet que de traiter les questions dont parlent les Écritures. M. K. insiste sur l'intérêt de la doctrine d'Olivi : c'est avec lui que commence la dissolution de la synthèse (augustino-aristotélécienne) scolastique.

Bruno NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, S. E. Dante Alighieri.

Selon M. N. la philosophie de Dante est néoplatonicienne bien plus qu'aristotélécienne. Albert le Grand et le *Liber de Causis*, nullement saint Thomas, voilà ses pères spirituels. Quant à sa pensée politique, il serait à placer dans la lignée des averroïstes latins ; Dante, un adversaire de saint Thomas et de la scolastique en général, serait un précurseur de Marcile de Padoue, vu qu'il affirme l'égalité du pape et de l'empereur.

E. CHISOTTI, *Giornale critico delle filosofia italiana*, 1930, p. 113 sq.

Cherche à atténuer l'apposition entre saint Thomas et Duns Scot en ce qui concerne la notion de matière.

E. HOCÉDEZ, *Ægidii Romani Theoremata de esse et essentia*. 8°, 128 + 188. p. « Museum Lessianum », Sect. philos., XII. Louvain, 30.

Il faut savoir gré à M. H. (dont on connaît le beau livre sur R. de Middleton) d'avoir édité ce texte aussi important que curieux. Gilles de Rome, en effet, avait été étudié jusqu'ici surtout comme auteur politique ; or, son rôle et son influence comme métaphysicien est, au moins, aussi grande et aussi importante. G. de Rome — que les historiens de la pensée médiévale présentent habituellement comme un disciple — mais confus et inconséquent — de saint Thomas (ainsi de Wulf, Ueberweg-Geyer et même Mandonnet), a été, en réalité, tout autre chose. A

son époque — et le jugement des contemporains n'est tout de même pas sans valeur — il a été considéré comme un penseur indépendant, dont la doctrine, quoique proche de celle de saint Thomas, ne prétendait et ne voulait nullement en être la reproduction pure et simple. Ainsi que le montre M. H. dans son excellente introduction, Gilles de Rome a maintes fois critiqué saint Thomas, et même fort vivement ; il a même parfois été considéré comme un adversaire du thomisme.

Or, par un paradoxe curieux, c'est à ce penseur, fortement pénétré de néoplatonisme et tout particulièrement de Proclus, que revient l'honneur d'avoir fait le *premier* (et nul n'était plus que G. de R. lui-même conscient d'avoir fait là quelque chose de nouveau), enseigné la distinction réelle entre l'essence et l'existence, cette fameuse distinction réelle que des interprètes modernes — bien ou mal intentionnés — proclament le centre doctrinal du Thomisme (et même le fondement de toute philosophie chrétienne), quoique — mais ça, c'est généralement moins connu — saint Thomas ne l'ait jamais enseignée *expressis verbis*. D'ailleurs ce n'est que lorsque Gilles de Rome l'eut soutenue et Henri de Gand combattue, que cette question — à laquelle jusque-là personne n'attribuait d'importance particulière — devient l'enjeu de la bataille dialectique. Or, — M. H. le montre contre Grabmann — la plus ancienne école thomiste n'était nullement d'accord sur ce sujet. L'attitude de G. de Rome s'explique selon M. H. d'une part par les influences néoplatoniciennes qu'il a subies, et, d'autre part, par une tendance de sa pensée — imaginative — de réifier les distinctions logiques.

P.-B. LINDNER, *Die Erkenntnislehre des Thomas von Strasburg*, 8°, x + 141 p. « Beiträge, etc. », XXVII, 4/5. Münster, Aschendorf.

Thomas de Strasbourg — qu'étudie M. L. dans son très utile et très intéressant travail — général de l'ordre des Ermites de saint Augustin en 1354, fut l'auteur d'un *Commentaire des sentences* tellement connu et apprécié à la fin du moyen-âge qu'il fut édité dès 1490. Il est curieux que, comme le note M. L., il modifie dans son *Commentaire* l'ordre habituel de l'exposition scolastique. Au lieu de faire suivre la question par une discussion des solutions possibles et des arguments *pro* et *contra* pour finir par sa solution propre, Th. de S. commence par donner la solution qu'il estime juste (*conclusio*), et ce n'est qu'après qu'il discute les objections et analyse les raisons. Un trait qui, peut-être, est à mettre en rapport avec le caractère de plus en plus positif et autoritaire de la spéculation du xiv^e siècle. Th. de Strasbourg insiste sur l'autorité de l'Église qui, pour le chrétien, remplace la preuve (ainsi au sujet de la nature et de l'immortalité de l'âme) et défend aux Augustins de lire les œuvres d'Ocham, même dans le désir de les réfuter. Th. de Strasbourg est, en somme, un disciple indépendant — très indépendant même — de Gilles de Rome. J'insiste sur indépendant. En effet, pour Th. de S. qui magnifie l'autorité de l'Église, l'autorité des hommes, — je veux dire

des docteurs — est de peu de poids. Il ne se borne pas à les discuter et à les opposer l'un à l'autre, il les contrôle. Chose presque unique : il contrôle même les citations traditionnelles qui traînent dans les œuvres des scolastiques et constate assez souvent qu'elles sont soit tronquées, soit tout simplement fausses (p. 8).

Th. de Str. est un aristotélicien, du moins d'intention. Il veut suivre l'enseignement commun des péripatéticiens, quitte à combattre Averroès « que tout le monde suit », dit-il, ou même saint Thomas, dont la distinction réelle des puissances de l'âme lui semble non fondée et fausse; quitte à combattre le scepticisme d'Ocham et de Nicolas d'Autrecourt; quitte à éviter soigneusement tout emploi de la définition aristotélicienne de l'âme : quitte à reprendre la position du *Liber de Causis*, tout en affirmant que l'âme intellectuelle est la seule forme du corps humain.

Th. de S. — tout en n'admettant pas l'argument de S. Anselme — affirme que *Deum esse est per se notum*, du moins pour les sages, vu que la notion même de Dieu ne peut se concevoir autrement que par une affirmation de son être. Très finement il estime que les preuves habituelles de l'existence de Dieu *præsupponunt Deum esse*. Et qu'il est inutile de passer par le détour de *l'ens quo majus cogitari nequit*, ou de *l'ens infinitum*, vu que Dieu est l'*esse*, et qu'on peut ni affirmer ni concevoir quoi que ce soit sans affirmer l'être, le *necesse esse*.

M. L. met en rapport Th. de S. avec Th. d'Aquin, Gilles de Rome, Duns Scot, Durand de Saint-Pourcain, Pierre d'Auriol, ce qui lui permet de préciser la position et la doctrine de Th. de S. et de nous introduire dans les discussions de cette époque encore peu connue de la pensée médiévale.

A. BALIC. A propos de quelques ouvrages faussement attribués à Duns Scot. *Recherches de Théol. anc. et méd.*, II, 160-188.

Le traité *De formalitatibus* (Cod. Digby 54), celui sur la *Distinctio predicamentorum* (Cod. Ambr. fol. 182) et le *Commentaire des Sentences* (Cod. 300 du Gaius Gonville Coll. à Cambridge) ne sont pas de Scot (personne ne l'a jamais cru sérieusement). L'ouvrage sur la *distinctio predicamentorum* serait de Petrus Thomæ : le *Commentaire* est de Guillaume de Nottingham.

P. PELSTER. Eine Münchener HS des beginnenden XIV Jhrh. mit einem Verzeichniss von Quæstionen des Duns Scotus und Hervæus Natalis. *Franziskanische Studien*, XVII, p. 253-272.

Ms très important qui permet de résoudre maintes questions d'attribution et d'authenticité. Il contient, en effet, le I. II de l'*Opus Oxoniense* sous une forme que M. P. estime être proche de l'original, et les titres de 87 *quæstiones*, dont quelques questions de Scot qui ne sont pas connues et que ces indications permettront peut-être de retrouver, et de 4 Sermons. M. P. estime que le ms apporte une preuve de l'authenticité des *Quæstiones de anima* et des *Quæstiones de cognitione Dei*, auxquelles

s'ajouteraient 7 *Qu. de cognitione intuitiva et abstractiva*. Quant à Hervé de Nédellec, ses *quodlibets* 1 à 3 sont — étant disputés à Paris — de 1307-1309. Le *quodlibet* 4 est, par contre, de 1317 au plus tôt. M. P. estime que le *quodl.* 9 attribué à Arnulphe de Liège doit être rendu à Hervé, qui devrait en outre être identifié avec *Alverius*.

P. GLORIEUX. Duns Scot et les *Notabilia Cancelarii*. *Archivum Franciscanum Historicum*, XXIV, pp. 3-14.

Les *Notabilia* n'ont rien à voir avec D. Scot. Le *Cancelarius* est François de Caraccioli (1309-1316); l'auteur de la *quæstio* : *Utrum omnes rationes que dicuntur de Deo secundum substantiam sint eadem essentialiter divinæ et inter se omnibus modis ex parte rei* est Thomas Wilton. Il ne reste donc plus rien des hypothèses que le R. Balic avait fondées sur ce recueil (Cod. F. 69 Worcester).

F. PELSTER. Handschriftliches zur Ueberlieferung der « *Quæstiones super libros metaphysicorum* » und der « *Collationes* » des Duns Scot. *Philosophische Jahrbücher der Görresgesellschaft*, XLIII, pp. 474-487; XLIV, p. 79-92.

Description de ms et étude : les 9 premiers livres des *Quæstiones* sont authentiques. En ce qui concerne les *Collationes*, il faut distinguer 19 *Collationes Parisienses* et 25 *Collationes Oxfordienses*, que les éditions ne distinguent pas.

G. LACOMBE. La critique des théories de la connaissance chez Duns Scot. *Revue Thomiste*, XXXV, pp. 24-47, 144-157, 217-235.

M. L. analyse la critique scotiste des théories de la connaissance de ses contemporains : Godefroid de Fontaine, Henri de Gand, Pierre de Trabibus et saint Thomas d'Aquin. La critique scotiste s'explique, selon M. L. par le désir de Scot : a) de placer l'âme humaine aussi haut que possible dans la hiérarchie des êtres et donc de donner à l'intellect humain un objet digne de lui; b) de maintenir les positions aristotélliciennes. — Ce qui devient tout-à-fait exact si on se rappelle que Scot voit Aristote à travers Avicenne, c'est-à-dire à travers le néoplatonisme.

J. SANTELLER. Der kausale Gottesbeweis bei Hervæus Natalis nach dem ungedruckten Tractat de cognitione primi principii. 8°, iv + 92 p. « Philosophie und Grenzwissenschaften », III, 1. Innsbruck, Ranch, 1930.

Hervé de Nédellec — le chef des Thomistes de son temps — est un penseur indépendant qui ne se borne pas à répéter les *verba magistri* et ne craint pas de s'en écarter. Ainsi il admet la légitimité de la critique scotiste et laisse tomber la preuve *ex motu*. Le travail de M. S. donne une image très nette de la pensée de M. de N., indique ses sources et ses adversaires. Les citations sont nombreuses, ce qui, étant donné qu'il s'agit de textes inédits, est particulièrement agréable.

Questio de Universali secundum viam et doctrinam Guilelmi de Ockham, ed. M. GRABMANN. 12^o, 40 p. « Opuscula et textus. Series scolastica », X, Münster, Aschendorf, 1930.

Un excellent exposé des positions occamistes. La *questio* — dont l'auteur n'est pas connu — est datée de 1362 et fut disputée à Paris. Que l'édition, accompagnée d'une petite mais précieuse introduction, est faite avec tout le soin et toute l'intelligence que l'on peut exiger, va de soi.

J. KOCH-P. GLORIEUX. Le mémoire justificatif de Bernard de Trilia. *Revue des Sciences théologiques et philosophiques*, XIX, p. 464-474.

Ainsi que le montre M. K. il n'est nullement certain que le *Commentaire des Sentences* retrouvé par M. G. dans le Cod. 889 de la Bibl. Mazarine soit de Bernard de Trilia. Ce que M. G. ne conteste plus, ayant identifié son auteur avec Jean de Paris, auquel il attribue maintenant le « mémoire justificatif ».

J. KÜRZINGER. *Alphonsus Toletanus und seine theologische Einleitungslehre*. 8^o, XVI + 260 p. « Beiträge, etc. », XXII, 5/6. Münster, Aschendorf, 1930.

Alphonsus Toletanus, dont M. K. expose la doctrine d'après le livre I de son *Commentaire des Sentences* (tout ce qui en reste), enseignait à Paris vers 1345. Il n'a eu ni beaucoup d'idées, ni beaucoup d'influence. L'intérêt de son œuvre — pour nous — est purement historique, car elle contient les noms d'un grand nombre de docteurs parisiens de l'époque et nous permet de nous rendre compte de l'état de l'enseignement et des doctrines de son temps. M. K. a relevé avec beaucoup de soin toutes les citations et y a joint des notes biographiques précieuses. C'est un travail des plus utiles.

Johannis WYCLIF. *Summa de ente, Libri primi tractatus primus et secundus*, édité avec introduction et notes par S. HARRISON-THOMSON. 8^o, XXXVI + 119 p. Oxford, Clarendon Press.

La *Summa de Ente* — œuvre capitale de Wyclif — est restée en grande partie inédite ; seuls les tr. III et IV du l. I l'ont été par M. Dziewicki (London, 1909) pour la Wyclif-Society. Il faut donc hautement féliciter M. Th. d'avoir — ne serait-ce qu'en partie, mais espérons que ce n'est que le commencement — comblé une lacune importante. En fait, l'œuvre de Wyclif, que l'on a toujours envisagé sous l'angle politique, présente un grand intérêt philosophique : elle nous révèle en plein XIV^e siècle, la persistance d'une tradition augustinienne — réaliste —, dont l'importance a été fortement méconnue jusqu'ici. Le texte de M. Th., basé sur les deux seuls ms connus (Trinity College, Cambridge et Wien, Staatsbibliothek) est très soigneusement établi et semble tout-à-fait utilisable. L'introduction renseigne sur les ms, et donne une analyse de l'œuvre.

S. THOMSON. The philosophical basis of Wyclifs theology. *The Journal of religion*, XI, p. 86-116.

C'est à peu près pour la première fois qu'on essaye d'analyser les conceptions philosophiques de Wiclif : jusqu'ici on s'était toujours borné à étudier ses doctrines politiques. L'article de M. H. est, en ce sens, un progrès considérable : il ne se borne pas d'affirmer mais essaye de montrer le rapport entre la philosophie et la théologie de Wyclif, la première dominant la seconde (négarion de la transsubstantiation, etc.). Je ne crois pas cependant que M. Th. ait réussi de nous donner une image claire de l'enseignement du docteur oxfordien, et ceci parce qu'il a négligé un peu la doctrine de création de Wyclif.

É. GILSON. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. 8^o, 344 p. Paris, Vrin.

Les *Études...* de M. G. contiennent de l'inédit et du déjà édité. Notamment trois articles publiés jadis dans les *Études de philosophie médiévale* (1921) : *L'innéisme cartésien et la théologie* (p. 1-50), *Descartes, Harvey et la scolastique* (p. 50-101) et *Météores cartésiens et météores scolastiques* (p. 102-138), trop connus pour qu'il faille les résumer. Rappelons seulement la conclusion de M. G. : Descartes préfère l'explication à l'expérience et, à un phénomène réel, mais qu'il ne peut expliquer, il préfère résolument un autre qui, peut-être, n'existe pas, mais qu'il pourrait expliquer s'il était réel.

La seconde partie du recueil, sous le titre : *Descartes et la métaphysique médiévale*, donne le texte des conférences de M. G. aux universités de Bruxelles et de Londres. I. *De la critique des formes substantielles au doute méthodique* (p. 140-190). Cette critique est à la fois le point de départ et le centre du système cartésien : elle rend la physique mathématique possible et, inversement, est portée par celle-ci. Cependant, si la physique et la métaphysique s'impliquent dans la pensée de Descartes, leur rôle est différent : la physique cartésienne n'a besoin d'aucune métaphysique, pas même de celle de Descartes. Mais Descartes en a besoin et ne se sent sûr que si le dernier mot de sa métaphysique (la distinction radicale entre le corps et l'esprit) est le premier axiome de sa physique. C'est pourquoi les *Méditations* décrivent la voie cathartique de l'esprit cartésien et c'est pourquoi aussi Descartes a dû, non seulement bâtir une physique, mais encore donner une explication psychologique de celle de la scolastique. II. — *Le cogito et la tradition augustinienne* (p. 191-201). La métaphysique cartésienne est augustinienne parce que mathématique et parce que Descartes part de la pensée et non de la perception. — III. *La preuve de Dieu par la causalité* (p. 202-215). La preuve de la *Méd.* II n'est qu'une transposition — faite en vue de lecteurs scolastiques — de la preuve cartésienne, c'est-à-dire de la preuve par l'idée de Dieu. — IV. *Descartes et saint Anselme* (p. 215-223). Descartes n'a pas lu S. Anselme, mais a retrouvé le sens de son argument à travers

sa déformation thomiste. Il est même allé plus loin que saint Anselme vu que (V. *Une nouvelle idée de Dieu*) son idée de Dieu est celle d'une essence positive qui se donne l'être par son dynamisme propre. — VI. *Véracité divine et l'existence du monde extérieur* (p. 235). Montre comment Descartes a besoin des perceptions confuses des sens — qu'il rejette — pour prouver l'existence d'une étendue pure dénuée de qualités. — VII. *Anthropologie thomiste et anthropologie cartésienne*. Expose comment Descartes — malgré la critique des formes substantielles — essaye d'expliquer les rapports de l'âme et du corps en se servant du modèle de la forme substantielle.

Un appendice contient trois études critiques consacrées aux livres de MM. Gouhier, Blanchet et Cohen, un article (paru dans le *Chronicon Spinozanum*) : *Spinoza interprète de Descartes*, et un recueil de textes scolastiques contenant une critique du Cartésianisme.

A. KOYRÉ.

Si le Moyen-Age fut longtemps méconnu, quelle revanche ! Aucune période de l'histoire n'est aujourd'hui mieux étudiée et, si l'on peut dire, ne dispose d'un « équipement » comparable : collections, revues, archives, bibliothèques, etc... Les deux volumes de *Mélanges Mandonnet* sont la plus décisive manifestation du progrès des études médiévales. Quarante-deux articles en français, anglais, allemand, espagnol et italien, telle est la véritable Somme philosophique et historique offerte au maître historien du Saulchoir. On remarquera le caractère extrêmement technique de la plupart des études ; les auteurs se méfient des synthèses et s'appliquent à de minutieuses analyses de textes. La majorité des articles est consacrée au thomisme : le succès de la méthode chronologique est incontestable ; si subtil ou même imperceptible que soit le devenir de la pensée de saint Thomas, il semble bien qu'il y ait le plus grand intérêt à le déceler.

Au cours des deux dernières années, les médiévistes ont fait un gros effort pour donner des éditions critiques. Dans le cinquième tome des *Archives* dirigées par Ét. Gilson et le P. Théry, M^{me} ANCELET-HUSTACHE publie les *Vitæ sororum d'Unterlinden* (ms 508 de la bibliothèque de Colmar) ; ce sont des vies de moniales écrites à la fin du XIII^e ou au début du XIV^e siècle ; d'abondantes notes historiques éclairent ce document dont l'intérêt est depuis longtemps reconnu par les spécialistes de la mystique allemande. — La publication de M^{lle} M. DAVY *Les sermons universitaires Parisiens* est bien curieuse et fort originale : il s'agit de sermons universitaires prêchés à Paris aux maîtres et aux étudiants au cours de l'année scolaire 1231-1232. La première partie du livre contient une belle étude sur la pratique et la technique du sermon universitaire. La seconde est un choix de textes. M^{lle} Davy très justement indiqué la portée d'une telle publication lorsqu'elle écrit : « La prédication universitaire du XIII^e siècle apparaît comme émi-

nemment symbolique. Si l'on veut en pénétrer l'enseignement dissimulé sous les termes, et les idées cachées dans les mots, il faut en briser l'écorce. Sans cela, comme la *Comédie* de Dante, ou comme un porche de nos vieilles cathédrales, elle risquerait de rester une œuvre hermétiquement close pour celui qui ne saurait pas la lire. » — Les Pères dominicains du Saulchoir continuent leur édition si pratique de la *Somme* (texte, traduction et éclaircissements) ; 22 petits volumes ont déjà vu le jour ; ceux des dernières années ont un caractère plus théologique que philosophique ; signalons pourtant *La pensée humaine* du P. WÉBERT, contenant les *Questions* relatives à la connaissance des choses sensibles, à la perception de l'âme par elle-même et à l'appréhension du spirituel.

L'histoire de la pensée médiévale n'attire pas seulement les philosophes ou les chartistes. *La notion thomiste du droit commun* est une thèse de droit où l'histoire est d'ailleurs considérée comme un point de départ, M^{lle} Suzanne MICHEL se proposant de dépasser l'individualisme et le sociologisme dans une doctrine qui respecte la complexité humaine. Quant au travail de M. Nicolas IUNG sur *Alvaro Pelayo*, il montre que la question « thomisme et augustinisme » apparaît aussi dans l'histoire de la théorie du pouvoir pontifical et des rapports du spirituel avec le temporel (aussi l'auteur aurait-il pu légèrement étendre sa bibliographie du côté des historiens de la philosophie).

La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin n'est pas de ces ouvrages qui font étalage de leur richesse. M. Aimé FOREST a publié chez Mellotée une petite étude sur *saint Thomas d'Aquin*, claire et précise, qui convient « au grand public ». Sa thèse s'adresse à d'autres lecteurs. A dire vrai, elle s'adresse moins à des lecteurs qu'à des travailleurs. Une simple lecture, même attentive, n'en révèle peut-être pas l'architecture profonde ni l'originalité : l'instrument de travail découvre sa qualité dans la main de celui qui s'en sert (avec quelques réserves sur la présentation matérielle du livre). M. Forest a cherché dans le thomisme une question centrale ou plutôt un centre de questions : il l'a trouvé dans ce qui fait du système thomiste une métaphysique de l'unité. L'aristotélisme apporte aux théologiens du XIII^e siècle une doctrine où les notions intelligibles subsistent dans la réalité. Maintenir l'être d'Aristote à l'intérieur d'une vision chrétienne du monde et en face d'une puissante tradition platonicienne, telle est la signification historique du thomisme. Ou, plus exactement, M. Forest y insiste, des prédécesseurs de saint Thomas avaient déjà accepté l'être d'Aristote : l'effort et l'originalité du thomisme consistent à prendre une claire conscience des exigences métaphysiques de l'être aristotélicien (cf. p. 35 à 45). M. Forest suit la pensée de saint Thomas à travers les multiples problèmes posés par l'unité de l'être concret (cf. p. 22, son itinéraire). A chaque étape, il indique non seulement les difficultés dogmatiques, mais les résistances historiques, qu'il s'agisse des Arabes contaminant l'aristo-

télisme ou des maîtres franciscains défendant l'augustinisme. Entre autres pages utiles, signalons un appendice qui donne la table des citations d'Avicenne dans l'œuvre de saint Thomas. Le travail de M. Forest ne peut être comparé qu'aux explorations archéologiques des meilleurs « athéniens » ; il met son auteur au premier rang de l'équipe médiévisiste.

Henri GOUHIER.

1. A.-M. JACQUIN, Pierre DE LABRIOLLE, B. ROLAND-GOSSELIN, R. GARRIGOU-LAGRANGE, J. RIVIÈRE, M.-D. CHENU. *Saint Augustin*. Les éditions du Cerf (n° spécial de *La Vie Spirituelle*). Juvisy, 1930, 1 vol. in-12, 160 p., 5 fr.

2. R. JOLIVET. *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne.... Plotin et saint Augustin ou le problème du mal*. Paris, J. Vrin, 210 p., in-8°, 1931.

3. R. JOLIVET, Ch. BOYER, P. MONNOT, F. CAVALLERA, B. ROMÉYER, R. DE SINETY. *Études sur saint Augustin*. Archives de Philosophie, vol. VII. cahier 2, 1 vol. in-8°, p. 272 p., Paris, Beauchesne, 1930.

4. Marie COMEAU. *Saint Augustin, exégète du quatrième Évangile*. Paris, Beauchesne, 420 p., in-8°, 1930.

5. Marie COMEAU. *La Rhétorique de saint Augustin d'après les Tractatus in Joannem*. Paris, Boivin, in-8°, 1930.

Ces derniers ouvrages ne sont pas une étude de circonstances. Ce sont des thèses de doctorat préparées avec conscience et bon sens. Comme Richard Simon, M^{lle} Comeau met l'exégèse de saint Jérôme au-dessus de « la critique » augustinienne ; elle a fort bien compris qu'ici l'intérêt est doctrinal. Le quatrième Évangile, source philosophique, voilà ce qu'il faut d'abord demander à saint Augustin. Aussi cet important travail intéresse-t-il directement l'histoire de la philosophie.

Les autres recueils de notre liste représentent une très faible partie de l'abondante littérature provoquée par le quinzième centenaire de la mort de saint Augustin. On en trouvera une bonne vue panoramique dans l'article du P. KREMER, « saint Augustin, philosophe chrétien », *La Vie intellectuelle*, novembre 1931. Signalons ou ajoutons les numéros spéciaux de la *Revue de philosophie* (Paris), de la *Revue néo-scholastique de philosophie* (Louvain), de la *Revue thomiste* (Saint-Maximin).

Le numéro spécial de la *Vie spirituelle* répond tout entier au titre que le P. CHENU a mis en tête de la bibliographie commentée qui termine le recueil : *Pour lire Saint-Augustin*. C'est une excellente introduction à l'étude de la vie intérieure qui anime la philosophie et la théologie de saint Augustin. Il conviendra d'étudier le problème du mal chez saint Augustin, en ayant sous la main l'étude du P. JOLIVET publiée par les *Archives* (c'est l'appendice de cet article qui a été repris dans les pages plus étoffées de son *Essai*...).

A l'occasion de leurs multiples collaborations, certains auteurs ont écrit de véritables volumes, M. Étienne GILSON, par exemple, ou le P. Charles BOYER ou M. Maurice BLONDEL (en comptant, naturellement, son étude de la *Revue de Métaphysique*, oct.-déc. 1930 : Pour le quinzième centenaire de la mort de saint Augustin : l'unité originale de sa doctrine philosophique). Si l'on écarte les articles de pure érudition, il semble que deux problèmes dominent cette masse imposante de travaux :

1° Le premier intéresse la philosophie de notre temps. Il s'agit de savoir si l'inspiration augustinienne ne répond pas directement à l'inquiétude contemporaine. Né de l'expérience religieuse d'une âme en quête de vérité, l'augustinisme se présente comme une philosophie de la vie intérieure : Dieu est découvert au plus intime de la conscience ; sa présence est source de lumière et de moralité ; elle exige, pour se révéler, une purification continue. Bref, la pensée de saint Augustin se prolonge naturellement dans une *philosophie de l'action*, au sens où M. Maurice Blondel entend cette expression.

2° Le deuxième problème est d'ordre historique (et n'est peut-être pas sans rapports avec le premier). Y a-t-il dans la pensée chrétienne une tradition augustinienne ou deux traditions, celle de saint Augustin et celle de saint Thomas ? Manière évidemment trop brutale de poser la question, mais qui n'en déforme pas le sens. Le volume des *Archives* présente un exposé critique du *saint Augustin* de M. Gilson fait au premier point de vue (B. ROMÉYER, *Trois problèmes de philosophie augustinienne*) ; le même recueil contient une remarquable étude du P. Charles BOYER destinée à montrer la place du monde sensible dans la preuve augustinienne de l'existence de Dieu, ce qui, par suite, la rapprocherait de la preuve thomiste. Il est peu probable qu'elle convertisse M. Étienne Gilson et le détourne du second point de vue. Pour saint Thomas, l'esprit va des choses à Dieu ; les choses sont à la fois son point de départ et son point d'appui. Pour saint Augustin, lorsque l'esprit part des choses, comme le montre le P. Boyer, il s'empresse de se retourner sur soi-même, puis, appréhendant les vérités qui l'habitent, il remonte à Dieu ; les choses sont bien son point de départ ; les données intérieures restent son point d'appui. M. GILSON a publié divers articles sur l'augustinisme et le thomisme ; signalons particulièrement les pages très nettes et en même temps fort nuancées : *Réflexions sur la controverse saint Thomas saint Augustin*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. I, p. 371-383 (« Bibliothèque thomiste », Paris, J. Vrin, 1930, 2 vol. de 511 et 498 p., 150 fr.)

Henri GOUHIER.

MAIMONIDE. *Le guide des égarés*, pages traduites de l'arabe par Salomon MUNK. 1 vol. in-12 de 278 p. « Judaïsme (œuvres) ». Paris, Rieder, 1930, 15 fr.

La collection *Judaïsme* des Éditions Rieder a deux séries : *Études*, sous

la direction de P.-L. Couchoud, et *Œuvres*, sous la direction d'Edmond Fleg. De la première série, nous signalerons simplement la réédition du petit livre de James DARMESTER, *Les prophètes d'Israël*. Au contraire, des pages choisies du *Guide des égarés* peuvent être très utiles à l'étude des philosophes du XIII^e siècle, de Spinoza et de la pensée allemande juive. Le recueil de M. E. Fleg contient les textes intéressants sur l'anthropomorphisme de la Bible, la physique aristotélicienne et la création du monde. Les pages sur la loi et les divers commandements sont parfois pittoresques.

Henri GOUHIER.

Dom CHEVALLIER. *Le cantique spirituel de saint Jean de la Croix, docteur de l'Eglise*. Notes historiques. Texte critique. Version française. 1 vol. in-12 de 370 p. Paris, Desclée, de Brouwer et C^{ie}, 1930.

Voici un texte qui intéresse directement les historiens de la philosophie et les psychologues. Dom Chevallier en donne la première édition vraiment critique, ce qui était particulièrement difficile. Si difficile que Dom Chevallier n'a pas converti tous ses lecteurs ; certains soutiennent encore que les remaniements de la seconde rédaction du *Cantique* sont de saint Jean de la Croix (cf. l'hésitation de J. MARITAIN dans *Études carmélitaines*, vol. I, avril 1931, p. 73, n° 1, et dans le même recueil, vol. II, oct. 1931, le premier article du R. P. Louis DE LA TRINITÉ, *Autour du Cantique spirituel*, qui laisse prévoir les résistances de l'auteur). Cet admirable travail est sans doute le premier tome d'une édition des œuvres complètes de saint Jean de la Croix. Du moins voulons-nous l'espérer.

Henri GOUHIER.

Alexandre KOYRÉ. *Un mystique protestant, Maître Valentin Weigel*. 1 vol. in-8° de 42 p., 21^e cahier de la *Revue d'histoire et de la philosophie religieuse*, publié par la faculté de théologie protestante de Strasbourg. Paris, Alcan, 1930.

Courte et substantielle introduction à « une étude détaillée de l'œuvre de Weigel, synthèse et transformation de traditions intellectuelles différentes ». M. Koyré s'attache à la théorie de la connaissance, au thème : tout « lieu » est dans le monde et le monde n'est nulle part, à la théodicée mystique et aux rapports de Dieu avec le monde. Il s'agit de riches broderies sur des thèses classiques, le *connais-toi* socratique et le *logos* paulinien notamment. Cette étude complète heureusement l'ouvrage bien connu de M. Koyré sur *La philosophie de Jacob Böhme*.

Henri GOUHIER.

Paul ARCHAMBAULT. *Saint François de Sales*. 1 vol. in-12 de 320 p. Collection « Les Moralistes chrétiens » (Textes et commentaires). Paris, Gabalda, 1930, 20 fr.

Le principe de cette collection écarte les inconvénients des « morceaux choisis » ; les textes sont reliés par un commentaire et disposés selon l'ordre d'un livre qui aurait pour titre : *La morale de saint Thomas ou de saint François de Sales*, etc.... La « philosophie technique » a-t-elle le droit de mépriser saint François de Sales ? M. Paul Archambault reconnaît que le vocabulaire de l'évêque de Genève n'est pas très précis ; les débats d'école n'existent guère à ses yeux et « les théories, comme telles, ne l'intéressent pas ». Sa pensée a pourtant une architecture doctrinale dont le principe est l'amour de Dieu, et par suite la volonté. M. Paul d'Archambault avoue qu'il a subi de bonne grâce la loi de son sujet ; de là, sans doute, l'intérêt de sa construction.

Henri GOUHIER.

Nouveau départ des *Études carmélitaines mystiques et missionnaires*, deux volumes de 250 p. chacun en avril et octobre. Directeur : R. P. BRUNO DE JÉSUS-MARIE. Paris, Desclée, de Brouwer et C^{ie}. (25 fr. par an ; 35 fr. pour l'étranger.)

Révue remarquablement présentée. Les études de psychologie mystique dominent dans les deux premiers numéros (deux séries d'études sur la Madeleine de Pierre Janet contenant en particulier des lettres du célèbre « sujet » ; articles sur saint Jean de la Croix et sur le mystique arabe Ibn' Arabi). Dans chaque fascicule, bibliographie et édition d'un texte ancien.

H. G.

PHILOSOPHIE MODERNE

NATURE ET MORALITÉ DANS LA PENSÉE DE ROUSSEAU

A propos d'un livre récent.

Un critique qui enseigne avec autorité la littérature française aux États-Unis, M. Schinz, vient de publier sur Rousseau un ouvrage profondément original¹. Si la lecture n'en est pas toujours aisée, je dirais volontiers que c'est bon signe, le sujet étant de ceux qu'on ne simplifie guère sans les fausser. Dédaignant les enthousiasmes faciles et les condamnations sommaires, M. Schinz a voulu réfléchir impartialement à l'éternelle actualité de Jean-Jacques, à la raison de ces inimitiés qui le harcelent de coups jamais lassés et jamais décisifs. Depuis le temps qu'on

1. *La pensée de J.-J. Rousseau, essai d'interprétation nouvelle*, Paris, Alcan, 1929.

le maudit, n'a-t-on pas épuisé les anathèmes, et pourquoi faut-il qu'on les renouvelle, au minimum, tous les deux ans ? M. Schinz s'est persuadé qu'on s'évertue contre une chimère, un Rousseau de convention dont la simplicité rigide nous dérobe le vrai Rousseau. Ce dernier est bien plus insaisissable que ses adversaires ne le croient, car les formules tranchantes qu'il aime font illusion sur l'essence de sa pensée. Comme il faut une vive émotion pour donner à cet indolent le courage de prendre une plume, il écrit dans le ravissement ou la colère, et sa pensée d'abord l'entraîne plutôt qu'il ne la conduit : il va d'un bond aux conséquences extrêmes, mais presque aussitôt il en revient. Effrayé de sa propre audace, il s'empresse de nier en pratique ce qu'il a affirmé en théorie, il multiplie les distinctions, conditions et limitations, au risque de s'y perdre lui-même, et surtout de fatiguer le lecteur, qui négligera ces subtilités pour quelques élans oratoires et quelques formules hardiment frappées. Ainsi, détachant de son œuvre les paradoxes les plus abrupts, on en a composé une « pensée de Rousseau » qui se résumerait dans les propositions suivantes : la nature est bonne, la société est mauvaise ; la sagesse consiste à suivre la nature, c'est-à-dire l'instinct, à mépriser les lois, la religion, et toutes les contraintes morales, qui sont l'œuvre de la société. Si d'aventure on aperçoit dans la *Nouvelle Héloïse*, le *Contrat* et l'*Émile*, des préceptes qui contredisent ces beaux axiomes, on en est quitte pour accuser Jean-Jacques d'inconséquence ou d'hypocrisie.

Mais, nous assure M. Schinz, il y a malentendu sur les principes : Rousseau n'a point professé la bonté de la nature, ni recommandé l'abandon aux instincts ; on a mal compris sa position entre les deux tendances qui, depuis la fin des temps antiques, se disputent la conscience du monde occidental : l'une entraînant l'homme à chercher le bonheur sur la terre, dans la satisfaction de ses instincts (c'est ce que M. Schinz appelle la tendance romantique) ; l'autre, qui condamne ces instincts comme corrompus, et leur oppose l'espoir d'une récompense dans l'au-delà si nous savons leur résister (c'est ce que M. Schinz appelle la tendance romaine, — *chrétienne* ne serait-il pas plus clair ?). L'originalité de Rousseau consiste à être à la fois romantique et romain : romantique, en ce qu'il conseille d'aspirer au bonheur terrestre ; romain, en ce qu'il nous détourne de le chercher dans la satisfaction des penchants naturels. Quoi de plus naturel, en effet, dit M. Schinz, que de désirer le pouvoir, la richesse, le luxe ? et Rousseau a loué la vie simple, la pauvreté, l'obscurité. Quoi de plus naturel que l'égoïsme ? et l'*Émile* prône le dévouement, le *Contrat* soumet le citoyen à la toute-puissance de l'État. Quoi de plus naturel qu'une passion assouvie au mépris des lois les plus saintes ? et la *Nouvelle Héloïse* exalte le renoncement de Julie et de Saint-Preux. Que Voltaire s'attable parmi les abbés de cour et les marquises, que Diderot rêve d'orgies, Rousseau ne parle que continence, abstinence et austérités : est-ce là l'apôtre de la nature ? Reconnaissons, conclut M. Schinz, que si ses fins sont romantiques, c'est par une discipline

romaine, par la répression du désir qu'il s'efforce d'y arriver. Si l'on s'y est trompé, la faute en est à l'équivoque des termes, et aux oscillations parfois violentes d'une pensée tiraillée entre le Romantique et le Romain. Chacun d'eux a ses moments de prédominance où il fait taire l'autre, le premier pour moduler des airs voluptueux et tendres, le second pour tonner contre le plaisir. Ce sont là des contradictions que M. Schinz décele ou souligne, mais comme des indices d'une dualité que l'ensemble du système harmonise, en adaptant aux aspirations du Romantique la discipline du Romain.

Fût-on des réserves sur certains points de cette thèse, on doit reconnaître qu'elle est neuve, et nous oblige à reviser bon nombre d'idées vagues et banales, ce qui ne nuit jamais. Que faut-il entendre par les termes : *nature* et *naturel*, et M. Schinz est-il toujours sûr de les prendre dans le même sens que Rousseau ? Quand il n'aurait fait que nous inquiéter là-dessus, son livre aurait déjà rendu service ; mais on en retiendra, en outre, plus d'un enseignement. M. Schinz nous ramène avec raison à l'idée de nature, telle que la définit le *Discours sur l'inégalité*, dépouillée de toute auréole morale et poétique : l'homme primitif qu'évoqua Jean-Jacques sous les futaies de Saint-Germain n'apparaît point comme un héros, ni comme un berger de romance : c'est un être tout proche de l'animalité, réduit au sentiment de ses besoins physiques, nourri de glands et dormant sous le feuillage ou dans des cavernes. Mais, puisqu'il vit seul, il ignore les tourments de l'amour, de la haine et de la vanité ; son manque d'imagination l'exempte des maux imaginaires, et, s'il éprouve à l'occasion les morsures de la faim et du froid, la faiblesse de son esprit lui épargne de multiplier par la prévoyance et le souvenir ces souffrances supportables pour son corps robuste. Voilà l'homme de la nature reconstruit par Rousseau, à l'aide d'hypothèses arbitraires, mais moins chimériques qu'on ne l'a dit. Il s'aperçoit fort bien, d'ailleurs, que cet herbivore paisible, sous le chêne qui le nourrit et l'abrite, n'a pas de jouissances bien vives, ni la moindre idée de la vertu.

L'état de pure nature, dit justement M. Schinz, ne nous est pas donné pour bon : il n'est ni bon ni mauvais : assez doux peut-être physiquement, il est moralement nul, et c'est l'état social qui rend possibles le vice et la vertu. Rousseau estime, il est vrai, que la société, devenue tyrannique, a causé plus de mal que de bien, que l'inégalité a engendré le faste et la misère, l'envie et l'orgueil, la bassesse et la dureté, et, devant cet état corrompu, il se prend à regretter l'état négatif des premiers hommes. Mais comme on ne conçoit guère que l'humanité retourne vivre dans les cavernes et les forêts, l'homme ne pouvant redevenir *nul*, reste à le rendre *bon*. Il faut corriger les institutions, œuvres du hasard et de la violence, qui ont favorisé les mauvais instincts : toute l'éducation de l'humanité est à défaire, mais à refaire, car l'abolition pure et simple des contraintes ne servirait qu'à mettre à l'aise un être dépravé. Il s'agit

moins, remarque M. Schinz, d'opposer la nature à la culture, que d'opposer une culture sage à une culture mal entendue : l'homme, qui portait en puissance le vice et la vertu, n'a développé d'abord ni l'un, ni l'autre ; une civilisation dérégulée a fomenté le vice, une civilisation mieux réglée fera mûrir la vertu.

Tout cela est vigoureusement et laborieusement mis en lumière par M. Schinz ; mais il ajoute une réserve à laquelle je suis tenté d'accorder plus d'importance que lui : si Rousseau n'a pas démontré dans son *Discours* la bonté positive de la nature, il lui est arrivé par la suite de croire qu'il l'avait démontrée ; et cette illusion, que M. Schinz semble reléguer hors de la doctrine, comme un accident sans conséquence, me paraît le centre véritable de la pensée de Rousseau. Éliminer de cette pensée, comme fantaisie sentimentale, tout ce qui ne cadre pas avec le schéma un peu rigide que nous venons de rappeler, c'est, je le crains, risquer de chasser Rousseau du « rousseauisme ». Le *Discours sur l'inégalité* lui-même a dépassé la conception d'un état de nature quasi-bestial : à la dispersion des premiers temps, succède une société rudimentaire, où l'homme, déjà moins borné, vit dans des cabanes avec sa famille et s'éveille aux affections tendres, sans être encore corrompu par la servitude ou l'ambition. « Cette période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre, dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable... Cet état est la véritable jeunesse du monde ¹. » Déjà commence l'idéalisation du sauvage : ici, elle ne crée pas de confusion, parce que Rousseau s'applique, et distingue soigneusement entre les deux stades, le premier négatif, et le deuxième bon ; mais tous ses ouvrages n'offriront pas la même rigueur didactique que ces pages où il a fait effort pour mettre de l'ordre dans ses idées : des contaminations seront possibles, et peut-être ne faut-il pas s'alourdir, dans l'exégèse de sa doctrine, d'un respect trop méticuleux pour la lettre du second *Discours*.

N'oublions pas, en effet, que Jean-Jacques pense surtout avec son cœur. Cumberland et Pufendorf, Buffon et le P. Dutertre, juristes, voyageurs et savants, lui en disent moins que la voix intérieure qui lui assure que Rousseau est bon. À tout instant, il sera tenté d'oublier son sauvage si « nul » et si « bête », pour identifier la nature avec sa propre âme profonde, l'histoire de l'humanité avec les aventures de son cœur, l'instinct primitif avec son besoin toujours déçu, mais toujours avide d'aimer les hommes et d'en être aimé. Un égotisme plus ou moins conscient a substitué au concept méthodique de nature une sorte de divination où la nature et le moi se confondent ; et M. Schinz aurait pu montrer que la dialectique est complice du sentiment pour aveugler Jean-Jacques sur la distance qui le sépare du « frugivore » primitif. La « bonne nature » que le moraliste croit entendre parler à son cœur n'est

1. *Discours sur l'inégalité*, seconde partie.

plus celle que décrivait, en termes presque réalistes, le demi-savant du second *Discours* ; mais il n'est pas impossible d'entrevoir comment Rousseau est arrivé à les rattacher ou à les confondre.

Est-ce la nature, par exemple, que combat le Romain, quand il s'indigne contre le goût du luxe, la mollesse des arts, la sensualité recherchée ? Plaisirs naturels que tout cela, objecte M. Schinz ; — plaisirs sociaux, répondrait Jean-Jacques, puisqu'ils supposent les raffinements de la vie en société. Les vices qui excitent le plus fréquemment sa colère sont des habitudes d'oisifs corrompus, nécessairement étrangères à l'homme sauvage, et dont l'impertinente élégance humiliait sa gaucherie. Par suite, l'éloquence « romaine » de Rousseau laisse hors de cause — il peut le croire, du moins — l'innocence de la nature, voire elle le dispose à en admettre la bonté : car il est difficile de maudire habituellement l'état social sans être tenté par réaction d'idéaliser son contraire. Le sauvage deviendra le frère spirituel de Jean-Jacques irrité contre les salons ; la Nature, l'asile de rêve où il oubliera ses blessures de mondain maladroit. Il aura vite perdu de vue que ses prémisses n'opposaient pas Nature et Société comme deux entités hétérogènes et immuables (puisque'il ressort du second *Discours* que tous les instincts, même sociaux, sont en réserve dans la nature). Il hypostasie ces deux termes, et l'opposition oratoire de la Société à la Nature, rythmant son langage puis sa pensée, devient un vrai manichéisme dont son esprit est resté captif.

D'autre part, le second *Discours* lui-même ne réduisait pas à l'état de brute l'ancien habitant des forêts. Un passage fort important nous explique que la pitié, c'est-à-dire l'extension du moi qui nous met à la place d'autrui, et nous fait souffrir de sa douleur, est un mouvement de l'instinct, non un résultat du raisonnement : la réflexion risque même de l'affaiblir, en nous apprenant à nous distinguer des autres. S'il est vrai, comme Rousseau l'insinue dès lors, que toutes les vertus sociales dérivent de la pitié, le sauvage qui écoute sa « douce voix » porte en lui la morale infuse. Bien loin de contrarier la nature, la morale réfléchie ne tend qu'à reproduire en connaissance de cause, mais aussi avec risque d'erreur, l'impulsion obscure et infaillible de l'homme primitif. La généalogie de la morale que Rousseau a plusieurs fois ébauchée, avec une obstination un peu maladroite mais touchante, témoigne de son profond désir d'identifier la nature et la moralité. Cette âme sensible justifie en théorie son goût des pleurs ; elle s'attendrit à confondre nature, morale et sentiment. Si M. Schinz n'avait cru devoir négliger le Rousseau sentimental, s'il s'était arrêté à certaines lignes délicieuses de l'*Émile* sur les douceurs de la mélancolie, peut-être le sens de ce gros traité lui aurait-il quelquefois paru plus clair. Telle contradiction apparente s'évanouit, si l'on sait voir dans l'altruisme de Jean-Jacques autre chose que les calculs d'un égoïsme prévoyant. On lit, par exemple, au livre IV :

« C'est la faiblesse de l'homme qui le rend sociable ; ce sont nos misères communes qui portent nos cœurs à l'humanité : nous ne lui devrions

rien si nous n'étions pas hommes. Tout attachement est un signe d'insuffisance : si chacun de nous n'avait nul besoin des autres, il ne songerait guère à s'unir à eux. »

— « Voilà qui est franc ! » note M. Schinz, qui retient ces mots comme un aveu d'égoïsme ; et lorsque Rousseau ajoute un peu plus bas : « Il suit de là que nous nous attachons à nos semblables moins par le sentiment de leurs plaisirs que par celui de leurs peines », M. Schinz croit surprendre une inconséquence : « Il avait démontré *nos* peines », dit sa critique très finement. Mais lisons la phrase de Rousseau jusqu'au bout : « Nous nous attachons à nos semblables moins par le sentiment de leurs plaisirs que par celui de leurs peines ; car nous y voyons bien mieux l'identité de notre nature et les garants de leur attachement pour nous. Si nos besoins communs nous unissent par intérêt, nos misères communes nous unissent par affection. L'aspect d'un heureux inspire aux autres moins d'amour que d'envie... Mais qui est-ce qui ne plaint pas le malheureux qu'il voit souffrir ? » On voit que, dans les deux passages, Rousseau superpose à l'alliance intéressée, nouée par le besoin, l'union plus douce et plus intime que crée la sympathie : nous n'aimons pas seulement autrui parce que sa faiblesse peut aider la nôtre, mais surtout parce que nos cœurs se fondent dans le sentiment de nos maux communs.

M. Schinz taxe encore Rousseau de contradiction, parce qu'une note de l'*Émile* reconnaît ce fait d'expérience, qu'en se dévouant pour les autres on s'expose à donner sans recevoir : « Le méchant tire avantage de la probité du juste et de sa propre injustice ; il est bien aise que tout le monde soit juste, excepté lui. Cet accord-là, quoi qu'on en dise, n'est pas fort avantageux aux gens de bien. » Il ne me semble pas que, dans ces lignes, « Rousseau se réfute lui-même » sans y penser : il réfute les théoriciens de l'intérêt « bien entendu », qui nous conseillent d'aider les autres dans l'espoir d'une réciprocité. Mais l'homme vraiment bon n'a que faire d'accords avantageux ; son altruisme n'est pas un marché ; il trouve sa récompense immédiate dans le plaisir d'être bienfaisant. Sa délicatesse jouit du bonheur qu'il donne à autrui, comme elle souffrirait des maux qu'il lui épargne. C'est ce que la suite de la note nous dit très clairement : « Quand la force d'une âme expansive m'identifie avec mon semblable, et que je me sens pour ainsi dire en lui, c'est pour ne pas souffrir que je ne veux pas qu'il souffre ; je m'intéresse à lui pour l'amour de moi, et la raison du précepte [de faire du bien à son semblable] est dans la nature elle-même, qui m'inspire le désir de mon bien-être en quelque lieu que je me sente exister. D'où je conclus qu'il n'est pas vrai que les préceptes de la loi naturelle soient fondés sur la raison seule, ils ont une base plus solide et plus sûre. L'amour des hommes dérivé de l'amour de soi est le principe de la justice humaine ¹. »

1. *Émile*, livre IV, note. Je m'empresse d'ajouter que cette suite de la note n'a pas échappé à M. Schinz ; mais il n'y voit qu'une idée surajoutée ; et c'est, à mes yeux, l'essentiel de la doctrine.

Égoïsme encore, dira M. Schinz, La Rochefoucauld en mains, puisque cette bienfaisance se ramène en définitive à chercher le plaisir et à fuir la douleur ; égoïsme et non moralité. — Mais ne serait-il pas plus conforme à l'esprit de la doctrine de dire : c'est égoïsme et moralité ? On ne saurait proclamer la bonté de la nature sans légitimer en quelque manière la recherche du plaisir : mais le naturalisme sentimental de Rousseau ne rétrécit pas le plaisir à la mesure de l'intérêt individuel ; pour lui, l'acte moral n'est pas une concession de l'égoïsme qui consent à ménager autrui en vue d'un profit ultérieur : il devient une fin en soi. Les mesquines distinctions s'effacent : la sensibilité de Jean-Jacques confond égoïsme et altruisme, parce qu'elle confond *moi* et *autrui*, dans une communion des âmes qui est à la fois plaisir et devoir, vertu et amour.

Mais il y a loin d'un mouvement de pitié instinctive à l'extrême complexité de la conscience développée, et, lorsqu'il s'agit de changer en certitude rationnelle le postulat qui ramène la morale à l'exercice de la sympathie, toute la subtilité de Rousseau ne l'empêche pas d'être embarrassé. Il fait intervenir la raison, non comme mobile, mais comme guide d'un instinct que la vie sociale pourrait égarer : la pitié raisonnée se transforme en justice, parce que « c'est une très grande cruauté envers les hommes que la pitié pour les méchants ». Déduction logique, peut-être, mais la psychologie doute un peu que des considérations tout abstraites fassent taire la compassion d'une âme sensible pour le méchant qu'elle voit souffrir. Rousseau n'a pas compris, ou pas osé comprendre, que l'exaltation de la pitié le mettait sur la voie du pardon universel. On ne conçoit pas bien, non plus, que, dans sa *Nouvelle Héloïse*, le triomphe du devoir puisse être le triomphe du « sentiment » : quand Julie d'Étange sacrifie Saint-Preux, qu'elle aime, pour épouser M. de Volmar, qu'elle n'aimera jamais, Rousseau semble assez empêché d'expliquer théoriquement ses mobiles. Il s'efforce de nous montrer comment un cœur peut trouver en soi la force de se vaincre ; il prépare le sacrifice par une scène d'attendrissement filial devant les larmes du baron d'Étange ; puis il invoque l'« instinct moral » dont parlera le Vicaire, « l'amour de l'ordre » que la nature aurait empreint dans chacun de nous ¹. (Mais cet amour est-il réductible à l'attendrissement confus qui émouvait le « sauvage » dans sa forêt ?) Ces hésitantes dissertations contentent si peu l'auteur lui-même qu'il a dû faire appel à la grâce pour aider la nature, et faciliter à l'« instinct moral » un triomphe que l'on sent toujours mal assuré. La quiétude un peu alanguie du château de Volmar laisse deviner le drame d'une tentation qui ne finira qu'avec la vie de l'héroïne. Mais si Julie ne trouve pas la félicité dans la vertu,

1. M. Schinz estime que, chez Rousseau, il ne saurait être question de conscience morale innée, parce que l'idée du devoir est complexe, et ne peut être qu'acquise. Mais ce qui est inné, selon le Vicaire, ce n'est pas l'idée du devoir, c'est la prédisposition à l'aimer une fois connu.

la trouverait-elle dans une faute qui l'arracherait à son père, à son mari, à ses enfants ? Toute son existence est faussée parce que le préjugé nobiliaire a élevé un obstacle factice entre deux êtres faits pour s'aimer, et c'est à la société qu'il faut s'en prendre du conflit qui lui interdit tout vrai bonheur. Encore la joie de faire le bien, quoique mêlée d'amertume, la soutient-elle dans ses efforts.

Car il y a de la joie à faire le bien : c'est cette conviction profonde qui inspire la morale de Rousseau. Ses théories peuvent présenter des obscurités et des lacunes, et M. Schinz a eu raison de prouver, avec une rigueur décisive, que son éthique ne se déduit pas de l'idée de bonté naturelle comme une série de corollaires se tire d'un théorème bien démontré. Rousseau n'a donc pas démontré ses principes ; mais il y a cru et s'en est pénétré ; il a conçu toute sa morale dans la persuasion intime que l'homme est bon, et heureux par sa bonté : effet dérivé de la pitié, ou élan de l'« instinct moral », c'est une impulsion naturelle qui le porte à faire le bien. La pensée de Jean-Jacques s'use à trouver des arguments à l'appui de cette révélation de son cœur, et aussi à relier entre eux ces arguments qui ne s'accordent pas toujours. Il répond, esprit ingénu mais compliqué, à mille objections de la raison et de l'expérience ; suivant les besoins de sa cause, il modifie la notion de nature, la rétrécit ou l'amplifie ; puis ajuste qui pourra les divers sens d'un terme qui peut désigner, selon les cas, soit les instincts de l'homme sauvage, soit la « lumière intérieure » de l'homme civilisé, soit un modèle idéal de vie, la restauration réfléchie, au sein d'une société complexe, de l'harmonie jadis spontanée entre les ressources et les désirs. Le plus sûr est encore de demander à Rousseau sensible de vivifier les abstractions de Rousseau logicien, d'écouter sa voix éloquente célébrer les ardeurs généreuses ou les « doux attendrissements » de l'homme de bien. Il peut en coûter à ce dernier de vaincre l'amour-propre, quand les habitudes sociales, les tentations et la vanité en ont augmenté l'ascendant, mais alors aux douceurs de l'innocence succèdent les joies plus mâles de la vertu. S'il n'y a pas toujours bonheur sans mélange pour qui suit la morale, il n'y a qu'amertume pour qui l'offense : « Il n'est pas si facile qu'on pense de renoncer à la vertu : elle tourmente longtemps ceux qui l'abandonnent, et ses charmes, qui font les délices des âmes pures, font le premier supplice du méchant qui les aime encore et n'en saurait plus jouir¹. » Charmes, délices, aimer, jouir, c'est le langage ordinaire de Jean-Jacques lorsqu'il s'agit de morale et de devoir : il s'enivre voluptueusement de ces idées rebutantes pour d'autres. M. Schinz rappelle à bon droit, dans son livre qui fera époque, que Rousseau ne légitime pas aveuglément tous les instincts ; mais ne faut-il pas ajouter que Rousseau a cru, et voulu croire, que les instincts légitimes sont les plus profonds et les plus doux ? En distinguant le Romantique et le Romain, n'ayons garde d'oublier ces exaltations délicieuses, cet attendrissement quasi-mystique où

1. *Nouvelle Héloïse*, 3^e partie, lettre 18.

communient le moraliste et l'homme avide de bonheur. C'est là que réside, à mes yeux, la profonde originalité de Jean-Jacques. La simple innocence, qui est paix, lui paraît même, en un sens, supérieure à la vertu, qui est lutte, donc moyen et non fin en soi. Vivre heureux et bon, tout l'âpre effort de sa pensée obéit à ce rêve candide. Et ce n'est pas la moindre raison de son attrait impérissable que cet optimisme diffus dans son œuvre, cette foi en un âge d'or des âmes, qui serait proche de nous, ou pour mieux dire en nous.

E. CARCASSONNE.

Vladimir JANKÉLÉVITCH. *Bergson*. Collection *Les grands philosophes*, Paris, Alcan, 1931, 1 vol. in-8°, VIII + 300 p.

M. F. Palhoriès publie dans sa collection *Les grands philosophes* un *Bergson* de M. Vladimir Jankélévitch qui est sans doute un des meilleurs livres de l'année. « Il témoigne, dit M. Bergson lui-même, d'un remarquable approfondissement de la doctrine et d'une sympathie intellectuelle qui vous fait retrouver des intermédiaires par lesquels j'ai passé, des chemins que j'ai suivis, parfois des termes dont je me serais servi si j'avais exposé ce qui est resté sous-entendu. »

Le livre de M. Jankélévitch n'est pas seulement un exposé historique de la philosophie nouvelle ; peut-être même sa valeur historique n'est-elle qu'un heureux accident. C'est avant tout l'œuvre d'un esprit qui est entré dans une doctrine avec ses propres préoccupations et ses exigences critiques : il y a trouvé son point de départ et quelques-unes des étapes qui marquent le progrès de sa pensée ; l'ouvrage est né de cette coïncidence. Aussi n'y trouve-t-on pas ces imperceptibles signes qui annoncent le disciple ; la ferveur qui l'anime n'est pas celle du néophyte, mais de l'intelligence qui recrée. Le bergsonisme de M. Jankélévitch est authentique parce qu'on le sent prêt à s'insurger contre un bergsonisme tout fait.

Ces pages sont le développement naturel du remarquable article *Prolegomènes au bergsonisme* publié par la *Revue de Métaphysique* en octobre 1928. Elles sont groupées en cinq chapitres : *Totalités organiques*, — *Liberté*, — *L'Âme et le corps*, — *La Vie*, — *Le néant des concepts et le plein de l'esprit*.

M. Jankélévitch souligne tout spécialement la valeur biologique du bergsonisme, comme il l'avait déjà fait en étudiant les travaux de Von Monakow et Mourgue dans *Bergsonisme et biologie* (*Revue de Métaphysique*, avril 1929). Il fait d'intéressants rapprochements entre la pensée de Bergson et celle de Georg Simmel ou celle du philosophe russe Nicolas Losski. Il écarte un peu rapidement dans sa préface la recherche des sources : « Ici, pas de sources à découvrir » ; sans doute veut-il dire qu'elles sont trop peu mystérieuses ? Pourtant lui-même trouve encore le moyen de donner d'heureuses indications en faisant intervenir Berkeley, Plotin et Guyau. Il reste d'ailleurs que le véritable commence-

ment du bergsonisme est une critique de l'évolutionisme manqué de Spencer d'où jaillit le désir de fonder un évolutionisme réussi. A cet égard, les p. 392-393 de l'*Évolution créatrice* nous apparaissent comme une confession personnelle qu'il convient de rappeler en tête de tout ouvrage sur Bergson, quel que soit ensuite l'ordre adopté pour l'exposition de sa philosophie.

M. V. Jankélévitch affirme le caractère réaliste du bergsonisme dès les premières pages en refusant de commencer par un chapitre sur l'intuition et la théorie de la connaissance : avant l'intuition, il y a le contenu de l'intuition, l'expérience de la durée. C'est aussi le thème réaliste qu'il reprend dans les dernières pages, montrant, cette fois, la parenté profonde du réalisme et du mysticisme, s'« il est vrai que le fait pur est mystère ». L'idée souveraine du livre semble bien être que la critique bergsonienne du concept entraîne dans la chute de l'idée tous les idéalismes, dût-on trouver dans la connaissance de l'objet un fait qui résiste à nos explications et quelque action magique.

M. Jankélévitch effleure seulement les problèmes métaphysiques que M. Bergson a réservés jusqu'à ce jour, mais il s'est appliqué à nous montrer le bergsonisme « se faisant ». Citons tout particulièrement les p. 158 sq, désormais précieuses aux lecteurs de *Matière et Mémoire* pour comprendre le rôle de la matière et du langage. Elles ne seraient pas moins utiles à celui qui, prenant *L'Essai sur des données immédiates*, oublierait les livres suivants et imaginerait ce qu'aurait pu devenir le bergsonisme.

Parmi les récentes publications concernant le bergsonisme, signalons : Pauls Jurevics, privat-docent à l'Université de Riga, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Bergson*¹, ouvrage très informé, où la pensée de Bergson est confrontée avec celle des philosophes allemands ; — Jacques Maritain, *La Philosophie bergsonienne. Études critiques*², deuxième édition de l'ouvrage bien connu qui fit quelque bruit à la fin de 1913, avec une préface qui atténue légèrement le ton et peut-être la portée des critiques qui suivent ; — enfin, dans la mesure où le bergsonisme dépasse l'histoire de la philosophie entendue en un sens étroitement scolaire, les *Evocations*³ de M. Henri Massis apportent un témoignage sur l'enseignement de M. Bergson et l'enthousiasme de la jeunesse qui sentait passer « le souffle de l'esprit ».

Henri GOUHIER.

1. Riga, 1929 (dépôt chez J. Vrin), 1 vol. in-8° 277 p.

2. Dans la *Bibliothèque de Philosophie*, Rivière, 1930. 1 vol. in-8° LXXXVI-477 p.

3. Paris, Plon, 1 vol. in-12, 300 p. Ch. VI, notamment. (On trouvera aussi au Ch. VII des souvenirs sur la classe de Chartier au lycée Concordet.)

PHILOSOPHIE ORIENTALE

Chândogya-Upanisad, traduite et annotée par Émile SENART. Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1930, in-8°, XXXII + 142 pp., 30 fr.

Voici le premier volume d'une série dont l'annonce a été saluée avec joie par tous ceux qui s'intéressent à l'antiquité indienne : la Collection Émile Senart, inspirée de principes analogues à ceux qui ont fait le renom de la Collection Guillaume Budé, mettra à la portée du public cultivé les œuvres principales de la littérature sanscrite, éditées et traduites par les érudits les plus compétents. La traduction de la *Chândogya-Upanisad*, due au grand esprit que la science a perdu voici trois ans, vient heureusement commencer la réalisation d'un programme plein de promesses. Depuis l'époque lointaine où l'*Oupnek'hat* d'Anquetil-Duperron, dans son latin mâtiné de persan, excitait l'enthousiasme de Schopenhauer, la réputation des *Upanisads* s'est étendue en Europe, et plus d'un indianiste s'est voué à l'exégèse de ces textes qui, sous forme d'annexes au Veda, introduisent, dans l'ancienne littérature rituelle, des spéculations philosophiques et mystiques d'une admirable ampleur ; mais la connaissance des *Upanisads* n'a guère dépassé, en France, le cercle des savants spéciaux, et il fallait toute la maîtrise du philologue et lettré qui traduisit la *Bhagavad Gîtâ* pour dévoiler une de ces œuvres sans en altérer l'étrange et hiératique beauté. L'*Upanisad des Chando-ga*, c'est-à-dire des chantres sacrés, est d'ailleurs une des plus anciennes et des plus vénérées, à juste titre ; si elle n'égale pas tout-à-fait, pour la magnificence lyrique, sa seule rivale possible, la *Brhadâranyaka*, une pensée originale et élevée s'y exprime en formules saisissantes, et peu de pages seraient comparables à cette « lecture VI », où le brâhmane Uddâlaka Aruni enseigne à son fils la doctrine de l'unité de l'Être : tu es cela, *Tat tvam asi*, mot qui fait époque dans l'histoire de la philosophie indienne, et résume d'avance le principe de l'école Vedânta, l'identité de l'âme individuelle à l'âme cosmique, de l'Atman au Brahman. D'autres passages, non moins topiques, se rapportent à la transmigration, et font ressortir la distinction, devenue classique, entre les vertus subalternes qui procurent une renaissance heureuse, et la vertu supérieure qui absorbe l'homme dans l'Être infini. C'est dire qu'on pourra s'initier, dans la *Chândogya Upanisad*, aux idées essentielles dont vit la conscience religieuse de l'Inde ; mais cette œuvre, éclectique comme tant d'autres œuvres sanscrites, offre encore d'autres intérêts, et l'on verra mêlées aux spéculations de la plus haute philosophie, des formules d'incantation, des prescriptions rituelles, et même certains traits de mœurs qui agrémentent de façon inattendue l'austérité générale du texte.

On sera peut-être surpris de ne pas trouver dans le volume une étude

détaillée sur les problèmes que pose cette production complexe du génie indien : l'âge, l'interprétation, l'établissement matériel du texte laissent beaucoup à dire, même après les travaux des Max Müller, des Deussen, et des Hertel, et M. Senart s'en fût expliqué plus longuement sans doute, si la mort ne l'eût arrêté ; par un scrupule très respectable, ses continuateurs se sont imposé d'être sobres de compléments. Néanmoins, l'index et l'analyse que M. Foucher a bien voulu joindre à la traduction fournissent les renseignements, indispensables et de précieux fils conducteurs ; on sera reconnaissant aussi à M. Foucher d'avoir placé l'original sanscrit en regard de la version française, dans une transcription dont le soin et la beauté typographique empêchent de trop regretter la *devanâgarî*. Quant au commentaire proprement dit, certaines parties en sont restées à l'état provisoire : la rédaction un peu hâtive, parfois hésitante, de quelques notes, montrent qu'elles étaient écrites pour l'auteur plus encore que pour le public : mais cet inachèvement même a son prix, et l'on trouvera matière à penser dans ces demi-confidences, où s'avouent les scrupules d'un esprit lucide et exigeant.

Ce fut, en effet, le souci constant de M. Senart d'appliquer à l'étude de l'Inde une méthode rigoureusement critique. Il redoutait les illusions d'un complaisant enthousiasme et d'une sympathie trop prompte à retrouver dans les anciens textes les inquiétudes et les rêves de l'Occident contemporain. Un fond de croyances primitives, et les habitudes mentales de peuples encore dociles au mythe et à la magie, lui paraissent rendre compte de bien des obscurités. On ne s'étonnera guère de le voir sur bien des points en désaccord avec Max Müller, beaucoup moins prémuni contre les « arrangements » et les inventions explicatives de « l'âge logique se retournant contre l'âge pré-logique et le méconnaissance ». L'interprétation littérale, dût le réalisme en sembler choquant, lui a paru souvent préférable au symbolisme ingénieux mais arbitraire qui avait séduit son devancier. Toutefois, quand une interprétation symbolique a pour elle l'autorité de commentateurs indigènes, elle mérite, croyons-nous, d'être au moins rappelée : le contresens représente alors comme un second état de l'œuvre, recrée par la postérité ; en nous dérobant la valeur primitive du texte, il nous montre celle qu'il a prise pour le sentiment religieux de générations plus avancées.

Ce qui importe est de distinguer ces couches successives, et de ne point s'aveugler sur les détails bizarres, encore nombreux dans la *Chândogya-Upanisad*. Ce qui y manque le plus est la rigueur logique : les idées, mal distinguées des mots, y forment mille associations capricieuses, guirlandes nouées et dénouées devant le regard perplexe du lecteur occidental. L'inspiration morale, d'autre part, n'est pas aussi constamment sublime que le feraient imaginer les ravissements de Schopenhauer : la « connaissance » dont les héros sont si avides tient encore de la sorcellerie ; connaître, c'est s'initier à la formule magique qui permettra de posséder, de dominer l'objet. Le Brahman lui-même, en certains pas-

sages, est préféré aux biens terrestres, non parce qu'il les transcende, mais plutôt parce qu'il les contient tous. Mais ce n'est pas une raison pour méconnaître, en d'autres pages, l'élan superbe de l'âme avide d'infini. D'ailleurs, parmi bien des subtilités verbales, plus d'une curieuse anticipation sur la physique ou la physiologie modernes nous rappelle que les « voyants » des forêts de l'Inde étaient aussi des observateurs : ce n'est pas en vain que la nature les environnait des formes changeantes de son éternelle fécondité. Les disparates ne doivent pas étonner, en ces écrits qui ne sont point l'œuvre d'un auteur unique, mais des recueils de notes venues de plusieurs mains. La doctrine du Vedânta ne fut, au surplus, réduite en système qu'en des temps ultérieurs, et, dans les anciennes Upanisads, cette haute philosophie, plutôt pressentie que comprise, s'exprime en un langage encore inadéquat. De là, les incohérences et les obscurités, mais aussi l'attrait incomparable de ces textes qui participent de plusieurs âges de l'esprit humain : on peut encore y ressaisir l'origine mythique ou rituelle de certains concepts *sublimés* à l'époque de l'abstraction ; des recettes de magie voisinent avec des formules dignes de l'*Éthique* ; et l'on admire, finalement, l'obstination d'une pensée vivace pour appréhender la vérité que mille jeux d'ombre et de lumière lui cachent et lui montrent tour à tour.

C. FORMICHI, de l'Académie royale d'Italie, professeur de langue et de littérature sanscrites à l'Université de Rome. *La Pensée religieuse de l'Inde avant Bouddha*. Traduction de Fernand HAYWARD, revue par l'auteur. Payot, Paris, 1930, in-8°, 207 p., sans indication de prix.

Une idée maîtresse inspire l'ouvrage du professeur Formichi, c'est que, dès le temps du Veda, l'on distingue dans la pensée religieuse de l'Inde la présence de deux éléments : l'aveugle respect de la forme, et l'inquiétude de l'esprit ; des mythes et des superstitions jalousement conservés par les brâhmanes, et des spéculations philosophiques où se lancent surtout les Ksatriyas. Le conflit de ces deux tendances, parfois réduites à l'unité de compromis artificiels, explique au moins en grande partie les contradictions et les énigmes des anciens textes sacrés. Le monument le plus vénéré de l'orthodoxie brâhmanique, la collection du *Rg Veda*, mêle déjà à des chants purement légendaires les questions les plus audacieuses sur les mystères de la création ; les conceptions panthéistes s'ébauchent dans l'imagination de ces poètes qui entrevoient aux origines du monde un Être indéterminé d'où toute chose émanera. Puis, le panthéisme s'affirme et s'idéalise à la fois dans les deux hymnes de l'Atharva Veda qui proclament que la réalité suprême est enclose au fond du cœur de l'homme ; là réside, « dans la fleur du lotus aux neuf portes », le principe de toute vie, « l'Âtman sage, jamais vieux, toujours jeune, exempt de désirs, constant, immortel ». On reconnaît le thème que vont reprendre, avec un lyrisme inégalé, les auteurs des Upanisads ; mais ils ne se contenteront pas de célébrer les louanges de l'Âtman

identique à l'Univers ; leur intelligence toujours en éveil élabore un nouveau concept qui, selon le professeur Formichi, prépare la décadence de l'Atman : c'est celui du *Karman*, de la transmigration déterminée par les actes, promis à une si haute fortune dans la doctrine du Buddha. Ainsi la continuité d'une « force dynamique » relie les diverses époques de ce développement religieux ; la mythologie luxuriante et le ritualisme absurde n'ont jamais étouffé l'esprit : une eau vive a toujours couru sous l'enchevêtrement des lianes et le tapis flottant des lotus.

M. le professeur Formichi met au service de sa thèse infiniment de savoir et d'ingéniosité. En trois chapitres où subsiste, semble-t-il, un peu de l'accent de leçons orales, il cite et commente divers passages du *Rg Veda*, de l'*Atharva Veda* et des Upanisads, et c'est plaisir de voir s'éclaircir, s'animer entre ses mains expertes, des passages où l'on ne trouvait qu'un formalisme obscur. Si plusieurs des idées qu'il énonce rappellent Oldenberg et Rhys Davids, il les fait toujours siennes par l'originalité de ses impressions et l'indépendance de son sens critique. Il ne faut donc pas s'étonner que son livre, comme tous les livres personnels, invite parfois à discuter : sa perpétuelle opposition entre les ksatriyas et les brâhmanes, s'il fallait la prendre à la lettre, me semblerait trop tranchée. Je n'oublie pas les passages des Upanisads où des membres de la classe guerrière en remontent à des brâhmanes sur la science de l'Atman, exemples d'autant plus frappants que le grand sage de l'Inde, le Buddha, l'Éclairé, fut aussi un ksatriya ; mais il ne faudrait pas tirer des conclusions trop promptes de quelques faits isolés : les réalités concrètes de ce passé nous sont mal connues ; si, dans les Upanisads, des ksatriyas instruisent des brâhmanes, la réciproque se produit au moins aussi fréquemment, et, dans ces nobles controverses, la violence des conflits sociaux ne se montre jamais ; les véritables rapports purent être moins académiques, mais ces documents en eux-mêmes ne nous font pas voir d'hostilité, et permettent d'affirmer seulement que la spéculation religieuse n'était pas le privilège d'une classe déterminée. Nul doute, d'ailleurs, que cette émulation ait été féconde.

Je ne sais si l'auteur de ce bel ouvrage s'est mis suffisamment en garde contre les risques d'erreur inhérents à toute classification. Un certain parti-pris anticlérical, je veux dire anti-brâhmanique, l'empêche de reconnaître ce que les conceptions sacerdotales pouvaient avoir de vivant. Quand les prêtres enseignaient que le sacrifice a sa vertu en lui-même et ne manque jamais son effet, ils ne songeaient peut-être qu'à accroître les revenus de leurs autels, mais cette croyance à une sorte de déterminisme préparait l'idée du *rta*, de l'ordre qui régit l'univers ; en diminuant l'importance personnelle des dieux, elle substituait déjà à l'anthropomorphisme la notion plus philosophique d'un monde soumis à des lois. Le concept de Brahman, lui aussi, a des origines sacerdotales, que le professeur Formichi lui fait un peu trop expier : il n'y veut voir qu'« un pâle symbole mythologique et clérical », très indigne de se con-

fondre avec le concept rationnel et laïque de l'Atman individuel : leur contamination serait l'œuvre de je ne sais quel parti prêtre, intéressé à retarder par des compromis louches le progrès normal des idées. C'est rendre compte d'une façon bien voltairienne des origines du Vedânta : les pages si belles et prenantes que l'auteur lui-même a consacrées au sens mystique de l'Atman ne nous inclinent pas à juger si paradoxale l'identité qu'aperçurent dans leur extase les chantres inspirés des Upanisads. Il serait à souhaiter que l'éminent indianiste expliquât plus complètement sa pensée sur ce point.

Noterai-je encore des compléments qui pourraient paraître désirables ? On aimerait à savoir ce que l'auteur pense de la relation chronologique, actuellement si discutée, entre le bouddhisme et les anciennes Upanisads, et aussi des rapports du bouddhisme avec le Sâmkhya et le Yoga. Le livre montre que le Buddha, par tout un côté de son œuvre, continue les Upanisads, puisque sa doctrine préfère la méditation au sacrifice, condamne le désir des biens terrestres, et met en pleine lumière l'importance du *Karman*. Un hiatus n'en subsiste pas moins entre la doctrine qui exalte l'Atman, et celle qui le nie ou l'ignore : si une transition existe, on ne nous la fait pas saisir. Mais ces *desiderata* ne seraient des critiques que si le professeur Formichi avait prétendu faire l'histoire du bouddhisme ancien dans toute son étendue et son détail : tel n'est pas l'objet de cet ouvrage, qui nous offre moins une synthèse de résultats acquis qu'une vue de l'esprit sur des problèmes encore débattus. Si tout n'y est pas certitude, il abonde en aperçus ingénieux et pénétrants. Je ne voudrais pas terminer sans un hommage de gratitude pour la manière si vive et franche, oserai-je dire si cordiale ? dont le maître se met en communication avec son lecteur. On ne partage pas toujours ses aversions et ses préférences, mais toujours on lui sait gré de n'avoir pas estimé que la méthode scientifique lui fit une loi d'ignorer l'intérêt humain de son sujet. Quand l'érudition a multiplié ses nécessaires travaux d'approche, la sensibilité n'est pas un guide méprisable en des œuvres faites pour être senties. Le précepte des sages indiens : regarde l'âme avec l'âme, s'il n'est pas le commencement de la prudence exégétique, en est peut-être le dernier mot. C'est pour avoir su le pratiquer que le professeur Formichi nous a donné ce beau livre, tout plein, pour parler comme les bouddhistes, d'une force de sympathie qui se répand autour de lui.

LOUIS DE LA VALLÉE-POUSSIN. *Le dogme et la philosophie du bouddhisme*. G. Beauchesne, éditeur, Paris, 1930, 1 vol. in-8°, 213 p., 15 fr.

Ce petit livre résume, sous une forme un peu elliptique, les idées générales de M. de La Vallée-Poussin sur le caractère, les origines et le développement du bouddhisme ; il présente, si l'on ose dire, un « panorama du bouddhisme », du bouddhisme tel que l'auteur le voit ; et son *Nirvâna* nous avait appris déjà combien ses conceptions sont originales. Le Bud-

dha de M. de La Vallée-Poussin n'est pas, comme celui d'Oldenberg, un philosophe peu à peu divinisé par la postérité ; bien plutôt qu'une philosophie, le bouddhisme, dès l'origine, a été une religion, « un ensemble de croyances relatives au Bouddha, une bouddhologie qui domine la morale, qui donne à la mystique même un caractère proprement religieux ». Le Nirvâna n'est pas le néant, la simple extinction du vouloir-vivre obtenue par un effort moral ; c'est un rêve de yogin, une entité positive quoique indéfinissable, un élément mystérieux que l'ascète croit toucher dans ses crises de catalepsie. L'originalité du bouddhisme a consisté à mettre la technique de l'extase au service d'une fin éthique, la destruction du désir, et à moraliser d'anciennes croyances animistes en faisant de la métempsychose une suite d'étapes vers le salut : des superstitions assez grossières, retouchées par un moraliste dans une vue d'édification, ainsi pourrait-on définir le dogme bouddhique tel que nous le propose M. de La Vallée-Poussin. Plus tard s'est développée dans le bouddhisme une philosophie négative qui tendait à éliminer toute existence substantielle, et M. de La Vallée-Poussin évoque avec une force singulière la fascination de nihilisme qui, s'emparant peu à peu de ses auteurs, ne leur laissait voir dans l'âme humaine et l'univers physique qu'une simple succession de phénomènes inconsistants. Mais la philosophie est distincte du dogme, elle le heurte même dans certains postulats qu'il implique : si le moi s'évapore, qui recueille les fruits de l'acte ? s'il n'y a rien, qu'est-ce donc que le Nirvâna touché dans l'extase ? si tout s'écoule, comment dire que le Bouddha est éternel ! D'où les théories qui font rentrer dans la philosophie bouddhique l'équivalent d'une personnalité permanente sous forme de séries mentales dont chaque moment serait solidaire du précédent, tandis que la notion d'*âlâya vijñâna*, d'arrière-fond mystérieux et indestructible de la pensée, permet de rendre compte de l'éternité du Bouddha.

Ces vicissitudes de la philosophie bouddhique, prise entre le souci de ménager le dogme et une sorte de vertige de néant, ont dans l'exposé de l'auteur quelque chose de dramatique. M. de La Vallée-Poussin ne dissimule pas, d'ailleurs, qu'il fait une part à l'hypothèse, et nul ne lui reprochera, dans l'état des données documentaires, des idées qui dépassent les vérités constatées, mais ne leur font pas violence. Ce qui me paraît le moins expliqué dans ce système presque trop cohérent, c'est l'origine d'une philosophie extérieure au dogme. Sans doute, un commun souci d'utilité morale domine le dogme et la philosophie ; M. de La Vallée-Poussin suppose, non sans vraisemblance, que les théories nihilistes ont été pour certains bouddhistes, moins mystiques et plus raisonnables que les autres, un moyen d'atteindre au but suprême : la destruction du désir. Mais si le nihilisme en ce sens est salutaire, n'en peut-on dire autant des métaphysiques qui, tout en maintenant l'Être, l'isolent soigneusement du monde des sensations ? Ni le *purusa* du *sâmkhya*, ni le Brahman des védântistes ne sont affectés par les appa-

rences qui s'agitent autour d'eux¹, et le bien suprême que ces doctrines promettent au sage, — retour à l'ataraxie de la monade ou absorption dans l'Être infini, — suppose comme l'idéal bouddhique la suppression pratique du moi. Reste donc à expliquer pourquoi, entre plusieurs théories également anesthésiques, les héritiers de Çākya Muni préférèrent le nihilisme radical. Est-il si téméraire d'imaginer ici l'influence du Fondateur lui-même, de ce Bouddha, muet et rigide comme une idole dans la reconstitution de M. de La Vallée-Poussin ? Car enfin ce dieu fut un homme, un grand seigneur riche et raffiné, parent des Ksatriyas curieux et philosophes qui éclipsent parfois les brâhmanes dans les anciennes Upanisads. Les instructions que le Canon lui attribue respirent une défiance de la métaphysique qui a pour contre-partie normale le goût de l'observation : ne serait-ce pas lui qui, détournant ses disciples de sonder les mystères de l'Âtman, leur aurait rendu le contact avec le flot des « états de conscience » ? La philosophie de l'impermanent aurait son origine dans un empirisme psychologique, se refusant à rien supposer sous la multiplicité fugitive des sensations ; la personne n'était pas un *purusa*, un support immuable, mais elle n'était plus rien : faite et dé faite dans le même instant, elle se perdait dans la succession des apparences illusoire, que le Maître apprenait à observer, défendant de scruter au-delà. C'est philosopher encore que de renoncer à philosopher ; les tendances anti-philosophiques que M. de La Vallée-Poussin discerne dans le bouddhisme primitif ne traduisent pas nécessairement la défiance instinctive de yogins un peu bornés : hypothèse pour hypothèse, il n'est pas interdit de conjecturer que les paraboles sont seulement la face exotérique d'un enseignement dirigé contre la mystique de l'Âtman.

Mais si l'on se prend à rêver des additions ou des retouches conjecturales au tableau de M. de La Vallée-Poussin, cela prouve surtout que son ouvrage est puissamment suggestif. On admire qu'il ait fait tenir, en un cadre si exigü, d'amples et lumineuses perspectives. Ces quelques notes ne sauraient faire soupçonner la richesse d'un livre si fortement condensé qu'il est difficile de le résumer : sur les origines du dogme de la transmigration, sur l'élaboration morale que lui fit subir le bouddhisme, sur les germes d'idéalisme contenus dans la doctrine du Karman, on trouvera beaucoup à apprendre chez M. de La Vallée-Poussin. Bref, sans jamais être sec, savant mais dominant sa science, il nous fait entrevoir en quelques lignes tout un monde d'idées. Avec ses raccourcis impérieux, ses formules jaillies en étincelles, avec la libre allure d'un style aussi vivant que la pensée, son œuvre est d'une lecture qui captive et stimule à la fois.

E. CARCASSONNE.

1. On est un peu surpris du caractère égotiste que M. de La Vallée-Poussin (pp. 139 sqq.) semble attribuer à la conception de l'Âtman. Quand les auteurs des Upanisads nous exhortent à sacrifier au Moi le monde entier, ce Moi n'est pas pour eux l'individu illusoire, mais l'Âtman-Brahman, le Soi mystique, identique un grand Tout.

René GROUSSET. *Les philosophies indiennes. Les systèmes.* (Avant-Propos d'O. LACOMBE). Paris, Desclée-De Brouwer, 1931, 2 in-16 de xix + 344 et 416 p., 36 fr.

Par son *Histoire de l'Asie*, devenue *Histoire de l'Extrême-Orient*, René Grousset a créé l'« unité de front » de l'orientalisme français. Sans être lui-même spécialiste (il faut l'en féliciter plus que l'en blâmer), il a conquis la sympathie et s'est assuré le concours des compétences : il a pu ainsi mettre sur pied une « somme » d'excellente qualité, qu'aucun spécialiste n'eût écrite et qui, sans lui, eût sans doute été composée par quelque auteur moins habile et bien moins averti. Cet exposé des philosophies indiennes procède de la même méthode. Ce n'est pas dénigrer l'ouvrage, que d'affirmer que son contenu vient d'autrui, mais puisé aux meilleures sources. R. Grousset proclame lui-même que le véritable auteur est, pour les deux tiers environ, Louis de La Vallée-Poussin ; pour un tiers peut-être, Sylvain Lévi, G. Tucci et quelques autres. Résultat : un moyen d'initiation fort satisfaisant à la pensée de l'Inde.

Le livre est complet si l'on appelle systèmes l'ensemble des darçanas orthodoxes, auxquels s'ajoutent nécessairement les deux grandes sectes hétérodoxes, Jaïnisme et Bouddhisme, en très grande partie responsables du développement que prit la philosophie dans le monde indien. Cependant diverses lacunes subsistent. Le système matérialiste de Brhaspati, qui eut des adhérents tout le long des temps historiques, méritait quelque attention. Quant aux religions de l'Hindouisme, elles eurent à foison leurs philosophies : systèmes des Pañcarâtras, des Bhâgavatas, de multiples Vaisnavismes et Çaivismes fondés sur des Agamas et condensés en Siddhântas. L'énorme fait médiéval, le théïsme, qui s'installa jusque dans les systèmes qui l'excluaient, a suscité bien des dogmatiques, parmi lesquelles celle des Bhaktas n'est que la plus fameuse. Tous les commentateurs du Vedânta furent des fidèles d'une religion particulière, comme inversement tous les Çivaïtes héritèrent d'une dogmatique Sâmkhya très antérieure à celle de la Kârikâ. Il n'a manqué à R. Grousset que des guides pour l'introduire dans ces domaines confus certes, mais d'importance.

Les analyses des œuvres, qui précisent heureusement le repérage des systèmes, sont en général fidèles et serviront beaucoup aux débutants. Elles résument plutôt qu'elles ne dominent les documents. Voici par exemple la présentation des *Yoga Sûtras*. On nous informe de ce que renferme chacune des sections ; mais où nous dit-on que l'effort du yogin est un acte de *pratyakcetana*, qui dissocie la trame de la nature et par là tout ensemble, en affranchit et en assure la maîtrise ? Signalons à ce propos combien il est scabreux de traduire *samâdhi* par « extase ». Le préfixe *sam* ne saurait comporter l'idée de *ex*. Le paroxysme du recueillement culmine en une concentration qui volatilise le sujet empirique et ne laisse que l'absolu, mais par « instase », si l'on peut dire, non par sortie de soi.

P. MASSON-OURSSEL.

Paris-Lille. — Imp. A. TAPPIN-LEFORT. 24-2-32.

~~~~~  
**EXTRAIT DU CATALOGUE**  
**de la BIBLIOTHÈQUE de la REVUE des COURS et CONFÉRENCES**  
~~~~~

L'EXIGENCE IDÉALISTE ET LE FAIT DE L'ÉVOLUTION

par Édouard LE ROY **15 fr.**

Membre de l'Institut, Professeur du Collège de France.

~~~~~  
**LES ORIGINES HUMAINES  
ET L'ÉVOLUTION DE L'INTELLIGENCE**

par Édouard LE ROY **20 fr.**

*Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France.*

~~~~~  
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.

~~~~~  
**LA PHILOSOPHIE DE PLOTIN**

par Émile BRÉHIER **15 fr.**

*Professeur à la Sorbonne.*

~~~~~  
L'ESTHÉTIQUE DU SENTIMENT

par J. SEGOND **10 fr.**

Professeur à la Faculté des Lettres de Lyon.

~~~~~  
**LES THÉORIES DE L'INDUCTION  
ET DE L'EXPÉRIMENTATION**

par André LALANDE **20 fr.**

*Membre de l'Institut, Professeur à la Sorbonne.*

~~~~~  
L'HABITUDE

Essai de métaphysique scientifique

par Jacques CHEVALIER **18 fr.**

Doyen de la Faculté des Lettres de Grenoble.

~~~~~  
**BOIVIN & C<sup>ie</sup> ÉDITEURS 5, Rue Palatine, PARIS VI<sup>e</sup>**  
~~~~~

32.31233

32.31234

32.31235