

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 26 (1938)
Heft: 109

Buchbesprechung: Comptes Rendus

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: 11.01.2026

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

COMPTES RENDUS

CARTÉSIANISME ET NÉO-SCOLASTIQUE

Cartesio nel Terzo Centenario del « Discorso del Metodo » (Milano « Vita e Pensiero » 1937).

L'Université catholique du Sacré-Cœur, à Milan, dont les destinées sont étroitement liées à celles de la néo-scolastique italienne, a tenu à commémorer le troisième centenaire du *Discours de la Méthode*, tout comme elle avait rappelé en leur temps les anniversaires de saint Thomas, saint Augustin, Vico, Kant, Hegel et Spinoza. A cet effet la Faculté de philosophie a publié en juillet 1937 un remarquable volume sur Descartes, *Cartesio*, de plus de 800 pages grand format, d'un texte serré, comportant 60 monographies en 6 langues différentes, soit 19 en italien, 19 en français, 12 en allemand, 6 en espagnol, 3 en anglais et une en latin.

Dans l'avertissement au lecteur, le P. Gemelli, recteur de l'Université du Sacré-Cœur, indique dans quel esprit l'ouvrage a été conçu. Descartes n'est-il pas « le père de cette pensée philosophique qui s'est développée depuis la Renaissance et qui a conduit à l'idéalisme contemporain » ? Or « Descartes, à travers une apparente limpideur, présente une obscurité profonde... Eclairer la position philosophique de Descartes revient à trouver le moyen de comprendre et pénétrer l'esprit de la philosophie moderne ». D'autre part, ajoute le P. Gemelli, « le lecteur attentif et averti pourra constater que des hommes qui vivent en des pays différents, dont la culture est profondément diverse, après avoir examiné Descartes à de multiples points de vue, ont tous abouti à l'affirmation d'un certain nombre de thèses fondamentales : celles de la philosophie chrétienne. Au cours de ces dernières années, on a beaucoup discuté sur ce qu'il fallait entendre par philosophie chrétienne ; certains sont allés jusqu'à nier qu'une philosophie chrétienne puisse même exister... ». La lecture de ce volume, conclut le P. Gemelli, prouvera la possibilité et la réalité d'une telle philosophie.

Faut-il ajouter que, pour notre part, tout en admirant et en appréciant

la netteté avec laquelle les divers auteurs affirment leurs convictions religieuses, nous avons quelque difficulté à identifier, comme ils le font, pensée chrétienne et scolastique ; nous sommes portés à croire qu'il peut y avoir, en dehors du néo-thomisme, une pensée philosophique inspirée par l'Evangile.

* * *

Les 60 monographies, qui se suivent dans l'ordre alphabétique des auteurs, pénètrent en de nombreux domaines de l'érudition philosophique et historique. Nous croyons utile, autant pour la commodité du lecteur que pour faire de ce compte rendu un document maniable, de les grouper par genres, en commençant par les études philosophiques et en terminant par les recherches historiques.

A. — ETUDES PHILOSOPHIQUES.

1. Le *Cogito*.

Etudiant le *Cogito*, plusieurs auteurs (Busnelli, Garrigou-Lagrange, Derisi)⁽¹⁾ montrent sa complète opposition à la méthode aristotélicienne et thomiste. Mais on note d'autre part le lien qui le rattache au platonisme (Rotta)⁽²⁾ ; Descartes « même lorsqu'il dépasse Platon, reste toujours dans son sillon, parce qu'il reste toujours cohérent à ce qui est le motif fondamental du platonisme : procéder de la pensée à l'être, des idées aux choses » (p. 733).

Un lien semblable relie le cartésianisme à saint Augustin (Boyer)⁽³⁾, pour qui « le *Cogito* suffit à prouver que nous sommes capables de vérité », et par là-même à nous assurer de la réalité de ce que la vérité suppose, laquelle ne peut exister sans dériver de la Vérité qui est en Dieu. Pourtant, bien que chez saint Augustin toute la métaphysique soit impliquée dans le plus simple de nos jugements, « cette métaphysique, malgré la ressemblance des affirmations principales, est au fond très différente de celle de Descartes » (p. 83).

Enfin une étude très fouillée de J. Paliard⁽⁴⁾ reprend tout le problème du *Cogito* cartésien à la lumière du *Cogito* biranien.

2. La théorie de la connaissance.

Une quinzaine de monographies sont consacrées à la théorie de la connaissance (*gnoséologie* selon la terminologie thomiste) et l'examinent soit dans la

(1) G. BUSNELLI, S. J., rédacteur de « La Civiltà Cattolica », *Il metodo cartesiano e il metodo aristotelico* ; R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., professeur à la faculté de théologie de l'Angelico, à Rome, *La critique thomiste du « Cogito » cartésien* ; O. DERISI, professeur de philosophie au séminaire de la Plata, *Reflexiones sobre el « Cogito » cartesiano*. — (2) P. ROTTA, doyen de la faculté de Magistère de l'Université catholique de Milan, *Le platonisme de Descartes*. — (3) Ch. BOYER, S. J., préfet des études à l'Université pontificale grégorienne, *Le « Cogito » dans saint Augustin*. — (4) J. PALIARD, professeur à l'Université d'Aix-en-Provence, *Le « Cogito » cartésien et le « Cogito » biranien*.

perspective de l'histoire de la philosophie (Ceriani)⁽¹⁾, soit en elle-même (Beck, Usenicnik, Borne, Heller, Hœnen, Kuiper, Jansen, Lacroix, Lantrua)⁽²⁾, soit enfin à des points de vue plus spéciaux : telle l'étude du professeur Olgiati sur le Phénoménisme cartésien⁽³⁾ ou celle du P. Hayen sur la signification métaphysique du Cercle cartésien⁽⁴⁾.

3. Problèmes religieux et moraux.

D'autres collaborateurs se sont attachés aux problèmes religieux et moraux. C'est ainsi que Maurice Blondel et le professeur Mesnard fournissent deux belles études sur la valeur des *preuves de Dieu*.

Pour M. Blondel⁽⁵⁾, la « clef de voûte » du système cartésien n'est autre que la *preuve ontologique*. Commençant par une citation de Descartes qui atténue singulièrement la valeur des idées claires et distinctes (« la clarté de mes paroles est souvent trompeuse »), M. Blondel pose aussitôt la question : « Où donc se place cette trompeuse clarté ? » Cherchant ensuite « la vérité centrale d'où partent et où convergent tous les rayons de lumière dont le faisceau ne laisse plus subsister doute ou ténèbres » (p. 70), l'éminent philosophe la découvre dans la *preuve ontologique* qui elle-même s'appuie sur deux autres preuves solidaires, l'argument *a contingentia mentis* et celui tiré de l'idée d'infini et de la nécessité d'une cause adéquate à cette idée. Or, estime M. Blondel, en commençant par « établir à la fois la contingence de notre être fini... et l'inévitable idée que la raison nous donne d'un être infini, d'un Créateur qui seul peut rendre compte et se trouve en possession des perfections dont nous avons l'idée », Descartes a renouvelé les arguments traditionnels. En effet, ce qui est nouveau dans l'argumentation cartésienne, « c'est d'une part, l'étagement des preuves solidaires que Descartes n'isole pas et n'estime point interchangeables... et c'est, d'autre part, le sentiment que Descartes nous donne d'une construction où les parois ont leur stabilité

(1) G. CERIANI, professeur de philosophie à la faculté de théologie de Milan, *La riduzione cartesiana al « primo filosofico » come nuova « concezione del reale »*. —

(2) B. JANSEN, S. J., *Die Methodenlehre des Descartes. Ihr Wesen und ihre Bedeutung* ; A. USENICNIK, professeur à l'Université Kralia Aleksandra à Ljubljani (Yougoslavie), *De metodo cartesiana* ; Et. BORNE, professeur à Valenciennes, *Essai sur le dualisme de la doctrine de l'action dans la philosophie cartésienne* ; E. HELLER, *Bemerkungen zur Lehre von der distinctio rationis* ; P. HŒNEN, S. J., professeur de cosmologie à l'Université grégorienne, *Le « Cogito ergo sum » comme intuition et comme mouvement de la pensée* ; V. KUIPER, O. P., professeur à la faculté de philosophie de l'Angelico à Rome, *Le réalisme de Descartes* ; J. LACROIX, professeur à Dijon, *La signification du doute cartésien* ; L. BECK, « *Cogitatio* » in *Descartes* ; A. LANTRUA, professeur à Florence, *Sulla legittimità del dubbio come posizione gnoseologica iniziale*. —

(3) Fr. OLGIATI, professeur d'histoire de la philosophie à l'Université catholique de Milan, *Il fenomenismo di Descartes*. — (4) A. HAYEN, S. J., professeur à Louvain, *La signification métaphysique du Cercle cartésien*. — (5) M. BLONDEL, professeur à l'Université d'Aix-en-Provence, *La clef de voûte du système cartésien*

indispensable pour préparer l'appui de la voûte, mais où cependant la clef, quoique soutenue par les assises inférieures, est placée d'en haut pour assurer la solidité de l'édifice ». Et le philosophe de *l'Action*, tout en déclarant que Descartes a « abusivement suscité la présomption de la pensée individuelle et, plus gravement encore, orienté l'effort humain vers une philosophie trop uniquement appliquée aux sciences et à l'exploitation des puissances physiques, au détriment des plus hautes valeurs spirituelles et des problèmes de l'âme et de la destinée » (p. 76-77), tout en déplorant qu'il ait « trop radicalement séparé l'ordre rationnel et le domaine de la foi », conclut cependant par un hommage au grand penseur français. « Quels que soient les jugements à porter sur maintes parties de son œuvre qui après lui a été tirée et développée en des directions divergentes, il est juste, il est utile de remettre toujours en valeur l'idée organisatrice dont la fécondité est loin d'être épuisée. C'est de cette vérité principale que nous avons voulu donner ici un simple aperçu. Car il restera toujours vrai que, pour la philosophie allant au fond des choses, l'affirmation prouvée de Dieu et de sa perfection subsistante est la certitude des certitudes. Et si Descartes a déclaré n'avoir fait de la métaphysique qu'une fois en sa vie parce qu'il y avait trouvé suffisance et solidité, c'est qu'en effet il avait vu dans la divine aséité, et dans l'idée que notre raison en possède et peut expliciter, la garantie certaine et absolue de toutes les autres vérités, méthodiquement liées entre elles et appuyées à cette inébranlable clef de voûte » (p. 77).

Le professeur P. Mesnard⁽¹⁾, examinant à son tour les *preuves de Dieu*, y découvre non seulement une influence augustinienne, mais un langage et même une mentalité scolastique « qui se traduit par l'aspect uniquement causal de sa dialectique. Mais l'esprit qui soulève ces argumentations s'avère bien différent dans les deux métaphysiques... Sans doute est-ce un même Dieu, sans doute sont-ce également les mêmes ressorts dialectiques, mais la méditation cartésienne comporte fatalement un usage psychontologique de la catégorie causale, et le mathématisme cartésien conduit à la disparition de la preuve téléologique que remplace dans le système la causalité quasi-géométrique de l'essence divine. Ainsi la théodicée cartésienne, respectueuse des formes anciennes, mais soucieuse de ses propres exigences, aboutissait-elle à des constructions inédites, capables d'incarner pour leur siècle sous un visage rajeuni les splendeurs impérissables de la philosophie chrétienne » (p. 614).

Les rapports du cartésianisme avec la morale et la théologie sont l'occasion de monographies intéressantes, dont l'une du professeur Amerio, de Lugano⁽²⁾, et une autre du professeur Gouhier, de Lille⁽³⁾.

(1) P. MESNARD, chargé de cours à la Faculté des Lettres de Poitiers, *Les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu dans les « Méditations métaphysiques »*. — (2) R. AMERIO, professeur au Lycée cantonal de Lugano, *Arbitrarismo divino, libertà umana e implicanze teologiche nella dottrina di Cartesio*. — (3) H. GOUHIER, professeur à l'Université de Lille, *Descartes et la religion, Note méthodologique*.

La pédagogie a retenu l'attention de l'un des professeurs de l'Université catholique de Milan, M. Casotti⁽¹⁾, qui la déclare totalement insuffisante, tandis que l'anthropologie nous vaut cinq études importantes, dont une du professeur J. Geyser, de Munich⁽²⁾, une autre du P. Mager, de l'Université de Salzbourg⁽³⁾, et une troisième du professeur Masnovo, de Milan⁽⁴⁾, dans laquelle « l'homme de saint Thomas » est opposé à « l'homme de Descartes ».

Enfin une communication du professeur Padovani⁽⁵⁾ précise l'influence très certaine des écrits de Machiavel sur les idées politiques de Descartes.

4. *Oeuvre scientifique.*

L'œuvre scientifique de Descartes est passée au crible et soupesée par sept spécialistes de ces questions, parmi lesquels il faut signaler le P. Dubarle, du Saulchoir (Belgique)⁽⁶⁾, qui donne des *Remarques sur les règles du choc chez Descartes*, ainsi que deux Jésuites espagnols, les P. Puigrefagut et Pujiula⁽⁷⁾, et le professeur J. Sirven, de Toulouse⁽⁸⁾ qui traite de *la Déduction cartésienne dans les recherches mathématiques et physiques*.

5. *Valeur actuelle du cartésianisme.*

D'autre part, quatre essais s'appliquent à établir la valeur actuelle du cartésianisme.

M. R. Jolivet, de l'Université catholique de Lyon, met en lumière *les Conflits du cartésianisme* dont le sort « aura été, depuis trois siècles, de vivre surtout des polémiques qu'il engendre inépuisablement » (p. 524). Comme le disait Péguy : « Descartes, dans l'histoire de la pensée, ce sera toujours ce cavalier français qui partit d'un si bon pas ». Or, conclut M. Jolivet : « Pour une si noble aventure, Descartes a forgé les instruments qui paraissaient le mieux servir ses magnifiques ambitions. Tout un système peu à peu est né du premier dessin. Mais par le fait même, la vive allure du cavalier s'est heurtée à des obstacles imprévus, égarée en des voies de traverse qui l'ont

(1) M. CASOTTI, professeur de pédagogie à l'Université catholique de Milan, *La Pedagogia di Cartesio nella sua formazione*. — (2) J. GEYSER, professeur à l'Université de Munich, *Zu Descartes' Grundlegung des Realismus durch das Dasein der menschlichen Seele*. — (3) A. MAGER, O. S. B., professeur à l'Université de Salzbourg, *Die anthropologische Bedeutung der Affektenlehre Descartes'*. — (4) A. MASNOVO, professeur de philosophie à l'Université catholique de Milan, *l'Uomo di S. Tommaso e l'uomo di R. Cartesio*. — (5) U. PADOVANI, professeur de philosophie morale à l'Université catholique de Milan, *Cartesio e Machiavelli, Osservazioni sui rapporti tra politica e morale*. — (6) DUBARLE, O. P., professeur de philosophie à l'Université dominicaine du Saulchoir (Belgique), *Remarques sur les règles du choc chez Descartes*. — (7) R. PUIGREFAGUT, S. J., professeur au Collège Saint-Ignace à Avigliana (Italie), *El mecanicismo en la obra científica de Descartes*; J. PUJIULA, S. J., professeur au Collège Saint-Ignace à Avigliana (Italie), *Que influjo ha ejercido el mecanicismo fisiológico de Descartes en el mecanicismo biológico moderno?* — (8) J. SIRVEN, professeur à l'Institut catholique de Toulouse, *La Déduction cartésienne dans les recherches mathématiques et physiques*.

singulièrement ralentie. Partir et arriver font deux ! Trois siècles nous permettent maintenant de dominer l'entreprise et d'en mesurer les résultats effectifs. Ils sont, sans contredit, immenses en beaucoup de domaines. Mais ils ne constituent pas le *système* que Descartes avait rêvé. Disparates par leur origine, orientés en des sens divergents, appuyés sur une métaphysique incertaine, leur histoire se définit par une polémique plus que par un développement homogène. Si Descartes domine toutes les avenues de la pensée moderne, c'est, pour une part, par l'ambiguïté des éléments qu'associe sa doctrine » (p. 525).

Dans le même sens, mais plus accentué encore dans sa critique, le P. Walsh, de Washington⁽¹⁾, montre *le Déclin du cartésianisme*.

Au contraire, M. J. Chevalier, doyen de la Faculté des lettres de Grenoble⁽²⁾, estime qu'il vaut la peine de s'arrêter *Sur quelques points de la philosophie de Descartes qu'on peut estimer acquis*. Ces points acquis sont au nombre de huit : 1. La sincérité de l'homme. 2. L'unité de la doctrine. 3. Dieu est véritablement le centre de cette doctrine. 4. La connaissance de Dieu ou métaphysique est tout à la fois le principe et le terme de toute science et de toute sagesse. 5. Le véritable but de Descartes n'a pas été la conquête du monde, mais la maîtrise de soi, c'est-à-dire la sagesse et la bonté. 6. Le véritable sens du doute méthodique est de soustraire l'esprit à la tyrannie des sens, de l'orgueil et du malin génie. 7. Les obstacles enlevés, le moi et Dieu sont connus avec évidence, d'une manière immédiate. 8. Le fondement ultime de tout est la volonté, à la fois et mystérieusement toute-puissante et immuable, de Dieu.

On le voit, les disciples de saint Thomas jugent Descartes de bien des façons.

B. — ÉTUDES HISTORIQUES. LES DESTINÉES DU CARTÉSIANISME.

Pourtant, et malgré toute la richesse des études que trop sommairement nous avons signalées, ce sont surtout les recherches sur les destinées du cartésianisme à travers le monde, comme aussi les rapprochements opérés entre la pensée cartésienne et celle d'autres philosophes, qui nous ont paru du plus haut intérêt, d'autant plus que tels des documents cités sont inédits.

1. *Le cartésianisme en France.*

Un premier groupe de monographies se rapporte à la France et fournit des précisions sur quelques points d'ailleurs connus. C'est ainsi qu'on nous

(1) Fr. WALSH, O. S. B., éditeur du « New Scholasticism », Washington, *the Decline of Cartesianism*. — (2) J. CHEVALIER, correspondant de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Grenoble, *Sur quelques points de la philosophie de Descartes qu'on peut estimer acquis*.

montre « la Gnoséologie cartésienne dans l'interprétation d'Arnauld »⁽¹⁾, l'attitude des premiers Jésuites français qui critiquèrent la philosophie de Descartes, tels le Père Daniel⁽²⁾ ou le Père Maignan⁽³⁾, l'influence de Descartes sur Voltaire et les Encyclopédistes⁽⁴⁾.

Un essai dont l'actualité nous paraît particulièrement marquée — d'autant plus que son auteur se rattache au néo-thomisme — est l'étude sur *Descartes et Laberthonnière*⁽⁵⁾. S'efforçant de pénétrer la pensée de Laberthonnière à travers et par le moyen de son interprétation de Descartes⁽⁶⁾, M. Pelloux aboutit à des conclusions intéressantes, bien dans la ligne de la scolastique antimoderniste. « Le génie « rationaliste » de Descartes et l'âme religieuse de Laberthonnière, écrit-il, n'ont pas seulement des points d'opposition et de contraste ; il s'y rencontre aussi de profondes affinités. Laberthonnière, parti de prémisses volontaristes, devient souvent un rationaliste... Descartes, malgré la solution qu'il donne du problème de la vie, reste encore, et presque contre son gré (ce qu'atteste Laberthonnière), une âme religieuse... Le point de départ de l'un et de l'autre doit être recherché dans la position qu'ils assignent à l'homme... En dernière analyse, c'est bien de l'homme que partent leurs spéculations et c'est à l'homme qu'elles aboutissent... En réalité, chez Descartes, Dieu n'est plus le terme fondamental auquel se ramène toute la spéulation. On pourrait croire, à première vue, que la position de Laberthonnière soit exactement à l'opposé de celle de Descartes. Mais un examen plus profond fait découvrir le but précis auquel tend Laberthonnière, qui n'est autre que de se libérer de ce qu'il appelle une conception « extrinsèque » du dogme, de la Révélation, de la Religion, de Dieu, pour atteindre la pleine liberté par un immanentisme religieux tout particulier. Semblable assertion cherche à réduire la transcendence de Dieu dans le plan humain, et méconnaît la valeur de la distinction hiérarchique entre Dieu et l'homme, distinction que la scolastique a lumineusement éclairée. En centrant ainsi leurs préoccupations et leurs croyances, en affirmant aussi nettement l'autonomie humaine — même si l'on essaie, comme Laberthonnière, de la fonder en Dieu —, Descartes et Laberthonnière n'expriment pas autre chose que les caractéristiques de leur exigence « moderne » (p. 693).

Une curieuse étude, enfin, de Vigorelli, un Italien⁽⁷⁾, relève l'*influence de Descartes sur la littérature française contemporaine*, et la suit aussi bien chez J. Rivière, A. Gide et P. Valéry que dans les écrits de Maine de Biran, Saint-Evremond et Bergson.

(1) A. DEL NOCE, professeur à Mondovi, *la Gnoseologia cartesiana nell'interpretazione di Arnauld*. — (2) V. BOURKE, Toronto, *An illustration of the attitude of the Early French Jésuits towards Cartesianism*. — (3) M. GRABMANN, professeur à l'Université de Munich, *Die Philosophie des Cartesius und die Eucharistiehre des Emmanuel Maignan O. Minim.* — (4) A. DAL SASSO, professeur à Vicenza, *la Influenza di Cartesio sulla formazione dell'Illuminismo francese*. — (5) L. PELLOUX, *Descartes et Laberthonnière*. — (6) Cf. BRÉHIER, *Descartes d'après le P. Laberthonnière*, in Rev. Métaph. et Mor., oct. 1935, et la recension de H.-D. Gardel dans la Rev. des Sc. philos. et théol., 1936 (p. 170). — (7) G. VIGORELLI, *Circostanze cartesiane della letteratura francese contemporanea*.

2. *Le cartésianisme en Allemagne.*

En plus de trois études en allemand⁽¹⁾ qui se rapportent avant tout au rôle de la pensée cartésienne dans l'histoire de la philosophie, un essai de grand intérêt établit une comparaison entre la pensée de Husserl et celle de Descartes sur le point spécial du *Cogito*⁽²⁾.

3. *Le cartésianisme en Italie et en Espagne.*

Mais, comme nous l'avons déjà laissé entendre, ce sont les recherches inédites sur les destinées du cartésianisme en Italie et en Espagne qui constituent l'une des contributions le plus digne d'être notées.

C'est en premier lieu l'histoire d'un *Cénacle cartésien à Padoue à la fin du XVIII^e siècle*, telle qu'elle a été recueillie par le P. Grammatico dans les papiers de la Bibliothèque vaticane⁽³⁾. Il y est question d'un carmélite, le P. Agostino Molin, de son vrai nom Giacomo De Violis, entré vers 1780 à la Maison des catéchumènes de Venise et qui, devenu rapidement professeur de théologie et de philosophie, se fit remarquer comme prédicateur de talent et architecte renommé. Fort apprécié par Léon XII, lié d'amitié avec Grégoire XVI, il se vit confier des charges importantes par les patriarches de Venise, et les occupa jusqu'à sa mort, survenue en 1840. Or ce théologien doublé d'un philosophe était un fervent disciple de Descartes, ne craignant pas de critiquer la scolastique de son temps et poussant parfois fort loin ses attaques, dont n'était excepté que le seul saint Thomas. Mais où ce religieux connut-il l'œuvre du penseur français ? A Padoue, au couvent des Carmélites, où vivait alors un illustre vieillard, le P. Philibert Perricone, de noble famille sicilienne, qui groupait, de 1780 à 1797, un cercle enthousiaste d'admirateurs de Descartes appartenant au clergé, parmi lesquels deux futurs cardinaux. Quant au P. Perricone lui-même, il semble bien qu'il soit entré en contact avec le cartésianisme par l'intermédiaire d'un autre cénacle philosophique, en Sicile, dont les membres les plus en vue furent Tommaso Campailla et Michelangelo Fardella, dont l'influence cartésienne a d'ailleurs laissé des traces profondes.

L'article du P. Grammatico se termine par un curieux programme d'études philosophiques et théologiques (trois ans pour la philosophie, cinq ans pour la théologie) dressé par le P. Molin et dans lequel l'abondance des matières scientifiques est une marque du cartésianisme de leur auteur.

Un Jésuite espagnol, le P. Palmes, publie un manuscrit anonyme, écrit à

(1) E. IVANKA, professeur à l'Université de Budapest, *Die Stellung des Cartesianismus in der Geschichte der Philosophie* ; B. SCHWARZ, Fribourg (Suisse), *Descartes und das geistegeschichtliche Problem der neueren Philosophie* ; A. DEMPFF, professeur à l'Université de Bonn, *Erneuerung und Umbildung des Cartesianismus in der christlichen Philosophie des 19. Jahrhunderts*. — (2) Sofia VANNI-ROVIGHI, *Il « Cogito » di Cartesio et il « Cogito » di Husserl*. — (3) A. GRAMMATICO, O. C. D., de l'Académie romaine de Saint-Thomas d'Aquin, *Un cenacolo cartesiano a Padova alla fine del Settecento*.

Plaisance (ancien duché de Parme) par un autre Jésuite espagnol, du XVIII^e siècle et réfugié en Italie lors de l'expulsion des Jésuites d'Espagne par le roi Charles III en 1767⁽¹⁾. De savantes recherches ont permis à l'auteur d'identifier l'auteur, professeur au collège Saint-Pierre à Plaisance : il s'agit en effet du P. Joachim Millàs, formé très probablement à l'Université de Cervera où, dès 1717, avait été concentrées toutes les activités intellectuelles de Catalogne, et dont les chaires les plus importantes avaient été occupées par des Jésuites. Ce P. Millàs est connu d'ailleurs comme cartésien et admirateur de Condillac autant que des Ecossais. Or le manuscrit du *Cours de Psychologie*, conservé sans nom d'auteur à la Bibliothèque communale de Plaisance, est bien l'œuvre d'un disciple de Descartes, qui de plus a été fortement impressionné par la pensée de Locke et dont la tendance à l'éclectisme est extraordinairement marquée : citant les saintes Ecritures et les Pères de l'Eglise, il ne craint pas, en mainte occasion, de comparer aux auteurs scolastiques qu'il juge inférieurs, d'autres philosophes qui n'ont certes pas l'approbation de l'Eglise. Comment une telle attitude a-t-elle pu être possible chez un catholique orthodoxe ? se demande le P. Palmes. Et voici sa réponse, intéressante sous la plume d'un Jésuite adepte de saint Thomas : « A la fin du XVIII^e siècle, en effet, la décadence de la philosophie scolastique avait atteint son plus haut point » (p. 679), de telle sorte que l'auteur du manuscrit anonyme « doit être classé parmi ces philosophes qui, à la fin du XVIII^e et au commencement du XIX^e siècles, tout en usant de critères entièrement catholiques, ne furent cependant pas de véritables scolastiques, soit parce qu'ils ne connurent pas les doctrines scolastiques, soit parce qu'ils s'abstinent par prudence de les professer et tentèrent de construire une philosophie chrétienne avec les éléments approuvables que leur offraient les philosophies du temps, toutes plus ou moins dérivées du cartésianisme » (p. 678).

3. Enfin un autre Jésuite espagnol, le P. Flori, dans une importante communication sur *Descartes et Balmes*⁽²⁾, montre les raisons pour lesquelles ce philosophe espagnol du début du siècle dernier se prononce sur l'œuvre de Descartes avec une bienveillance qui peut paraître surprenante chez un thomiste convaincu, l'un des précurseurs du renouveau scolastique dans l'Eglise. Ce que Balmes loue chez Descartes ce n'est ni sa méthode, ni son système doctrinal, mais uniquement « ses bonnes qualités, le caractère religieux de sa pensée, ses intentions apologétiques » (p. 352).

Telles sont quelques-unes des richesses contenues dans le *Cartesio* de la Faculté de Philosophie de l'Université du Sacré-Cœur de Milan.

(1) F. PALMES, S. J., professeur au Collège Saint-Ignace à Avigliana, *Las doctrinas cartesianas en un manuscrito anónimo placentino de fines del Setecientos*. —

(2) M. FLORI, S. J., professeur au Collège S. Ignace à Avigliana, *Descartes y Balmes*.

FRANCESCO OLGIATI, *La Filosofia di Descartes* (Milano, Società editrice Vita e Pensiero, 1937). Vol. in-8, p. xxvi-577.

Il convient aussi de signaler, sortant du même milieu néo-thomiste, l'importante contribution du professeur Francesco Olgiati, titulaire de la chaire d'histoire de la philosophie à l'Université catholique du Sacré-Cœur à Milan. En fait, il s'agit là d'une étude qui fait suite à un premier volume publié en 1934 (*Cartesio*), lequel apportait à la fois un aperçu complet de toute la littérature philosophique suscitée par le cartésianisme et la thèse particulière à l'auteur selon laquelle la pensée de Descartes est essentiellement un « phénoménisme rationaliste ». Le nouvel ouvrage — 600 pages grand format — prend ses assises uniquement dans les textes mêmes du philosophe qu'il commente, car l'éminent professeur tient à le présenter comme une *méditation philosophique* sur Descartes, dans laquelle il s'applique à dresser la liste des concepts fondamentaux du cartésianisme, les repensant chacun en fonction des autres. Par cette méthode le professeur Olgiati dégage ce qu'il considère comme « l'idée-mère qui inspire chaque moment de l'unité systématique propre à Descartes », à savoir une *nouvelle conception de la réalité*, laquelle, affirmée dès les débuts de la première œuvre, puis se développant ensuite conjointement à l'ensemble du système cartésien, stipule qu'est véritablement réel tout ce qui apparaît à l'esprit sous forme d'*idée claire et distincte* (p. viii). C'est pourquoi, poursuit notre auteur, toute la métaphysique cartésienne en ses différentes parties : le moi, Dieu, le monde (substance pensante, substance divine, substance étendue) n'est qu'un fruit de ce *phénoménisme rationaliste*. Même le problème de la méthode ne doit pas être présenté comme un *prius*, mais comme une simple conséquence de cette nouvelle conception du réel. De même les théories scientifiques de Descartes ne trouvent leur vrai sens et leur pleine explication qu'à condition d'être placées dans ce cadre particulier.

Bien des remarques pertinentes du professeur Olgiati mériteraient d'être citées, car souvent elles jettent une lumière nouvelle sur des problèmes cent fois traités. Obligé de nous borner, nous n'en relèverons que quelques-unes.

1. Sur la *méthode cartésienne* (p. 216-217).

« Il semblera à beaucoup qu'Aristote ait déjà eu l'*intuition du simple* et qu'il ait connu l'*art de déduire*. Et c'est parfaitement vrai. Mais il y a quelque chose de différent dans le *Discours*; cette différence consiste précisément dans l'*intuition de l'idée claire et distincte*, la déduction se déployant *en fonction de l'idée*. A la logique de la métaphysique de l'être, Descartes a substitué la logique qui répond à une nouvelle métaphysique, à une nouvelle réalité...

» ...Il y eut des innovations chez Descartes ; pourtant, en innovant, il conservait et accroissait. La méthode déductive, enracinée dans l'intuition, ne fut jamais ruinée ; simplement il la transporta de l'abstrait des mathémati-

ques au concret de sa physique, et du concret scientifique au concret d'une philosophie dans laquelle le phénomène intelligible est le germe de tout — de la métaphysique aussi bien que de la science. Ainsi donc il a possédé et enseigné une méthode qui ne se comprend qu'à condition de se placer, dans les divers stades de son développement, au point de vue même de celui qui l'a pensée. Ses contemporains et même les modernes qui s'arrêtent au palier scientifique, réclamant à cette étape le secret qui permettra de multiplier les découvertes dans chaque science, comme si l'on pouvait concevoir une règle pareille toute abstraite, furent déçus et le sont encore. Et cependant Descartes eut conscience d'avoir sa méthode à lui, nettement opposée à la méthode empiriste... Certes, la méthode cartésienne ne nous apparaît pas comme une affirmation d'intériorité augustinienne, ni comme un perfectionnement de la logique aristotélicienne-scolastique (les divergences en matière métaphysique, racines des divergences logiques, l'en empêchaient). La thèse d'une méthode purement mathématique et scientifique, si elle éclaire l'un des moments du développement de Descartes, nous apparaît insuffisante à d'autres points de vue. Et la thèse d'une conception cartésienne de la réalité, d'abord scientifique puis philosophique dans la suite (et phénoméniste), me semble nous avoir mieux fait comprendre le penseur lui-même, qui résout ainsi ses propres doutes et dissipe les obscurités. »

2. Sur le *doute cartésien* (p. 237).

« En somme le doute cartésien est un serviteur galonné du nouveau maître, la conception phénoméniste du *cogito*, et ce maître l'emploie pour se débarrasser des ennuis que lui causent les empiristes ou les libertins, et surtout pour défendre sa propre philosophie qui implique le moi, Dieu et l'étendue. Nous ne mésestimons pas le fidèle valet que Descartes jamais n'aurait licencié, mais nous ne le confondons pas avec son maître, avec le système philosophique qui lui a donné une livrée toute spéciale : la livrée de la maison. »

3. A propos du *Cogito* (p. 257).

« Il me semble inexact, par conséquent, de dire que la pensée est pour Descartes présupposée à l'être. Non. Pour lui, « le premier principe » est l'être phénoménal, la *réalité* de cette idée : « *cogito, ergo sum* ». Entre pensée et réalité il n'y a, dans son phénoménisme, aucun *saltus mortalis*, vu que la première coïncide avec la seconde et n'est autre que cette seconde ; Descartes n'a pas compliqué sa métaphysique par une question inutile, oiseuse, celle de l'existence ; au contraire, l'existence était essentielle à son « *cogito* » au moment même où il le pensait. Pourtant il ne s'agissait là que d'une existence purement phénoménale. »

4. Sur la *preuve de l'existence de Dieu* (p. 270).

« Descartes n'a pas besoin d'un appel à Dieu, de *présupposer Dieu*, pour être certain du « *cogito ergo sum* » ou de quelque autre idée, aussi long-

temps qu'il la pense clairement et distinctement. Précisément pour cela, et vu que parmi les idées claires et distinctes se trouve l'idée du parfait dont l'essence objective implique l'existence, il affirme Dieu dans cette idée — laquelle est garantie par sa clarté et son évidence — Dieu qui à son tour devient garant et explication de la complète unité des phénomènes, rationalisant toutes choses. »

5. Sur la *science moderne* (p. 401).

« Nous ne trouvons pas le moindre résidu de réalisme dans la métaphysique cartésienne en ce qui concerne la matière ; rien du substantialisme antique n'a été sauvé dans le cartésianisme. Ce qui peut sembler affirmation de la réalité conçue non phénoménallement, n'est rien d'autre que la conception du réel propre à la science moderne — une réalité-quantité, une réalité-étendue qui devait avoir ensuite, dans l'histoire du scientisme, de longues et intéressantes vicissitudes. »

6. Sur la *finalité* (p. 450).

« En conclusion on peut dire en pleine vérité que Descartes est un démolisseur de l'explication finaliste en même temps qu'il l'affirme avec conviction, suivant qu'il s'agit du finalisme antique ou du nouveau ; or ce dernier est inhérent à sa doctrine *phénoméniste*, *rationaliste*, *mécaniste*. Son finalisme possède une physionomie spéciale qui dérive de ces trois notes. »

* * *

On le voit, le volume du professeur Olgiati, qui n'est point l'œuvre d'un disciple de Descartes, représente cependant, dans l'ensemble des études cartésiennes, une contribution de réelle valeur, tant par la compréhension sympathique de l'auteur que par son affirmation catégorique d'un *réalisme ontologique* qui sur aucun point n'admet les thèses de ce *phénoménisme rationaliste* qu'il dénonce avec vigueur chez le père de la philosophie moderne.

Verrons-nous, un jour ou l'autre, sortant de nos milieux académiques protestants, un ouvrage de la même envergure, étudiant avec la même pénétration, sans pour cela renier en rien nos convictions religieuses, l'un des grands docteurs du catholicisme, de ceux qui comptent parmi les adversaires de la Réforme ? Cette critique approfondie du cartésianisme, qui est en même temps un hommage à la mémoire de Descartes, nous apparaît comme une preuve de force intellectuelle de la part de ce philosophe néo-scolastique qui montre par là que les disciples de saint Thomas ont cessé de vivre en vase clos et ne craignent pas de se mesurer à armes égales avec leurs opposants.

Edm. ROCHE DIEU.

René LE SENNE, *Obstacle et valeur*. Paris, Aubier, 1934, 351 p.

Sous ce titre, M. Le Senne nous présente toute une philosophie, un édifice presque achevé.

Avant de construire, l'auteur explore le terrain à bâtir, détermine son orientation, fixe ses limites. La philosophie est un effort de l'homme pour connaître le réel et cet effort ne peut s'exercer en dehors de l'*expérience*. Celle-ci est donc l'unique sol sur lequel peuvent s'élever les constructions valables de notre pensée, ou, si l'on veut d'une autre image, le regard humain ne scrute jamais d'autre horizon que celui où l'*expérience* l'enferme (p. 9-13). Mais cette limitation de l'activité philosophique à l'*expérience* n'est recevable qu'à la condition de ne négliger aucun des aspects de celle-ci. L'*expérience* morale et esthétique est aussi importante que l'*expérience* scientifique (p. 25-31), et nous devons faire à nos jugements de valeur une place aussi large qu'à nos jugements d'existence. Nous ne pourrons ainsi nous fier ni à la seule intuition, qui ne nous donne du réel que l'aspect continu et qualitatif, ni à la seule analyse de la raison, qui nous fait connaître le seul discontinu. Pour que notre *expérience* soit complète, il faut unir les deux méthodes, compléter Bergson par Descartes (p. 31-41). La philosophie devient alors la description de la conscience que l'homme prend du réel ; elle doit épuiser toutes les attitudes que l'esprit humain peut revêtir en face du donné, celles qui relèvent de sa conscience théorique, qui constate, comme celles qui appartiennent à sa conscience morale ou esthétique, qui apprécie (p. 41-49). Toute *expérience* de la conscience peut prendre deux aspects : l'un, subjectif, qui exprime la certitude, la confiance du sujet ; l'autre, objectif, qui porte sur l'existence de l'objet. Lorsque ces deux aspects concordent en nous, nous devenons le siège d'une évidence universelle (p. 56-57).

C'est ainsi que trois caractères de l'*expérience* s'imposent à nous comme vérités universelles et croyances unanimes. Nous les constatons dans toute description de la conscience en même temps que nous exigeons qu'il en soit ainsi : c'est l'*expérience* corrélative de la multiplicité et des unités dans l'*expérience* et c'est l'affirmation que toute présence est l'absence d'autre chose, que le non-être est postulé par l'être (p. 58). La multiplicité est affirmée à la fois par le donné, qui ne pourrait sans se détruire lui-même se poser comme une unité absolue, et par le sujet connaissant, qui ne peut comprendre son objet qu'en se distinguant de lui et le décrire que par voie de différenciation, de comparaison et de définition, ce qui suppose l'*expérience* d'une multiplicité dans le donné (p. 60-64). Mais, d'autre part, celle-ci est toujours composée d'unités. Elle apparaît comme une réalité intermédiaire entre une unité inférieure et une totalité supérieure ; le donné, donc, ne peut manifester de multiplicité qui n'emprunte à l'unité ses éléments constitutifs. De même, notre esprit exige sans cesse la réduction du multiple dans l'ordonnance d'un tout (p. 64-68). Cependant, le tout que réclame notre conscience ne se présente jamais comme une progressive intériorisation des éléments du réel,

qui les ferait rentrer les uns dans les autres et retrouver en chacun d'eux le tout : celui-ci les constituerait en même temps qu'il se refléterait en eux. En réalité, le tout est toujours composé de parties distinctes et séparées, non absolument sans doute, mais de manière cependant assez nette, pour que toute donnée fasse sentir aussi bien que sa propre présence l'absence d'autre chose. L'esprit exige également cette différenciation pour ne pas confondre le donné dans une grisaille uniforme, mais pour conserver à chaque élément son caractère original opposé à celui des autres (p. 70-74, 78-79). Ainsi, par ces trois caractères universels qui s'imposent à la conscience, l'expérience nous met en garde à la fois contre la philosophie de l'identité, qui ne voit que le même, et contre la philosophie des essences séparées, qui perd de vue les relations, oublie le même pour ne conserver que l'autre. La vraie philosophie s'efforcera de maintenir la double réalité de l'être et du non-être, qui, loin de s'opposer, s'interpénètrent et assurent la relation nécessaire du même et de l'autre en respectant la nature de ceux-ci (p. 75-76).

Il ne saurait donc y avoir d'unité *dans* l'expérience, puisque celle-ci se ferait au détriment du non-être et de la multiplicité, mais il peut y avoir une unité *de* l'expérience, fondée sur le respect de tous ses éléments constitutifs (p. 79-81). Encore faut-il nous assurer constamment que cette unité rend bien compte de l'expérience dans sa totalité, c'est pourquoi M. Le Senne ne peut se rallier ni à une unité d'ordre purement rationnel, à laquelle l'expérience reste irréductible, ni à une unité qui néglige notre exigence de liaison logique, comme l'élan vital bergsonien. Pas plus que l'expérience ne peut être réduite à l'idée, pas plus elle ne peut se passer de celle-ci (p. 82-84). Ce que réclame l'expérience, c'est donc une unité d'ordre idéo-existentiel, où les relations intellectuelles, établies par notre conscience, rencontrent la liaison existentielle qui ordonne les choses. Cette unité n'est pas toujours réalisée, un divorce peut souvent exister entre l'ordre de notre conscience et celui du donné ; néanmoins, cette unité seule peut rendre compte de l'expérience sans la déformer. Celle-ci, quelle qu'elle soit, oscillera toujours, dans les relations qu'elle établit, entre un pôle existentiel et un pôle idéal. La perfection de son unité dépend de l'équilibre qu'elle réussit à maintenir entre eux deux et qui fait naître en nous le sentiment de la conviction (p. 84-89). L'unité de l'expérience s'oppose ainsi à toutes les unités qui s'isolent ou se groupent en elle et on la définira tout d'abord négativement (p. 89). Elle ne sera ni le monde ni la substance ni l'être ni la forme ni un équilibre ni un moi ni Dieu ni un idéal. Aucune de ces réalités ne peut prendre place dans l'expérience sans s'opposer à quelque chose d'autre qu'elle-même, et par conséquent aucune n'épuise l'expérience, aucune même n'en peut être le siège (p. 90-98).

Après avoir ainsi écarté toutes les formes incomplètes et insuffisantes de l'unité de l'expérience, M. Le Senne trouvera enfin le lieu de celle-ci dans le « je », considéré nullement comme un moi personnel, mais comme un simple sujet réceptif de tout ce qui se passe et par là susceptible d'exprimer l'unité d'aperception de l'expérience (p. 98-101). Deux caractères, correspondant à

ceux que nous avons précédemment accordés à l'expérience, définiront le « je ». L'un, que nous appellerons son universalité, s'efforcera d'organiser l'expérience, de l'informer en la déterminant ; l'autre, qui sera sa sublimité, exprimera au contraire le constant débordement de l'expérience hors des limites où la détermination voudrait la contenir, le perpétuel renouvellement, imprévisible et mystérieux, de l'existence des choses. L'expérience peut ainsi s'ordonner autour de l'unité du « je », qui nous empêche de nous perdre dans l'abstraction des déterminations et nous permet, d'autre part, de sans cesse informer l'indéterminé existentiel (p. 104-116).

M. Le Senne n'a fait jusqu'ici que fixer soigneusement les conditions de l'expérience, ses principes fondamentaux et les éléments de sa structure ; il ne l'a pas encore décrite dans ses différents moments, ce qui est la tâche propre de la philosophie, à laquelle il va se consacrer maintenant jusqu'à la fin de son livre. La première forme d'expérience que nous rencontrons, et qui marque le premier contact de l'homme avec le réel, est celle de la spontanéité naïve (p. 117). C'est le premier élan qui porte l'homme au-devant des choses pour communier avec elles. Il n'y a encore ni séparation d'avec l'objet ni jugement sur celui-ci, mais le sujet, sans désir ni regret, est tout à la joie de se donner, dans un perpétuel présent, à l'élan qui l'entraîne (p. 118-133). Pourtant, ce premier mouvement qui nous pousse corps et âme vers autre chose que nous-mêmes et qui, livré à lui seul, peut devenir orgueilleux, agressif et exclusif, est arrêté un jour dans sa course ; il rencontre un obstacle — événement ou accident quelconque — qui contraint le « je » à rompre cette communion où il se complaisait et à faire intervenir la conscience réfléchie (p. 133-148).

Ce fait existentiel, qui a brisé son élan, va amener le « je » à constater en lui la limitation d'un moi qui s'oppose à l'*obstacle*. Mais, d'autre part, il sentira l'infinité de Dieu au delà de la limite, car il ne comprendra la limite que par l'illimité qui permet à celle-ci de naître ; l'unité du « je » connaît alors sa double participation à un moi limité et à un Dieu infini (p. 148-152). L'obstacle est donc un élément essentiel de l'expérience, puisque par lui le « je » passe de la spontanéité naïve à la conscience réfléchie, qui ouvrira pour l'homme une nouvelle phase d'activité dans sa conquête du réel. Momentanément arrêtés par l'obstacle, nous prenons conscience de notre détermination, nous nous heurtons à elle. Mais, en même temps, nous trouvons la force nécessaire pour dépasser nos limites, pour donner à la détermination du moi, qui serait frappée de stérilité, une valeur, dès l'instant où nous pouvons, au lieu de la refermer sur elle-même, la diriger vers Dieu, vers ce qui est indéterminé et sans limites (p. 152-154). Loin de chercher à supprimer l'obstacle en introduisant le monde existentiel dans un monde idéal, à la manière des idéalistes, ou en confinant le moi dans un monde phénoménal, c'est-à-dire en l'empêchant de sortir de ses limites, à la manière de certains réalistes, il faut, au contraire, maintenir l'obstacle à sa place, comprendre que c'est grâce à lui qu'apparaissent dans le « je » à la fois le moi et Dieu, le

déterminé et l'indéterminé, la possibilité pour nous de saisir notre limitation et de la dépasser (p. 155-160).

Nous aurons donc, dans la suite de notre description de l'expérience, à nous occuper des deux aspects que nous avons vu prendre à celle-ci chez l'homme, au stade de la conscience réfléchie. L'un sera celui de la détermination et de l'obstacle ; l'autre, celui de la valeur et de l'indéterminé, tous deux présents en nous (p. 160-162). Examinons tout d'abord la *détermination*. Elle se présente comme une localisation des choses, qui les sépare les unes des autres par la limitation qu'elle leur impose ; si elle était absolue, elle constituerait des choses en soi (p. 162-164). Elle a donc un caractère négatif, puisqu'elle s'oppose aux autres déterminations et offre une résistance, un obstacle à l'esprit (p. 164-165). Celui-ci, grâce à l'idée, franchit cette limitation de l'objet existentiel ; mais, à son tour, l'idée a besoin d'une nouvelle détermination, pour ne pas rester abstraite, pour prendre pied dans l'existence. Ainsi, constamment dépassée, la détermination est constamment exigée ; elle se détruit, pour se reformer sans cesse et, par ce jeu, l'expérience maintient le caractère idéo-existentiel qui lui est propre (p. 165-168). La détermination aura ainsi, d'une part, un caractère analysable pour l'esprit, elle se prête à l'établissement de rapports intelligibles qui la définissent. Mais elle se présente, d'autre part, comme un donné sensible et opaque, qui ne se laisse pas entièrement pénétrer par l'analyse de l'esprit (p. 168-169). Enfin, la détermination ne peut subsister par elle seule, elle a besoin des autres déterminations pour se comprendre (le limité ne se comprend que par ce qui le limite) et elle ne s'élèvera à la hauteur du plan de l'expérience que par l'activité que la conscience exercera sur elle et qui la complétera : le parfum d'une fleur, par exemple, ne se comprend que par sa relation avec d'autres parfums et il ne connaîtra sa plénitude existentielle que lorsque la conscience aura exprimé la joie ou le plaisir qu'elle éprouve à son contact (p. 173-175).

La *valeur* est le non-déterminé, source des déterminations. Elle est diffuse, sans parties, sans limites ; telles la bonté ou la beauté. Elle est transcendante à nous, en ce sens que nous ne pouvons jamais l'embrasser tout entière ; mais, cependant, notre existence est une coupe dans la valeur, nous pouvons donc l'approcher (p. 176-180). Sur le plan où nous vivons, la valeur s'est diffractée en existences, qui sont ainsi posées entre l'absolu de la valeur et le néant (p. 180-181). C'est donc la valeur qui donne aux déterminations leur portée existentielle ; sans elle nous nous séparerions de l'existence, car les déterminations, abstraitemment, ne sont que ce qu'elles sont, elles n'ont encore ni sens ni orientation. La valeur va leur en conférer une et les faire participer réellement à l'existence en les situant par rapport à un pôle positif et négatif : vrai et faux, bien et mal, beau et laid ; la valeur est toujours bi-polaire (182-183). Son siège naturel est notre âme, l'intelligence n'est pour elle qu'un moyen d'expression ; les relations établies par notre raison n'épuisent nullement la valeur. L'idée qu'on se fait intellectuellement de celle-ci est toujours inférieure à ce qu'elle est ; ce n'est qu'une approxima-

tion, dont la justesse dépend du sens que nous avons de la valeur, qui dépasse infiniment l'intelligence (p. 183-184).

Quels sont les rapports que soutiennent en nous déterminations et valeur ? C'est la question qu'il faut résoudre maintenant pour parfaire la description de l'expérience que nous avons commencée. La valeur seule se suffit à elle-même. Cependant, notre monde ne peut se passer de la structure des déterminations, en vertu même du caractère borné et limité de tout ce qui existe. Notre moi ne peut s'élever à la valeur qu'à travers les déterminations qu'il franchit successivement jusqu'à ce qu'il arrive à la communion en Dieu, au bonheur. Ainsi, les déterminations en elles-mêmes ne sont rien ; elles nous préservent de l'anarchie, permettent aux hommes de communiquer entre eux et d'organiser le monde, mais tout ce travail reste parfaitement stérile et vain, si la valeur ne vient pas le féconder et lui assurer son sens dans l'existence. D'autre part, sans les déterminations, nous ne pourrions jamais espérer apprêhender la valeur, dont le caractère d'indétermination infinie nous échapperait toujours (p. 187-193). L'expérience exige, pour satisfaire la nature idéo-existentielle de son unité, le double jeu en nous de la détermination et de la valeur, que le moi doit s'efforcer de maintenir aussi équilibré que possible, bien qu'il ait la tendance de pencher plutôt vers l'un ou vers l'autre pôle (p. 195-198). En particulier, le moi se laisse trop volontiers entraîner vers une représentation scientifique du monde, qui n'est qu'organisation du détail, privé de valeur. Il ne faut point oublier que l'existence ne peut être ramenée aux déterminations, elle dépasse celles-ci et l'expression de cette prévalence est la *liberté* (p. 200-208).

Celle-ci possède trois moments. Dans le premier, elle est indépendance et permet au moi de se détacher de ses déterminations pour les juger. Dans le second, elle devient une recherche du moi qui se dirige vers Dieu. Enfin, dans le troisième moment, elle féconde la volonté qui surgit de l'obstacle, elle ouvre l'âme à Dieu et permet ainsi au moi de s'élever à la valeur. La liberté est une inspiration totale de tous nos actes, qui ne s'épuisent jamais dans leur fin immédiate, mais dépendent de l'orientation générale donnée à toute notre personne par notre libre aspiration vers la valeur. C'est au stade de cette orientation que se fait la communion entre les hommes, après que les déterminations aient été reliées entre elles, puis exhaussées sur le plan de la valeur (p. 210-219).

Nous en arrivons ainsi à examiner le terme suprême, vers lequel tend l'expérience de notre moi, soutenue par la volonté. Dans l'unité idéo-existentielle du « je », *Dieu* garantit à la fois la détermination nécessaire à notre structure et le rattachement de celle-ci à l'existence. Il assure, en outre, la valeur, c'est-à-dire la possibilité pour nous d'ouvrir notre existence bornée à une réalité infinie qui la dépasse. Nous trouvons donc en Dieu la garantie que le « cogito » est double et que le réel ne se confond pas avec l'idéal ; aux relations purement intellectuelles, qui relèvent de la détermination, viennent s'ajouter les relations existentielles, qui relèvent de la valeur. La présence

de Dieu en nous permet au moi de se constituer sur ce double plan, conformément aux exigences de sa nature (p. 219-223).

Nous pouvons maintenant déterminer ce que sont, au sein de l'expérience, les rapports de Dieu avec l'homme. Le moi est au carrefour de la détermination et de la valeur. S'il se sépare de Dieu, il se précipite dans la détermination pure, c'est-à-dire dans l'abstraction des relations intellectuelles qui n'ont plus de liens avec l'existence ; en se privant de Dieu, le moi se prive de la valeur et par là-même s'anéantit (p. 223-233). Mais, d'autre part, on ne peut comprendre Dieu en dehors du moi et de la détermination. Sans doute, Dieu et la valeur sont-ils infinis, mais ils veulent être vivants et créateurs ; la valeur qui ne crée pas est inconcevable. Dieu, sans se diminuer par là (car la raison de son action est l'amour), suscite des limites et des obstacles, pour que la valeur sorte de l'indétermination stérile où elle resterait et s'exprime dans les créatures finies que Dieu a voulu. Dieu et le moi ne peuvent se comprendre en dehors de leurs relations. Le moi n'est rien sans Dieu et la valeur ne peut trouver moyen de s'exprimer en dehors de toute détermination ; mais la finité de Dieu est voulue par lui, tandis que celle de l'homme lui est imposée par sa nature (p. 233-240).

L'homme ne pourra trouver la perfection que dans la beauté ; mais il peut s'élever vers Dieu par l'effort de tout son être (intelligence et sensibilité comprises), par la philosophie, la science et la théologie. Ces disciplines seront imparfaites, car toujours enfermées dans le monde de la détermination ; de toutes façons, l'infini de la valeur échappe à l'homme, puisque même la beauté, qui en est la plus fidèle expression, est encore une détermination de la valeur (p. 241-250). A la fois immanent et transcendant au moi, Dieu sort le « je » de son indifférence pour l'inviter à se diriger vers la valeur, le garder à la fois d'un humanisme individuel, qui le referme sur lui, et d'un humanisme social, qui le limite à un idéal abstrait (p. 250-265). Nous parvenons ainsi à la fin de la description de l'expérience, dont les trois moments essentiels peuvent se résumer dans trois attitudes de l'homme en face du réel. La première est passive : l'homme reste écrasé par l'obstacle qui se dresse devant lui ; il subit la détermination comme une étrangère et s'il persiste dans cet état d'impuissance, il se condamne à la destruction de lui-même (p. 266 ; p. 285-293). Puis, l'homme se ressaisit, il trouve dans son intelligence la force de se détacher des déterminations pour les examiner et les mettre en relations ; il organise et ordonne l'obstacle qui tout à l'heure l'opprimait. Mais cet effort est encore insuffisant. L'intelligence à elle seule est stérile, neutre, impersonnelle ; elle éloigne l'homme de l'existence, le replie sur lui-même et l'enferme dans un système clos de relations abstraites, où il dépérit. Les déterminations sont indispensables et le travail de l'intelligence utile, mais toute cette activité doit être mise au service de la valeur et non se prendre elle-même pour fin. Seule la valeur peut donner un sens aux déterminations, qui, par ailleurs, représentent le seul chemin qui nous permette de sortir de nous et de nous approcher de Dieu (p. 267-284, 293-310). Enfin, l'homme peut connaître la

plénitude de l'existence, le complet épanouissement de son moi, l'affirmation de sa personnalité, lorsqu'il se décide à diriger toutes ses déterminations vers Dieu et qu'il reçoit de celui-ci l'inspiration qui lui permettra de les valoriser. C'est seulement en maintenant un contact constant avec Dieu, source de la valeur, que l'homme pourra consacrer à ses déterminations leur véritable sens et les dépasser en s'élevant à travers elles plus près de l'absolu, dans la communion duquel il aspire à vivre. Cette tâche n'est d'ailleurs jamais achevée, car l'élan de l'âme ne peut se maintenir que par les obstacles qui l'arrêtent et qu'elle domine sans cesse, tandis que la valeur ne peut jamais s'épuiser tout entière dans aucune détermination particulière. Notre personne aura, en définitive, une existence toujours entravée par les obstacles, mais toujours dirigée vers la valeur ; elle ne peut participer à l'infini de celle-ci que dans le fini des déterminations (p. 310-323).

Cet examen de l'expérience totale de notre conscience aura la conclusion suivante. Par delà la science, la philosophie et l'art, seule la religion peut assurer à l'homme le salut de son existence. Séparé de Dieu, l'homme est condamné à l'anéantissement ; uni à Dieu, soutenu par l'inspiration divine, il atteint au plus noble accomplissement de lui-même. Tel est le schème général dans lequel vient s'inscrire la destinée de toutes nos personnes, l'expérience de toutes nos consciences, le jeu de toutes nos facultés. Il restera encore à chacun de nous le devoir d'appliquer ce schème aux conditions particulières de notre individu et de l'utiliser au mieux de nos ressources et de nos dons individuels pour conquérir librement la part de valeur à laquelle peut prétendre notre personne (p. 329-344).

* * *

La philosophie de M. Le Senne, comme notre exposé a essayé de le montrer, est tout entière dominée par trois idées : celle de conscience, celle d'obstacle et celle de valeur. Nous voulons, en terminant, rapidement examiner ces trois notions pour caractériser avec plus de précision la pensée de M. Le Senne et en dégager les positions essentielles.

Dès le départ, M. Le Senne cherche à satisfaire les exigences de l'idéalisme et du réalisme, à tenir entre eux la balance égale ; sa philosophie sera une philosophie de la conscience. Mais celle-ci n'aura pas pour mission de construire le réel dans la progressive intérieurisation de ses relations ; pas davantage, elle ne consentira à devenir le miroir fidèle d'une réalité étrangère à elle. Sa prétention est beaucoup plus simple : la conscience est elle-même la réalité. Elle devient ainsi un donné, qui se manifestera dans l'expérience — aussi bien intellectuelle que morale et esthétique — faite jurement par nous, et hors de laquelle il n'y a rien à chercher. La philosophie sera la description de cette expérience, c'est-à-dire de toute la réalité contenue dans la conscience. C'est à l'intérieur du « je », unité d'aperception de la conscience, que doivent se concilier toutes les antinomies du réel : moi et

Dieu, obstacle et valeur, idée et existence. Au lieu de chercher à définir le rôle de la conscience dans une réalité où on lui fait exercer une activité plus ou moins créatrice et d'instaurer ainsi un débat sans issue, où tour à tour idéalistes et réalistes marquent des points, on fait de cette conscience la réalité elle-même, conférant à celle-ci un caractère idéo-existential, qui semble satisfaire les exigences des deux adversaires précédents.

Mais, suffit-il vraiment d'avoir introduit dans l'unité de la conscience les deux perspectives rivales de la réalité pour que toute difficulté soit aplatie ? Il n'en est malheureusement rien et la lutte reprendra de plus belle à l'intérieur de la conscience, dont on aura, sans profit, embrouillé les différents aspects. En effet, il faut distinguer la conscience en tant que résultat plus ou moins définitif de notre expérience du réel, constatation de l'état de nos recherches — que celles-ci aient été poussées dans un sens réaliste ou idéaliste — et la conscience en tant qu'activité de juger, manifestée par le sujet et constituant un élément essentiel de la réalité. Or, que j'identifie la réalité avec une certaine expérience de la conscience, que je déclare celle-ci de nature idéo-existentielle, la question reste entièrement ouverte de savoir *comment* cet équilibre idéo-existential s'obtient et se maintient. Je ne supprime nullement le problème que pose la présence en moi d'une activité de juger, dont je dois déterminer le rôle qu'elle joue à l'égard de son objet ; ce rôle peut être de simple assimilation comme de pure création. Ainsi, il nous paraît sur ce premier point que M. Le Senne n'a pas suffisamment distingué dans la conscience l'élément d'activité et de jugement, qui ne peut être ramené à un simple donné et à la simple description d'une expérience. Il exigera qu'on détermine sa place et son rang dans la réalité, autrement dit qu'on choisisse entre l'idéalisme et le réalisme. Si une solution intermédiaire existe, ce n'est certainement pas en détournant la conscience de son sens qu'on la trouvera. L'existence de la conscience pose le problème de l'idéalisme et du réalisme, elle ne le résout pas. Preuves en soient les difficultés qui vont surgir pour M. Le Senne dans la conciliation qu'il tente, à l'intérieur de la conscience, entre l'obstacle et la valeur, qui sont, sur le plan où il a choisi de placer la réalité, l'expression du principe d'unification et du principe de créativité.

Occupons-nous tout d'abord du premier. L'obstacle apparaît comme une limitation du moi à l'intérieur de la conscience ; le moi découvre qu'il n'est pas seul au monde, que d'autres choses existent que lui, bref, qu'il est dans un monde composé d'unités discrètes. Ici déjà, nous semble-t-il, il faut distinguer l'acte par lequel nous prenons conscience d'un donné extérieur à nous et ce donné lui-même, dont les déterminations existent antérieurement à la constatation que nous en faisons. Ainsi, il semble que détermination et existence — ce qui implique valeur pour M. Le Senne — se rencontrent en dehors de la conscience pour constituer la réalité des objets, des événements et des accidents auxquels notre moi viendra se heurter. Nous n'arrivons pas à comprendre comment ces déterminations seraient dans la conscience avant que

celle-ci ne leur ait ouvert sa porte et comment elles parviendraient à se constituer sans se lier dès l'origine existentiellement à un objet.

Mais la raison d'être des déterminations n'est pas pour M. Le Senne de séparer, c'est au contraire d'unir. Elles assurent, en effet, la communication entre les hommes, l'établissement de relations entre les choses ; elles forment, en un mot, l'organisation et la structure du monde, grâce à l'activité unificatrice de notre intelligence qui s'exerce sur lui. Après avoir été un moment de l'expérience interne de la conscience — ce qui nous a forcé à faire les réserves formulées plus haut — les déterminations deviennent maintenant pour M. Le Senne un donné pour notre raison. Nous n'apercevons plus, dès lors, le bénéfice qu'il y a à considérer la détermination comme un élément constitutif de la conscience, puisque celle-ci se comporte à son égard comme si la détermination était un objet extérieur à elle qu'elle cherche à unifier et à organiser.

Cette activité unificatrice et organisatrice de la conscience trouvera sa contre-partie dans une activité créatrice qui opposera l'originalité irréductible des êtres à l'identité de leurs relations. M. Le Senne appelle cet aspect de la conscience la valeur et c'est pour lui la source de l'existence. A notre sens, la détermination objective des êtres discrets dans l'univers est déjà accompagnée d'une manifestation d'existence ; la remarque de M. Le Senne n'est donc valable que pour les constructions de la raison faites à partir de ces déterminations. Celles-ci ont, en effet, besoin, pour ne pas se perdre dans de pures relations abstraites, de trouver une armature existentielle.

Mais, encore ici, la valeur nous semble revêtir deux aspects qui doivent être distingués. Le premier pourrait être appelé la qualité intrinsèque de chaque être, qui fait qu'il est lui et pas un autre. Cet aspect de la valeur n'appartient pas à la conscience, elle en prend simplement connaissance. Il participe au donné tout comme les déterminations, avec lesquelles il constitue la réalité fonctionnelle des objets présentés à la conscience. L'autre aspect se réfère à une activité de la conscience qui, conformément aux normes de valeur : vrai et faux, bien et mal, beau et laid, cherche à constituer le donné dans sa réalité morale et esthétique, comme dans sa cohérence avec la pensée. L'homme tout entier avec sa sensibilité, sa volonté et son jugement contribue à édifier l'art, la morale et la science, dans lesquelles sa puissance créatrice s'unit à son activité unificatrice pour exprimer les trois ordres de la valeur. Ainsi, la valeur est une construction de l'homme et non, comme le veut M. Le Senne, un champ supérieur de la réalité, vers lequel Dieu nous pousse, car on ne peut détacher la valeur de son objet. Cette valeur indéterminée, infinie, qui s'appelle Dieu, M. Le Senne reconnaît qu'elle ne nous est accessible qu'à travers des déterminations. Nous irons plus loin et nous dirons qu'elle est pour nous, elle-même, une détermination. La valeur absolue de M. Le Senne est, si l'on veut, un concept limite, connu seulement par les normes inscrites en nous, qui nous invitent, non pas à pénétrer dans l'infini mystérieux du Vrai, du Bien et du Beau, mais à ordonner, selon ces trois valeurs, le donné qui se présente à nous, par une activité incessante de

création et d'organisation. En résumé, nous dirons que la conscience ne paraît pas pouvoir exister sans un objet, un donné, qui se présente dans des structures déterminées, possédant chacune la marque d'une valeur originale. La conscience exerce à l'égard de ce donné une double activité, ordonnatrice et créatrice, qui trouve sa source dans notre raison et dans les oppositions de valeur dont nous sommes le siège. Les deux « moments » de l'expérience que M. Le Senne décrit, celui de l'obstacle et celui de la valeur, ne marquent donc pas le passage, selon nous, d'un degré de la réalité à un autre plus élevé, car nous ne saurions sur quelle base asseoir une pareille représentation du réel. Ils sont l'expression d'une double activité fonctionnelle de la conscience, qui a le constant souci d'assurer la cohérence universelle des valeurs discrètes qu'elle crée.

Ce qui nous paraît manquer, en définitive, à la philosophie de M. Le Senne, c'est le caractère actif de la conscience : celle-ci n'est pas seulement le « milieu » qu'ont choisi l'absolu et le néant pour se rencontrer et faire jaillir la réalité imparfaite de notre moi et du monde. La conscience participe à la construction de l'univers, né du donné, qui s'impose à elle avec toutes ses conditions d'existence, et des normes de valeur, dont le fondement dernier lui échappe, mais qui permettent son action et la dirigeant, sans, pour autant, la déterminer rigoureusement.

André BURNIER.

Edmond PRIVAT, *Sagesse de l'Orient : au delà des Religions*, Paris, Rieder, 1936. 130 p.

Voici un petit volume qu'on mettra facilement dans sa poche pour l'emporter en promenade et qu'on lira dans cette atmosphère de détente recueillie qu'inspire un beau paysage. Il fait à la fois rentrer tout au fond de soi-même et dominer de très haut l'agitation des hommes sur la planète. Chose qui mérite d'être soulignée, il est écrit avec aisance, lucidité et finesse. Edmond Privat, auquel nous devons déjà d'excellents livres : *Le Choc des Patriotismes*, *Aux Indes avec Ghandi*, *Le Chancelier décapité (Thomas More)* et, ces toutes dernières semaines, *L'Ame anglaise*, a mis dans ces quelques pages quinze ans de recherches et toute son âme. Et pourtant rien qui soit abstrait ni trop concis, rien qui interpose entre le lecteur et l'ouvrage l'écran, souvent fatal, d'une « technique ». Autour de l'œuvre de Privat on sent une atmosphère de transparence morale et de finesse spirituelle qui donne à *Sagesse de l'Orient* tout son prix. Mais de quoi s'agit-il en fait ?

En exergue un mot révélateur, tiré du Tao-Té-King : « Le cœur du sage n'est plus le sien. Il se met à la place des autres ». On débarque à Ceylan, « on s'enfonce dans les ténèbres odorantes et chaudes, on glisse à travers une végétation pleine de bourdonnements », on s'assemble sur les ruines d'une ville morte : Anaradapura. « La nature a tout recouvert. Elle est si féconde à Ceylan que des feuilles poussent au bâton du pèlerin qui le plante en terre. »

Et voilà l'atmosphère créée. Des inconnus s'installent parmi les ruines : une Américaine, un couple anglais, un jeune Arabe, un Persan, quelques Hindous, deux Chinois, un Japonais, un Birman. Une discussion va s'élever entre eux, courtoise, plus exactement une communion de paroles, à la recherche de l'âme humaine dans ce qu'elle a de plus grand, de plus désintéressé ; dans la mesure où son harmonie révèle une Présence, celle de Dieu. Et voilà tout l'ouvrage : « à la recherche de Dieu », par delà les religions en tant qu'organismes sociaux, au cœur des religions dans la mesure où elles révèlent à l'homme cette intériorité pure qui est celle des grands mystiques.

Il convient d'insister sur ce fait capital : toute religion a ses aspects supérieurs et d'autres moins édifiants, sa révélation du Dieu vivant et ses caricatures de la divinité mise au service des instincts et des passions parfois les plus bas. Ce que Privat met en lumière, c'est toujours l'aspect supérieur. Chacun vient tour à tour témoigner de sa foi, citer les textes les plus beaux de la révélation qu'il tient pour décisive, et cela sans esprit de dénigrement, sans orgueil de groupe. Comme nous l'a assuré un spécialiste de l'histoire des religions, le choix des textes est heureux et témoigne d'une connaissance approfondie des religions de l'Orient. L'auteur a beaucoup voyagé, beaucoup lu et beaucoup observé : on peut se fier aux textes qu'il choisit ; il connaît particulièrement bien les religions de l'Inde.

Ce que l'on retrouve partout, au-dessus de toutes les haines confessionnelles, au centre des révélations diverses et dans le cœur des croyants, c'est une mystique de l'amour dont témoignent tous ces textes sacrés : « Enseigne-moi, ô Dieu, que tout homme, si méchant qu'il soit à mes yeux, toi tu l'aimes encore », dit l'Islam. « L'un trouve son dieu dans l'eau, l'autre au ciel, l'enfant dans les images, mais le sage au plus profond de soi-même », déclarent les *Upanishads*. Les pages de Privat sur Bouddha sont excellentes ; signalons à ce propos son interprétation du *Nirvâna*, si souvent mal compris. Puis vient la sagesse, d'apparence un peu plate, de Confucius dont la perspective est redressée ; le *Tao* est dégagé du matérialisme taoïste. Et enfin les grands traits de la révélation chrétienne à travers Emerson, Carlyle et saint François, tragique contrepartie des mystiques nationalistes, figurées sous leur forme la plus typique dans le Shinto japonais.

Dans la dernière partie, comme au cours de la discussion, des passages des Evangiles admirablement choisis, dégagés de cette banalité qui les prive de leur force affective et effective, replacés dans une atmosphère d'universalité, et non de secte ; signalons les quelques pages aiguës sur les « étiquettes » et les insignes !

Ce petit livre est donc une sorte de « concentré » des mille parfums qui montent des grandes révélations religieuses. Loin de diminuer la portée du message chrétien, cette méthode, faite à la fois d'intelligence et de bienveillance, ne fait qu'en rehausser la signification spirituelle, puisqu'il s'agit toujours et partout, pour l'auteur, du Dieu qu'on adore « en Esprit et en Vérité ».

Jean de la HARPE.

Revue internationale de philosophie.

Sous ce titre vient de paraître un nouveau périodique. La générosité d'un mécène belge anonyme permet de le lancer, malgré l'insécurité des temps. *La Revue internationale de philosophie* paraît à Bruxelles, sous la direction de M. Jean Lameere, chargé de cours à l'Université libre de Bruxelles. Il est assisté d'un comité consultatif, où sont représentés les principaux pays d'Europe et les Etats-Unis d'Amérique. Nous y relevons les noms de M. Arnold Reymond pour la Suisse, de MM. G. Bachelard, E. Bréhier, E. Gilson pour la France.

Le premier fascicule a paru le 15 octobre. Il est consacré à Malebranche, à l'occasion de son tricentenaire. On y lit des études de MM. Jean Laporte, Charles Blondel et Emile Bréhier, de la Sorbonne, de M. Henri Gouhier et, en langue anglaise, de MM. T.-E. Jessop et R.-W. Church. Viennent ensuite des notes, des analyses de livres et de périodiques.

L'originalité de la *Revue* sera de consacrer chaque fascicule à un philosophe, à une doctrine ou à un problème. Elle s'adressera pour cela aux spécialistes les plus compétents et leurs études seront accompagnées de bibliographies. Le second fascicule est d'ores et déjà réservé à la phénoménologie de Husserl, les suivants au réalisme anglo-américain, à la philosophie des valeurs. Les travaux paraîtront dans la langue de leur auteur.

Publication trimestrielle⁽¹⁾, la *Revue* formera un volume de 800 pages environ par an. Sans faire double emploi avec les revues existantes, nationales et souvent spécialisées, elle entend être un trait d'union entre les philosophes des principaux pays civilisés, qui s'ignorent trop souvent et qui paraissent rarement contemporains les uns des autres. *La Revue internationale de philosophie* espère établir, de manière plus suivie que ne peuvent le faire des Congrès quadriennaux, un contact entre les mouvements philosophiques des différents pays et affirmer ainsi le caractère supra-national, humain, de la réflexion philosophique. *La Revue de Théologie et de Philosophie* lui souhaite de réaliser ce beau programme.

Marcel REYMOND.

Walther KÖHLER, *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins*. Max Niehans, Zurich und Leipzig, 1938. viii-373 p. in-8°.

On se souvient peut-être de la brochure publiée il y a trente ans sur l'histoire des dogmes par M. Gustav Krüger, où il opposait à la construction de Harnack (élaboration et destinées du dogme grec) sa propre conception, beaucoup plus large, d'une « Geistesgeschichte des Christentums ». Mais ce programme était resté sur le papier ; on pouvait même se demander s'il était réalisable. Or voici qu'une histoire des dogmes construite sur ce plan vient de paraître.

(1) Prix de l'abonnement pour la Suisse : 125 fr. belges ou 25 belgas par an. Rédaction-administration : 19, Avenue du Manoir, Bruxelles (Uccle). Les abonnements partent du 15 octobre.

Elle est l'œuvre du professeur Walther Kœhler, jadis à Zurich, auquel nous devons déjà des monographies capitales, *Zwingli und Luther* (1924), *Zürcher Ehegericht und Genfer Consistorium* (1932), sans parler de la part qu'il a prise à la grande édition des œuvres de Zwingli. M. Kœhler, qui vient de prendre sa retraite, publie en guise d'adieu ses leçons d'histoire des dogmes. Ce n'est pas un manuel sur le plan strictement historique qui était de règle depuis Harnack et Seeberg, c'est une introduction aux problèmes débattus par la pensée chrétienne dès ses origines.

La grande construction élaborée il y a cinquante ans par Harnack a subi, dès lors, bien des critiques. Un théologien suédois, M. Gustav Aulén, l'a violemment attaquée, du point de vue de la théologie dialectique, dans sa brochure : *Die Dogmengeschichte im Lichte der Lutherforschung* (1932). M. Kœhler se place, lui, à un point de vue tout opposé, celui de la phénoménologie de la religion. Le christianisme, dit-il, est une « espèce » du « genre » religion. Il faut donc chercher à saisir le mouvement propre de sa pensée dans le cadre des grandes questions, qui sont celles de toutes les religions ; dans le cas particulier, cela signifie doctrine de Dieu et de l'homme, christologie, sotériologie, Eglise et sacrements, eschatologie. Il ne s'agit pas, on le pense bien, de revenir à la vieille méthode des *loci* et d'énumérer minutieusement ce qu'ont pensé de chacun des chapitres de la dogmatique confessionnelle Justin, Irénée, Origène, Athanase, etc. Il s'agit de saisir « die inneren Triebkräfte der Lehrentwickelung », de déceler partout dans ce grand corps l'innervation de la pensée où vibre la vie.

Ce propos, formulé dans la préface, M. Kœhler l'a remarquablement réalisé : partout on sent l'historien qui a fait le tour des problèmes, le maître qui peut se permettre d'écrire une histoire des dogmes sans une note, avec une bibliographie qui tient en trois pages et où ne sont cités que quelques livres et articles de revues jugés essentiels !

Dans un chapitre d'introduction il esquisse l'enseignement de Jésus, en montrant comment telle parole du Maître a servi de point d'attache à tel ou tel développement dans la chrétienté. Puis viennent les chapitres consacrés à la notion de révélation, à la doctrine de Dieu, de l'homme, etc., dans l'Eglise ancienne. Et cela toujours avec une connaissance approfondie des textes, avec l'art de poser les questions essentielles, de faire les rapprochements utiles, d'ouvrir de grandes perspectives. Deux chapitres sont consacrés au moyen âge, soit une vue générale, suivie d'un exposé des systèmes de Thomas d'Aquin, Duns Scot, Ockham et Eckart.

La logique eût voulu que M. Kœhler poussât son exposé jusqu'à nos jours, puisque aussi bien « l'histoire des dogmes ainsi conçue ne prendra fin qu'avec la mort du dernier penseur chrétien » (p. 3). Malheureusement pour nous, les nécessités pratiques de l'enseignement ont obligé l'auteur à s'arrêter au seuil du XVI^e siècle. On le regrette d'autant plus que les pages où il définit la position de Luther en face du moyen âge sont d'entre les meilleures.

Il faut espérer que ce livre aux pages si denses trouvera un traducteur compétent pour le mettre en français et un éditeur courageux pour l'offrir au public.

Henri MEYLAN.