Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 14 (1926)

Vereinsnachrichten: Questions actuelles : société romande de philosophie : troisième rapport annuel (octobre 1925-juin 1926)

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 06.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

QUESTIONS ACTUELLES

SOCIÉTÉ ROMANDE DE PHILOSOPHIE

TROISIÈME RAPPORT ANNUEL (OCTOBRE 1925-JUIN 1926).

Cette année encore, nous ne pouvons que donner un résumé succinct des travaux présentés dans les divers groupes de la Société. Quant à l'allure générale des discussions qui ont suivi ces travaux, il ne nous est pas possible d'en parler, car nous n'avons reçu aucune communication à ce sujet, à part les renseignements que M. Frutiger a bien voulu nous communiquer sur quelques-unes des séances du groupe genevois. Nous espérons qu'il en sera autrement à l'avenir et que nous pourrons indiquer en quelques lignes les remarques critiques auxquelles chaque travail a donné lieu.

*
* *

Cela dit, l'événement le plus marquant de l'année écoulée a été la constitution définitive du groupe neuchâtelois qui s'est réuni pour la première fois officiellement, au mois de mai, sous la présidence de M. Samuel Gagnebin. M. Jean Piaget présenta une communication sur « les rapports de la biologie et de la théorie de la connaissance ».

La connaissance, dit-il, est une relation entre la pensée et les choses et il faut entendre ici par « choses » ce que dans toute théorie de la connaissance, même dans l'idéalisme, on est obligé de poser à titre de « donné », qu'on le considère comme existant en soi ou comme projeté au dehors par la pensée elle-même. Or du point de vue biologique la pensée est un cas particulier de l'activité organique et les « choses » sont constituées par le « milieu » qui fait pression sur l'organisme. Il y a donc intérêt pour établir une théorie de la connaissance à être renseigné sur les relations qui existent entre un organisme et son milieu.

A cet égard on se trouve d'emblée en présence d'un parallélisme

frappant entre les théories épistémologiques et les théories biologiques. A l'empirisme qui explique la connaissance par une pression des choses sur l'esprit correspond en biologie le mécanisme radical qui explique l'organisme par le milieu. A l'idéalisme qui fait de la connaissance une création même de l'esprit correspond le vitalisme pour lequel l'organisme a pour cause une force interne uniquement. Enfin le relativisme qui considère choses et esprit en une mutuelle dépendance a pour corrollaire en biologie la doctrine de l'interdépendance du milieu et de l'organisme.

Psychologiquement c'est cette troisième solution qui semble la plus conforme aux faits, faits à la fois organiques et mentaux. Une analyse de la genèse de la vie intellectuelle constitue donc la meilleure introduction à la théorie de la connaissance. Cela ne signifie pas naturellement que cette dernière doive perdre son autonomie. C'est toujours en effet un jugement de valeur qui prononce en dernier ressort dans ce domaine si complexe. Mais il faut autant que possible préparer le terrain aux jugements de valeur, grâce à une étude objective de l'ensemble des conditions dont dépend l'acte de connaissance.

*
* *

Le groupe genevois, on s'en souvient, s'était appliqué à définir la notion de loi, propre à chaque discipline scientifique. Cette année ses travaux ont porté sur des matières très diverses.

Le 8 janvier 1926, M. Léon Bopp exposa quelques-unes des idées qu'il a développées dans son *Essai sur H.F. Amiel* (1) et dont voici la teneur. Il n'y a dans le développement de la pensée d'Amiel ni progrès, ni unité profonde ; par conséquent la seule méthode qui soit susceptible de traduire, tout en les respectant, les multiples aspects de cette pensée, c'est une sorte de statistique délicate. Celle-ci nous montre que l'auteur du *Journal intime* est constamment partagé dans ses conceptions religieuses, morales et métaphysiques, comme aussi dans les formes à donner à son activité littéraire et à son action pratique. En religion il préfère au protestantisme une sorte de panthéisme dans le goût hégélien et, à ce panthéisme lui-même, un subjectivisme de tendance mystique.

En morale la résignation l'attire plus que le devoir actif, mais moins que l'impressionnisme moral. Au point de vue intellectuel l'étude du moi lui est plus familière que la synthèse philosophique ou l'étude objective du monde extérieur.

L'examen des formes d'activité littéraire auxquelles il s'est consacré et l'examen de sa vie témoignent de la même propension à s'isoler, à se replier sur lui-même et à se perdre dans son moi.

(1) Paris, Alcan, 1926.

Selon M. Bopp l'esprit du relativisme condamne irrémédiablement les prétentions d'Amiel à atteindre l'absolu par la voie logique ou par celle de l'expérience intime.

Dans une étude présentée le 5 février sur « la loi scientifique et le droit », M. Michel Grodensky cherche à montrer qu'il n'y a pas de différence essentielle entre la loi juridique et la loi scientifique. En effet il est illégitime de définir cette dernière comme un rapport comportant l'universalité, car les termes « toujours » et « partout » impliquent une transposition arbitraire d'un rapport effectivement localisé en un rapport qui est au-dessus de la durée et de l'espace. La loi est essentiellement un rapport de dépendance, de comportement ; elle est donc une règle. Quant à savoir quand et comment cette règle est détruite ou créée (volonté humaine, volonté divine ou absence de volonté) c'est un problème dont la science n'a pas à s'occuper. Cela étant le rapport juridique, comme tout rapport de phénomènes naturels, est susceptible de s'exprimer sous forme d'une loi. Il faut toutefois établir les distinctions suivantes :

1° Science juridique concrète ou étude du droit en vigueur, comportant des lois formelles, violables et en outre incertaines en raison de la complexité des faits dont elles dépendent : règles subsidiaires, sanctions variables, termes élastiques, ordres contradictoires, préceptes rétroactifs ; transgressions juridictionnelles, fraudes à la norme, manque de preuves, prescription, amnistie ; non découverte ou non capture, évasion ou suicide du délinquant ; enfin et surtout interprétation législative, usuelle, littérale ou réfléchie.

2° Science juridique abstraite ou étude des constantes du droit : lois subjectives, valables pour leurs adeptes (telle la définition de l'idée de droit) et les lois objectives, valables pour tout le monde (par exemple, définition de l'idée de vente) ; mais ces lois tant subjectives qu'objectives ne sont que virtuelles ; pour être actuelles elles doivent entrer dans la législation et alors elles deviennent aussitôt formelles.

3° Science juridique sociale ou étude du pourquoi et du comment des réalités juridiques, comprenant deux parties : *a*) métaphysique du droit (lois subjectives, virtuelles) ; *b*) sociologie du droit (lois objectives, actuelles).

Le 11 mars M. Ch. Werner communique les réflexions que lui a suggérées la lecture du livre de M. Nabert intitulé *L'expérience intérieure de la liberté* (1). Cet ouvrage, extrêmement riche et nuancé, lui paraît apporter une lumière nouvelle sur deux points essentiels, à savoir le problème de la relation entre l'acte de volonté et ses motifs, et le problème de la personnalité.

(1) Paris, Alcan, 1926.

Sur le premier point Nabert estime que les motifs ne sont pas autre chose que l'acte de volonté lui-même, en tant qu'il se déploie dans la représentation. Il y a donc simultanéité de l'acte et des motifs. L'acte de volonté n'est pas déterminé par des motifs qui lui seraient extérieurs et préalables ; mais les motifs, avec le déterminisme psychologique qui les relie les uns aux autres, sont la traduction, dans le langage de la représentation, d'un acte d'absolue liberté.

Quant à la personnalité, Nabert la définit comme une systématisation ou totalisation de nos actes dans une certaine direction. La personnalité se crée par un acte décisif qui se renouvelle dans une succession d'actes. L'acte initial n'est pas toujours un acte particulièrement grave et saillant. Ce peut être un acte d'apparence très modeste pourvu qu'il manifeste une causalité capable d'engendrer de nouveaux actes dans la même direction.

« Le mouvement phénoménologique contemporain en Allemagne ». Tel est le titre de l'étude que M. I. Benrubi a présentée le 28 mai. La phénoménologie, déclare celui-ci, est moins une doctrine qu'une orientation philosophique qui consiste à faire abstraction de l'existence purement phénoménale des objets pour saisir leur essence (Washeit) et à lutter contre l'empirisme. Husserl cherche la « Wesensschau » c'est-à-dire la vision intime des choses. Cette connaissance essentielle a une valeur absolue et a priori. La phénoménologie cherche à saisir les choses par 'intuition, ce qui la distingue du kantisme.

Par ses écrits « Philosophie de l'arithmétique » et « Recherches logiques » Husserl s'oppose à la fois au psychologisme et au positivisme comtien. La logique est une discipline normative et non pas comme le prétend Stuart Mill une dépendance de la psychologie. Les lois logiques sont d'une exactitude absolue, même si aucune expérience ne vient les confirmer ; en effet si toute connaissance commence avec l'expérience, elle ne surgit pas comme telle de l'expérience.

D'autre part la méthode philosophique diffère nettement des méthodes scientifiques, puisqu'elle s'attache à l'essence des choses. L'article que Husserl a publié dans Logos sous le titre *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* précise cette question dans le sens suivant : il faut répudier le naturalisme qui appliquant les méthodes des sciences physico-chimiques à l'étude de l'esprit aboutit forcément à un matérialisme borné ou à l'énergétisme d'Ostwald. Il faut également rejeter la psychologie empiriste ou « psychologie sans âme », car le psychique ne peut être expérimenté comme un phénomène, une apparence, mais bien comme quelque chose d'intérieurement senti (Erlebnis). Dans ces conditions la psychologie est non pas une « Daseinsforschung » mais une « Wesensforschung ». L'historicisme et la prétention de ramener la philosophie à une simple Weltanschauung ne sont pas davantage fondés,

car il n'y a pas identité entre la religion, l'art et le droit empiriquement et historiquement réalisés et la religion, l'art et le droit envisagés dans leur essence.

Un élève d'Eucken, Scheler, développe des idées analogues dans les nombreux écrits qu'il a publiés : *Die transzendentale und die psychologische Methode; Wesen und Form der Sympathie; Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik; Vom Ewigen im Menschen; Die Wissensformen und die Gesellschaft.*

Rejetant l'a priorisme formel de Kant, Scheler n'admet pas que toute morale concrète soit nécessairement eudémoniste. D'autre part, à la différence de Bergson, il oppose l'esprit qui est d'origine divine, à la vie qui est d'origine organique. Pour lui l'homme représente un mouvement, une tendance vers le divin. Il n'est pleinement homme que lorsqu'il tend à se transcender lui-même.

* * *

A Lausanne, c'est M. Henri Miéville qui a inauguré la série des travaux en discutant la question suivante : « Y a-t-il des valeurs universelles en morale ? » (1)

On convient, dit-il, d'appeler valeur tout ce qui satisfait notre sensibilité, tout ce qui répond à l'un de nos besoins. Aussi bien les *valeurs* sont-elles d'ordre très divers : utilitaire ou rationnel (un raisonnement bien conduit, une théorie bien faite nous causent une satisfaction), individuel ou social. Elles peuvent n'avoir qu'une portée fort limitée ou une portée plus générale. Qu'en est-il des valeurs morales, c'est-à-dire des normes, des idéals au nom desquels les hommes ont coutume de juger certains de leurs actes ?

Le caractère affectif de ces valeurs, c'est-à-dire le fait qu'elles ne se constituent pas sans le concours de la sensibilité, ne les soustrait pas nécessairement à la juridiction de la raison, car elles contiennent aussi et nécessairement des éléments rationnels.

En outre la diversité *de fait* qui caractérise les morales humaines ne prouve pas que sous la poussée des circonstances diverses créées par la vie moderne l'évolution des intelligences et des sensibilités ne puisse se faire dans un sens qui développerait entre les hommes une entente de plus en plus compréhensive sur certaines fins essentielles qui leur sont communes et sur les règles pratiques qui en découlent.

Anticipant sur cette évolution qui n'atteindra sans doute jamais son terme, on peut essayer d'établir des critères de valeur ou de vérité permettant d'opérer entre les morales diverses que l'histoire a formées

(1) M. Miéville a publié l'exposé complet qu'il a fait de cette question dans la *Feuille centrale de Zofingue*, octobre et novembre 1925.

le triage de celles qui paraissent répondre le mieux aux conditions d'universalité ou de « rationalité ».

Ces critères pourraient être définis de la façon suivante :

1° *Accord avec le donné*, c'est-à-dire avec la nature humaine : nulle morale ne saurait prétendre à l'universalité, si elle ne vise à satisfaire certains instincts fondamentaux et tout à fait généraux de l'être humain : c'est à cette condition seulement que les fins qu'elle propose et les règles qu'elle formule auront des chances d'être agréées et obéies.

2° *Contrôle de l'expérience :* l'observation et l'expérience sont seules capables de nous renseigner avec précision sur les conséquences individuelles et sociales des principes adoptés et par là nous permettent de les juger en meilleure connaissance de cause.

3° *Critère enfin de la cohérence ou de la généralisation possible* de la maxime morale, dont l'importance a été aperçue tout d'abord par Kant, réactif des plus efficaces — quoi qu'on ait dit — pour déceler la supériorité d'un principe sur un autre. Une fin qui ne peut être voulue conjointement par tous les sujets moraux, je veux dire dont l'adoption générale ne peut ni être désirée ni même être conçue, serait par là même condamnée. C'est le cas par exemple de la volonté de puissance, si l'on entend par là une volonté de domination par la force. L'universalité est la marque du vrai : un principe moral ne peut prétendre à la dignité souveraine du vrai, s'il est par sa nature même inapte à rendre possible l'accord des volontés et des pensées.

Les critères qui viennent d'être définis ne permettent pas d'élaborer un système de morale complet et *ne varietur*. Un pareil système n'existe pas et n'existera sans doute jamais. Tant que l'humanité sera ce qu'elle est, la vie morale comportera une part de recherche et de risque. Mais l'emploi des critères en question permet de définir une *direction* pour orienter la recherche et guider l'action ; il nous met à même d'éviter à la fois les partis pris dogmatiques qui maintiennent entre les hommes d'infranchissables barrières et le relativisme sceptique qui décourage tout effort vers le mieux.

L'étude que M. Jean de la Harpe a présentée en décembre a eu pour objet « L'épistémologie de M. E. Meyerson ». Après avoir donné quelques indications biographiques, le conférencier commence par caractériser la méthode du remarquable épistémologue. Celui-ci étudie la science aussi bien dans ses données que dans son histoire pour déterminer le rapport qui existe entre ses fondements et la structure de l'esprit humain ; il se place à un point de vue à posteriori et traite la science et son histoire comme l'un des produits les plus parfaits de l'intelligence au travail ; l'histoire de la philosophie ne sera invoquée que subsidiairement afin d'éprouver la solidité de ses conclusions. Cette méthode permet à M. Meyerson d'établir une doctrine de la science qui

part d'une distinction nouvelle entre légalité et causalité, et qui constate dans la science un double mouvement : d'une part tendance à l'identification, à l'application aussi rigoureuse que possible d'un mécanisme causal, qui dissout le réel en termes d'espace ; d'autre part une résistance du réel à ce processus de dissolution, résistance qui s'incarne dans le principe de Carnot. Ainsi se trouve instauré un dualisme entre l'explication et la chose. C'est sur cette constatation que M. Meyerson fonde son épistémologie : Ce qui fait l'autorité des théories scientifiques ce n'est pas la donnée expérimentale mais leur caractère déductif ; or la déduction prend en science la forme mathématique de préférence à la forme conceptuelle ; celle-ci implique une croyance dans la rationalité du réel et cette rationalité est quelque chose de plus que la simple exigence de légalité ; elle postule une causalité, c'est-à-dire l'existence derrière le changement d'une identité sous-jacente et réelle. Cette identité n'est pas simplement une formule analytique du genre de A = A ; en fait, identité signifie identification de termes dont la diversité subsiste, sans cela l'identité serait une simple tautologie. Seulement l'identification ne s'opère parfois qu'au moyen de détours, par la fiction du potentiel par exemple ; elle exige ailleurs l'insertion, dans la chaîne causale, d'éléments irrationnels qui sont inévitables, imprévisibles, et qui enlèvent à la science son caractère de parfaite transparence ; la déduction, appliquée au réel, ressemble à un cours d'eau qui entraîne dans ses flots d'impurs limons.

Pour donner une signification précise à cette opposition que l'épistémologie constate entre rationnel et irrationnel, l'auteur transporte à l'intérieur de la raison le conflit que révélaient sa doctrine de la science et son épistémologie : La science réaliste dans ses fondements est idéaliste dans ses fins et ainsi l'épistémologie aboutit à un troublant paradoxe épistémologique ; la raison dont le travail est inconscient, est antinomique dans son essence et l'antinomie qu'elle révèle, est consécutive même de son essence, car le réel s'oppose au rationnel : l'objet qu'elle veut étreindre ne relève pas de cette essence. Elle est antinomique à un second titre : en vertu même de son pouvoir d'identification, elle impose l'identité au divers qu'elle plie mais qu'elle ne détruit pas. L'antinomie est donc l'expression d'un « dépassement » nécessaire. Mais si la science est mobile, modifiable, la raison, elle, est immuable, car « tout le monde, toujours et en toute circonstance, a raisonné et raisonne encore selon un mode essentiellement invariable ».

Le 8 janvier 1926, M. Charles Bally a bien voulu répéter à Lausanne la conférence qu'il avait donnée à Genève peu auparavant sur « le mécanisme de l'expressivité linguistique ». Voici en substance les idées qu'il a émises sur ce sujet.

Il faut d'emblée écarter un malentendu : la langue semble souvent

expressive alors qu'elle n'est qu'« expressivée » occasionnellement par la situation (par exemple dans une circonstance spéciale la phrase « Votre enfant vient de mourir ») ; il s'agit là de la simple utilisation de données extérieures au langage ; ce qui constitue l'expressivité, c'est l'emploi de procédés expressifs. On peut cependant poser incidemment, à ce propos, la question d'une littérature « sans littérature », qui — par exemple au théâtre — tirerait tous ses effets de la présentation et de la combinaison des faits.

Le langage semble a priori inapte à l'expression des sentiments, cela pour deux raisons : 1° il est intellectuel dans son essence, car toute création et tout emploi de signes reposent sur une opération logique, si inconsciente et implicite soit-elle ; 2° en outre, plus la communication devient intense et complexe, plus la langue s'intellectualise. Elle accentue, en le faisant, deux tendances fondamentales : *a*) le signe devient toujours plus arbitraire, c'est-à-dire conventionnel, conceptuel ; *b*) les signes sont reliés entre eux par des rapports explicites.

L'expression affective a des exigences diamétralement opposée ; elle tend à rendre la pensée sous une forme concrète et synthétique, et à marquer la succession des pensées par simple juxtaposition, sans lien grammatical apparent.

Il s'ensuit que l'émotion, si elle triomphait, ramènerait le langage à ses formes les plus primitives (mots-phrases, indécomposables, de la nature de l'onomatopée et de l'interjection ; succession de mots-phrases sans procédés explicites de liaison ; prédominance des éléments non-articulatoires de la parole : intensité, mélodie, durée des sons, etc.).

Et malgré tout le langage, pris dans sa racine même, ne peut rendre le sentiment dans sa spontanéité, car le sentiment est incommunicable ; les procédés expressifs reposent toujours sur une transposition ; elle peut être de deux espèces : 1° certaines associations d'idées transposent l'émotion sur le plan de l'imagination (il s'agit des figures, dans le sens le plus large) ; 2° d'autres associations, opérant avec les éléments phoniques du langage, transposent l'émotion sur le plan de la perception sensorielle (combinaison spéciale des sons, harmonie imitative, effets produits par la mélodie, l'accent, le rythme du discours, etc.).

Dans toute langue de grande communication, telle que le français, l'anglais, etc., où les signes forment un système rigide, les tendances expressives sont constamment tenues en échec par les besoins de la communication rapide et aisée ; il s'établit donc dans chaque cas un compromis, où le dosage des éléments expressifs et des éléments intellectuels varie à l'infini. Ainsi la symbolique des sons peut aller de l'onomatopée pure (cas très rare) jusqu'aux effets phoniques les plus subtils ; la synthèse grammaticale peut retourner jusqu'à la phrase à un membre (cas-limite, exemple : « Le lâche ! »), ou au contraire s'accommoder d'une syntaxe analytique en apparence, mais où la synthèse transparaît

indirectement (exemple : « Que j'ai eu peur ! », « Si j'étais riche ! », etc.) ; la juxtaposition des pensées se rend aussi tantôt par des moyens directs (« Lui ? honnête ? Allons donc ! »), tantôt par des tours où la dislocation ne fait pas violence à la syntaxe (exemple : « Comme il est timide, ce Paul ! », « Cette lettre, où l'ai-je mise ? »). L'étude de la grammaire affective est à peine ébauchée.

La comparaison des procédés expressifs avec ceux de la langue conventionnelle donne l'impression que les premiers sont systématiquement illogiques ; ainsi toute figure repose sur une interversion de deux catégories (partie pour le tout, substance pour qualité, pensée exprimée par son contraire, etc.). Mais un examen plus attentif de la langue affective montre que cet illogisme apparent cherche à atteindre une réalité psychologique plus profonde ; ainsi le fait d'interroger pour affirmer fortement (« N'est-ce pas un scandale ? ») est sans doute illogique au regard de la langue conventionnelle, mais s'explique par le besoin d'agir sur l'interlocuteur en excitant son intérêt.

Les aspects littéraires de la question ont été volontairement écartés ; mais l'étude des styles gagnerait en objectivité si elle se fondait sur les tendances générales qui régissent l'expression des sentiments dans la langue de tout le monde.

La séance du 11 mars eut pour objet l'étude du travail que M. Claude Secrétan présenta sur « trois opinions concernant le rôle de l'hypothèse scientifique ». Comme ce travail a paru in extenso ici même (1), nous nous dispensons de l'analyser.

Signalons enfin la conférence que le pasteur Nicolet donna au mois de mai sur le sujet suivant : « Que désigne le mot science ? »

Le sens attribué actuellement à ce mot nous paraît, dit-il, trop restreint : ce sont les admirables résultats eux-mêmes, auxquels, tant dans le domaine pratique que dans celui de la théorie, la science est arrivée qui ont caché à nos esprits la vraie signification de l'activité scientifique.

On confond facilement le but poursuivi et les résultats atteints par la science. Des considérations d'ordre historique et psychologique permettent de dégager le véritable but poursuivi aussi bien que le processus par lequel le savant cherche à se rapprocher de ce but : c'est une explication de l'univers ressortissant à la métaphysique que recherche la science et c'est par la mystique que le savant essaie d'atteindre à cette explication.

La science, mystique en son origine psychologique, métaphysique dans son but, ne diffère de la philosophie que par l'impossibilité dans laquelle elle se trouve d'édifier une morale, dès qu'elle a reconnu la

(1) N° 59, 1926, p. 96 et suiv.

solution de continuité qu'il y a entre le but qu'elle poursuit et le résultat qu'elle atteint, lequel se ramène à un ensemble de règles d'action, bien différentes de ce qu'on appelle des règles morales. Aux époques de son histoire où la science a méconnu cette solution de continuité, elle a précisément cherché à édifier une morale. Le mot science, en définitive, désigne une réaction passionnelle de l'homme au spectacle du monde, réaction d'ordre mystique, à visées métaphysiques, et dépourvue, dans ses manifestations les plus authentiques, de préoccupations morales.

*
* *

Fixer la date et surtout le jour de la séance annuelle de Rolle est toujours une tâche délicate. Choisir un dimanche, c'est exclure tous ceux que retiennent chez eux les devoirs ecclésiastiques ; mais prendre un jour de semaine, c'est se condamner à ne siéger que l'après-midi sans même avoir la certitude que chacun puisse se libérer de ses obligations professionnelles.

Cette année après maints pourparlers la réunion fut fixée au dimanche 15 juin et se déroula suivant le programme convenu.

A 11 heures du matin eut lieu une brève séance administrative (1). Après quoi M. Georges Volait traça les grandes lignes de l'évolution qui selon M. Werner Jæger aurait caractérisé la pensée d'Aristote. Cette étude aussi riche que nuancée devant paraître prochainement dans cette Revue, nous n'en ferons pas l'analyse.

Le repas de midi fut comme d'habitude suivi de conversations animées. Celles-ci retardèrent quelque peu l'ouverture de la séance de l'après-midi et eurent pour conséquence d'écourter la discussion qui suivit l'exposé de M. Perceval Frutiger sur le thème suivant : « Interprétation du principe socratique : nul n'est méchant volontairement. »

Selon M. Frutiger presque tous les modernes estiment que le principe socratique implique un déterminisme moral rigoureux ; et Aristote était déjà du même avis. A cette affirmation de Socrate que le vice est le résultat de l'ignorance, on fait trois objections principales : 1° cette théorie est l'expression d'une morale strictement intellectualiste qui ramène tout à l'intelligence et réduit à rien la volonté ; 2° elle est fatale à la liberté morale ; 3° elle est contraire à l'expérience (« Video meliora proboque ; deteriora sequor »).

A la première objection, on peut répondre que la « science » dont il s'agit n'est pas du tout la science au sens moderne du mot, c'est-à-dire

(1) Etaient présents. *Genève :* H. Reverdin ; Ch. Bally ; I. Benrubi ; L. Bopp ; P. Frutiger ; M. Grodensky ; R. Wavre ; Ch. Werner. *Lausanne :* H. Miéville ; F. Abauzit ; M. Amsler ; J. de la Harpe ; Nicolet ; Arn. Reymond ; Cl. Secrétan ; G. Volait. *Neuchâtel :* J. Piaget.

l'instruction, les connaissances techniques ou autres, mais la science du bien, la connaissance de ce qu'il y a de plus avantageux pour l'homme, la connaissance de soi-même. Comprise de cette façon, la formule de Socrate se justifie parfaitement, car tout acte vraiment moral est accompli consciemment en vue d'une fin ; il a donc un contenu intellectuel, et ne peut être objectivement bon et utile que si l'agent a une notion juste de son devoir.

La seconde objection n'est pas plus solide. Ceux qui reprochent à Socrate d'avoir pensé que l'âme incline fatalement, et sans qu'il dépende d'elle, au bien ou au mal, montrent simplement qu'ils n'ont pas bien saisi le sens de son principe. Et cette incompréhension est due aux trois raisons suivantes : 1° le principe a la forme d'un paradoxe ; 2° on néglige de l'interpréter à la lumière de l'eudémonisme ; 3° on se laisse tromper par l'ambiguité du mot « volontaire ».

Le principe en effet, a une forme paradoxale ; autrement dit, sa signification véritable est différente de sa signification apparente, et cela parce que les mots « bien » et « mal » sont pris simultanément dans deux acceptions différentes ; d'abord le sens subjectif, égoïste, utilitaire de bien pour l'individu (*Wohl* opposé à *Uebel* ou *Weh*) ; ensuite le bien objectif, moral (*Gute* opposé à *Böse*). Or Socrate affirme que tout être recherche instinctivement son bien, que toute action a pour but un bien. Et sur ce point, on ne peut que lui donner raison.

D'autre part, il est convaincu, et cherche à démontrer que le plus grand bien, et même le seul vrai bien pour l'individu, c'est précisément la justice, en d'autres termes qu'il y a identité absolue entre le bien-être et le bien moral, entre le bonheur et la vertu. Cette conviction eudémoniste est sans doute contestable ; mais ce qui est certain, c'est que le principe en question en est la conséquence nécessaire. Car, s'il est vrai, d'une part que toute action a pour but un bien, d'autre part qu'il n'existe aucun bien réel en dehors de la vertu, alors force est d'admettre que l'individu ne commet jamais le mal qu'involontairement.

Encore importe-t-il de préciser le sens des mots « volontaire » et « involontaire ». Socrate ne veut pas du tout dire que l'homme qui pèche, le fait contre sa volonté, en dépit de lui-même, qu'il est entraîné par une fatalité plus forte que son désir de faire le bien. Mais, du point de vue eudémoniste qui est le sien, il affirme que personne ne pèche *intentionnellement*. Car, commettre le mal, c'est toujours faire un mauvais calcul, c'est croire à tort que le mal causé aux autres, ou l'immoralité peuvent être un bien pour celui qui en est l'auteur, c'est enfin être victime d'une illusion qui vous fait sacrifier un bien réel à un bien apparent. Ainsi le principe socratique n'implique pas le déterminisme ; bien plus, il laisse entièrement de côté le problème de la liberté et du déterminisme. Mais il est évident, d'autre part, que la liberté morale n'était pas mise en doute par Socrate, puisqu'il considère tout homme

normal comme libre d'éviter le mal, pourvu qu'il l'ait reconnu comme tel.

Reste la troisième objection : souvent nous connaissons le bien, et pourtant nous faisons le mal. A cela, Socrate répondrait que, dans ce cas, nous ne *connaissons* pas vraiment le bien. Nous savons théoriquement que telle action est moralement bonne, mais nous ignorons qu'elle est en même temps la condition de notre bonheur ; nous sommes dupes de l'illusion qui sépare le bonheur de la vertu.

*
* *

Disons pour terminer qu'aucun changement n'est à signaler dans l'organisation administrative. Sont donc présidents des groupes, *Genève :* Henri Reverdin, 124 Route de Chêne ; *Vaud :* Henri Miéville, « La Sittèle », Chailly près Lausanne ; *Neuchâtel :* Samuel Gagnebin, Saint-Blaise.

Le président central : Arnold Reymond,
MonRibeau, 5 Mousquines, Lausanne.