Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 28 (1940)
Heft: 117

Artikel: Étude critique : remarques sur l'être, l'individu et le concret
Autor: Thévenaz, Pierre
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380391

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: 14.12.2025

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

REMARQUES SUR L'ÊTRE, L'INDIVIDU ET LE CONCRET

Il n'est guère de problème philosophique plus épineux que celui que nous aimerions reprendre ici. Aussi, sans d'ailleurs avoir personnellement la prétention de rien apporter de nouveau, aurons-nous avantage, pour l'aborder, à nous appuyer sur deux livres récents très différents, mais également précieux, sur lesquels il est opportun d'attirer l'attention. Le premier, de M. Paul Hæberlin (1), reprend de façon nouvelle l'examen des rapports de l'un et du multiple. Le second est la thèse de doctorat d'un jeune philosophe bâlois mort prématurément, Andreas Preiswerk, qui étudie la connaissance et la détermination du concret chez Aristote et Platon (2).

M. Hæberlin, dont l'effort tend à mesurer la vérité des connaissances à l'étalon de la première connaissance, celle de l'être (3), cherche dans ce premier volume, qui doit ouvrir l'exposé de son ontologie générale, à satisfaire à une double exigence. Il s'agit de comprendre comment la multiplicité des êtres particuliers peut trouver son appui et s'intégrer dans l'être total sans que l'unité de celui-ci cesse d'être réelle ; et, inversement, de comprendre la nécessité d'êtres séparés et individuels à l'intérieur de l'unité de façon à ne pas rendre toute multiplicité illusoire. L'auteur attaque la question de biais en partant des sciences naturelles et de ce qu'il appelle une « énigme » : comment, dans un troupeau d'animaux, des individus séparés parviennent-ils à une conduite unique et à une compréhension réciproque, à une communication ? Les essais d'explication ne manquent pas : télépathie, instinct, mécanisme radical, vitalisme, finalisme, etc. En montrant successivement leur impuissance à fournir une solution valable qui supprime l'énigme, M. Hæberlin en

(1) *Naturphilosophische Betrachtungen. Eine allgemeine Ontologie.* I. *Einheit und Vielheit.* Zurich, Schweizer Spiegel Verlag, 1939, 209 p. — (2) *Das Einzelne bei Platon und Aristoteles.* Leipzig, Dieterich, 1939, 196 p. — (3) Cf. l'exposé fait dans cette Revue, 1939, p. 296-318.

vient à se demander ce que signifie cette énigme. « Comme individus ils ont une existence séparée, mais dans la mesure où ils communiquent, ils forment une unité existentielle » (p. 59). Si cette contradiction n'est pas levée, les théories auront beau décrire le phénomène, elles ne sauraient l'expliquer. Il est même impossible de savoir si la description est exacte au plein sens du mot, tant qu'on ne voit pas que ces théories ne « comprennent » pas le phénomène. Il n'y a de véritable connaissance que si toute contradiction est écartée, car « le défaut d'univocité n'est qu'une insuffisance logique » (p. 59). « L'énigme n'est rien de plus qu'une difficulté *(Aufgabe)* logique non résolue... La communication entre individus séparés était une véritable énigme, parce que les théories elles-mêmes en présupposaient l'existence et partant la possibilité réelle » (p. 61). « La possibilité d'une mise en ordre logique implique la compatibilité des notions [individus et unité]; celle-ci à son tour implique que les oppositions apparentes aient en réalité une unité » (p. 62). « En réalité » signifie : dans l'Etre même.

De logique, la question est devenue ontologique : il ne s'agit donc plus d'une simple énigme, mais d'un problème. En effet, une énigme dont on entreverrait la solution ne susciterait aucun problème ; une énigme déclarée insoluble, non plus. « Seule une énigme dont on ne sait si elle a une solution comporte un problème » (p. 63). Ici tout se renverse, car « il n'y aurait pas de problème si l'unité réelle n'était pas nécessaire » (p. 64). L'exigence qui rend le problème « insupportable » en est déjà la solution : « Si en réalité individualité et unité se contredisaient, l'Etre serait en lui-même partagé, ce qui est impossible [1] » (p. 64). Il n'y a qu'une façon de concevoir l'unité ; dès lors l'individu et la multiplicité doivent être compris de manière à ne pas contredire cette unité. L'erreur des théories explicatives apparaît clairement : elles jugent énigmatique ce qui est la certitude même : l'unité et la communication, alors que l'isolement des individus, qui est le problème authentique, leur paraît aller de soi. Elles ne voient dans l'individu que sa particularité et, à partir de là, ne parviennent pas à rejoindre l'unité. Or toute notion de l'individu qui n'est pas immédiatement en accord avec l'unité de l'Etre est erronée. D'où vient cet isolement de l'individu qui trahit un oubli de l'unité ? M. Hæberlin, une fois de plus, dénonce comme responsable la vue « objectivante » *(gegenständlich)* des choses, pente fatale où la connaissance philosophique se perd. Il ne le fait pas au nom de quelque subjectivisme à sauvegarder. On sait que l'objectivation n'est à ses yeux que l'expression même de l'attitude égocentrique du sujet. Il n'existe d'« objet », d'« autre » que pour un sujet (pour une subjectivité isolatrice, p. 94) qui veut se réserver une dignité existentielle supérieure en distinguant deux sortes d'individus : le

(1) M. Hæberlin réfute ici comme dans son *Wesen der Philosophie* les objections selon lesquelles l'unité de l'Etre n'aurait qu'une valeur psychologique ou logique ou celle d'un simple postulat ; par là sont écartés tout scepticisme et tout transcendantalisme (p. 82-89).

sujet, dont il accentue la singularité *(eigenständliches Individuum)*, et l'objet *(gegenständliches Individuum)* l'objet pur ou individu de second rang (p. 95-96).

Selon cette fausse conception, l'individu se trouve doublement isolé : par transfert, l'individu-objet comme tel apparaît d'une part aussi fermé que nous-mêmes comme sujets en face de nos objets ; d'autre part, on attribue à l'individu-sujet, conçu comme objet, le même isolement que celui des objets que notre propre séparation isole. Force est dès lors de considérer l'unité comme un « lien », comme une totalité au-dessus ou en dehors des individus. Non, « l'Etre est en vérité totalement individué ». « Ce qui n'est pas à titre d'individu n'est pas » (p. 98). Pas de vide ou de milieu amorphe où nageraient les individus ; ils se touchent dans l'Etre (donc pas de problème philosophique de l'action à distance).

« L'unité existe en chaque individu comme tel... on n'a pas à la chercher ailleurs » (p. 100). L'individu est une expression ou une façon de se présenter de l'Etre. « Comme être particulier, il représente chaque fois l'unité, pas seulement partiellement, mais dans sa totalité » (p. 101). L'individu ne saurait être imaginé, pas plus que l'Etre. Quand nous désirons nous le représenter sous forme d'objet, c'est que nous ne voulons pas admettre la vérité. « On devrait cesser une bonne fois de lier la vérité de l'expérience à la possibilité de représentation objective » (p. 102). Des images peuvent certes nous aider, si nous restons conscients de leur valeur purement symbolique. Autre corollaire important : « nous ne savons jamais sans autre avec certitude où un individu « cesse » et où un autre commence... Peut-être ne connaissons-nous pas un seul individu qui soit en vérité un individu » (p. 105). De plus, comme il n'y a de place à côté de la connaissance philosophique ou ontologique de l'individu que pour une connaissance empirique toujours hypothétique, la chose particulière, dans son caractère concret, n'est pas un objet de connaissance philosophique ; elle est donc au sens propre « inconnaissable » ; elle reste du domaine de l'hypothèse et, à ce titre seul, les théories que M. Hæberlin critique au début de son livre reprennent leur valeur. L'une ou l'autre peut se révéler plus ou moins adéquate à figurer symboliquement un ensemble de phénomènes. Mais comme théories générales (mécanisme, vitalisme, etc.) elles témoignent de cette « marotte de l'uniformité » (p. 180), qui est encore une expression de la spéculation subjective. Elles sont acceptables seulement comme « théories régionales » (1).

« Toute connaissance de la particularité du particulier doit être empirique, c'est-à-dire douteuse, relative et incertaine » (p. 172), parce que sa signification particulière n'est pas connaissable *a priori*. Sa signification générale seule relève de la certitude inattaquable de la connaissance philosophique.

(1) Les spécialistes des sciences naturelles où tous ces problèmes sont si actuels trouveront encore des vues et des critiques dont mon sujet m'empêche de rendre compte ici.

Pour M. Hæberlin, il n'y a en fait qu'une seule connaissance, parce qu'il n'y a de connaissance que de l'Un. L'ontologie générale n'en est que le développement analytique. C'est pourquoi elle esquive la critique de Kant : si le dogmatisme précritique prétendait atteindre rationnellement une multiplicité de connaissances adéquates, M. Hæberlin n'en prétend atteindre qu'une seule, fondement et expression de l'ontologie.

* * *

A propos de la connaissance du particulier concret, M. Hæberlin se trouve partager tout à fait le point de vue de Platon que le livre de Preiswerk a su si bien mettre en lumière en l'opposant à celui d'Aristote. La considération du particulier est au centre de la pensée aristotélicienne, alors que Platon ne traite pas spécialement la question. Pourtant, explicitement ou implicitement, tout philosophe a sa conception propre en ce qui concerne la connaissance de la chose particulière.

Pour qu'il y eût connaissance du particulier en tant que tel, il faudrait que réalité et rationalité puissent se rencontrer en lui. Mais, chez Platon, la distinction radicale de la sensation et de l'intelligence fait de la sensation ou de la perception quelque chose de non-rationnel, d'inintelligible. Le *Théétète*, si négative qu'en soit la conclusion, montre clairement que le concret reste complètement indéterminé. L'opinion (δόξα) peut bien viser et saisir dans toute sa particularité tel individu, mais l'activité unificatrice de la connaissance n'intervient pas. La rationalité inhérente à tel donné sensible exige un fondement que ni la sensation ni l'opinion ne sont à même de fournir. Le caractère concret de ce donné ne saurait jamais compenser son indétermination. « Ce n'est qu'à une connaissance structurée que se révèle la détermination inhérente aussi au donné sensible » (p. 11). A partir du *Sophiste* et de la méthode de division de l'être (διαίρεσις), Platon cherche à descendre vers le particulier par une échelle de déterminations et à donner aux objets de la perception une valeur de connaissance en les saisissant dans leur être intelligible. Mais en fait l'ἄτομον auquel cette « diérèse » aboutit n'est pas un particulier concret, mais une *forme* déterminée (ἄτομον εἶδος) : « le donné de la perception ne peut donc être connu que dans la mesure où apparaît en lui sans équivoque la forme idéale » (p. 44).

De plus en plus, c'est l'ordonnance de l'être qui est au centre des préoccupations de Platon. Le *Philèbe* et le *Timée* font du cosmos un édifice où la mesure et l'ordonnance précises commandent tout. Dans cette hiérarchie cosmique, la chose particulière se trouve englobée dans le tout et liée étroitement à lui. « L'actualisation du processus de division conduit Platon non pas au particulier concret, mais à un cosmos de formes particulières » (p. 69). C'est donc un non-sens de chercher, au delà de l'être constitué par l'ordre hiérarchique, une « réalité concrète », puisque c'est la finalité de l'ordre qui

fait du cosmos le cosmos existant : on sait en effet que le critère de convenance (finalité du Bien) fonde, entre les mondes rationnellement possibles, la « réalité » du monde existant [1].

En résumé, l'εἶδος platonicien est lié à un ordre, il est même, en un sens, le tout de l'ordre, tandis que la réalité particulière de la perception est dépourvue de toute identité connaissable et reste bloquée dans le chaos.

Le passage capital du *Timée* (49*a*-52*d*), où Platon cherche à préciser la nature véritable du « ceci », n'a peut-être pas été suffisamment pris en considération par Preiswerk. Il ressort clairement de ce passage que l'individualité apparente des choses sensibles a son fondement réel dans le « lieu éternel » lui-même, dans la fameuse « matière » platonicienne [2]. Toutes les qualités sont en perpétuel devenir ; seul le substrat a la stabilité nécessaire à toute détermination individuelle. Une nuance importante se trouve ainsi ajoutée. L'individuel concret ne se fonde plus dans le Sensible seul, comme dans les autres dialogues, ni non plus naturellement dans l'Intelligible, mais dans ce lieu intermédiaire ou réceptacle « à peine croyable, saisi avec absence de sensation et par une sorte de raisonnement bâtard » (52*b*). Avec cette totale indétermination, si l'on veut comprendre comment le devenir est encore un devenir organisé, on est conduit à faire le pas que Plotin n'hésitera pas à faire : admettre qu'il existe des Idées de chaque chose individuelle (*Ennéades* v, 7). Si l'on peut penser que cette individualisation de l'universel est bien l'aboutissement du platonisme, les Idées deviendraient elles-mêmes les individus et la position platonicienne telle que la décrit Preiswerk se renverserait totalement. Sur ce point extrêmement délicat nous ne pouvons qu'attirer l'attention. Pour être catégorique, il faudrait un examen approfondi de la chose, impossible à entreprendre ici.

Si nous passons à Aristote, tout change et l'indétermination prend une signification nouvelle. L'εἶδος aristotélicien est lié à la réalité concrète, parce que tout l'édifice de l'aristotélisme repose sur la réalité particulière, qui est saisie d'emblée dans sa détermination. « La connaissance n'a pas d'abord à se préoccuper d'intégrer le particulier dans un ordre, mais à découvrir ce qu'il était de toujours (τὸ τί ἦν εἶναι). On voit ainsi la connaissance s'arrêter au particulier et se concentrer sur lui » (p. 188). « L'essence ne se montre que dans l'existence du particulier et inversement l'existence particulière n'est rien d'autre que l'essence. ...Platon est dépassé en ceci que le concept est ancré sans aucune équivoque dans la réalité même » (p. 92).

Cependant la détermination a son point de départ dans une possibilité indistincte et la tension entre détermination et indétermination est à la base

(1) M. J. Moreau, dans un ouvrage remarquable : *La construction de l'idéalisme platonicien*, ouvre à ce sujet des perspectives neuves sur le sens réel du platonisme qui n'est pas un réalisme des Idées. — (2) Cf. Robin, *Platon*, p. 231-234, et « Etudes sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon », dans la *Revue philos.*, 1918, p. 198.

de la réalité. « Si la chose particulière est essentiellement enracinée dans sa détermination, ce qui en fait le caractère unique *(Einmaligkeit)* tient au substrat irrationnel qu'est la matière » (p. 107). Ainsi Aristote résoud l'aporie platonicienne (ou particulier sans connaissance ou connaissance sans particulier) : réalité et détermination coïncident, mais il y a dans la connaissance une gradation de la possibilité à l'actualité. Car la matière est pour Aristote un indéterminé positif (chez Platon elle se réduit à la négativité pure). Elle n'est pas hors de l'être, pas plus que l'airain n'est hors de la statue. Elle est bien plutôt la condition ontologique qui permet à l'existant d'être. Le tour de force aristotélicien est donc d'avoir permis que la matière inconnaissable et irrationnelle soit pourtant principe de toute existence. L'innovation importante est d'avoir fait tenir la pure possibilité déjà dans le cadre de l'être : ainsi la détermination s'attachait directement à l'être. En voulant déduire de principes la diversité de l'être, Platon ne parvient jamais à fonder ces principes dans l'être. Or il faudrait que les principes fussent déjà dans l'horizon de l'être pour ne pas s'évanouir en pures relations.

La détermination de l'individuel concret chez Aristote est donc bien possible et tout le système repose sur cette base apparemment solide. Cependant le gain, nous semble-t-il, est mince, puisque l'individuation reste malgré tout inintelligible. L'individu dans son unicité se fonde en effet sur le substrat totalement irrationnel de la matière. On a gagné le concret et l'être, mais au prix de son intelligibilité. Reconnaissons, en tout cas, qu'on a recouru à l'échappatoire réaliste ; mais nous savons que, bon gré mal gré, c'est l'inévitable Scylla pour la philosophie, bien que celle-ci soit toujours idéaliste d'essence et d'intention, quand elle veut éviter la Charybde idéaliste qui exige d'elle le sacrifice de l'être à l'intelligible.

Il ne saurait s'agir ici d'entrer dans le détail des analyses de Preiswerk qui serrent les textes de très près et fournissent un commentaire fort utile des principales notions aristotéliciennes. On comprend mieux par ce livre que la méthode d'Aristote ait pu fonder à la fois les recherches expérimentales et l'ontologie réaliste, et celle de Platon la science purement rationnelle. Il vient de plus réfuter de façon convaincante le point de vue de commentateurs qui font autorité, comme J. Stenzel (dont tout l'effort consiste à établir la continuité ininterrompue entre le Platon de la dernière période et Aristote) ou encore comme J. Chevalier [1]. On s'étonne que ce dernier ne figure pas dans la bibliographie. Chevalier admet bien qu'Aristote fait une « concession au réel » (p. 181) et dépasse la théorie grecque de l'identité du réel et de la pensée en reconnaissant comme donnée de fait la liaison de la forme nécessaire et intelligible avec la matière contingente et irrationnelle ; cependant il affirme nettement qu'au fond la théorie d'Aristote ne diffère guère de celle de Platon sur la question ultime du réel et de l'individu. On sait que Chevalier attribue au christianisme le mérite d'avoir ouvert, par l'idée de créa-

(1) *La notion du nécessaire chez Aristote...* Lyon, 1914.

tion, la seule voie à la connaissance du singulier. Il aurait substitué le primat du réel (intelligible en Dieu) au primat grec de l'intelligible, qui fait que l'individu est noyé dans la « polis » comme il est absorbé dans le « cosmos » (1).

Le « préjugé chrétien » de Chevalier le fait subordonner la question à des préoccupations d'ordre éthique qui faussent les données réelles du problème, tandis que le mérite de Preiswerk est d'avoir su remarquer que la nécessité intelligible n'est pas seule en cause dans la théorie grecque de l'individu. Il n'est d'ailleurs guère de philosophie, pensons-nous, qui puisse se flatter de fonder l'intelligibilité du particulier autrement que dans une unité intelligible, même pas le réalisme chrétien. Définir en effet le réel comme l'intelligible en Dieu, signifie ou bien l'intégrer quand même dans une intelligibilité totale, en le soumettant à cette nécessité soi-disant mortelle pour l'individu — et alors rien n'est gagné par rapport à la pensée grecque — ou bien admettre implicitement que cet intelligible n'est pénétrable qu'à Dieu et se présente à nous comme un donné impénétrable, auquel cas on se réfugie en fait de nouveau dans les fourrés de l'inintelligible et l'on n'a toujours rien gagné.

Ce dilemme un peu sommaire où J. Chevalier prétend circonscrire le problème ne semble pouvoir être résolu de façon satisfaisante qu'en transformant délibérément la notion même d'intelligibilité. Sur ce point, Leibniz, comme si souvent, nous en fournit un exemple remarquable. Si nous en restons à l'idée péripatéticienne que les genres et les espèces sont seuls intelligibles, on doit avouer que l'individu est radicalement inintelligible; mais grâce au calcul infinitésimal, qui ouvre une voie nouvelle vers une notion intellectuelle de l'infini, Leibniz a pu considérer l'indétermination de l'individu comme quelque chose de très positif. « L'individu concret est infini » signifiait chez les Grecs : il est mal défini, et il fallait admettre que l'individuation se faisait par la matière. Leibniz, lui, a trouvé moyen de penser l'infini, c'est pourquoi il peut se ranger du côté de ceux qui affirment l'individuation par la forme et même, comme on l'a remarqué, donner enfin une justification solide à la fameuse *haecéité* de Duns Scot. Au chapitre VIII du *Discours de Métaphysique*, Leibniz montre que nous savons seulement par l'expérience de l'histoire si Alexandre est « mort d'une mort naturelle ou par poison », alors que « Dieu, voyant la notion individuelle ou *haecéité* d'Alexandre, y voit en même temps le fondement et la raison de tous les prédicats qui se peuvent dire de lui véritablement ». Ces prédicats restent accidentels à nos yeux d'hommes, parce que nous ne pouvons pas, comme pour l'équation d'une courbe, embrasser d'un coup dans sa totalité l'équation de chaque individu. Dieu seul est capable de cette géométrie-là. L'intelligibilité en Dieu, dont Chevalier se fait le défenseur, prend donc ici un sens d'une profondeur remarquable. Pourtant nous n'avons toujours pas dépassé l'adage d'Aristote : il n'y a pas de science (humaine) du singulier. Mais, ainsi que M. E. Bréhier le signalait déjà à propos

(1) Cf. « La science et le réel » dans les *Cahiers de la Nouvelle Journée*, t. IX, 1927, p. 14 et 21.

de Duns Scot (1), cela tient cette fois-ci aux limites de notre intelligence et non à la réalité. C'est désormais pour des motifs supra-rationnels, et non plus infra-rationnels, que nous avouerons notre impuissance à enfermer dans les liens de la nécessité un réel qui n'est plus proportionné à notre intelligence. Sur cette voie-là, on risque fort de s'acheminer par le primat de l'intelligibilité divine au régime de la *docta ignorantia*, de l'« ignorance savante qui se connaît » dont parle Pascal. La science de la détermination nécessaire cède le pas dès lors à la métaphysique de l'être indéterminé ou de l'absolu au delà de l'être. M. A. Forest avait bien raison d'affirmer récemment (2) que l'opposition des attitudes métaphysiques vient de ce que l'attention se porte sur la détermination ou s'en détourne.

On se voit conduit à admettre un « sens du concret » plus ou moins marqué qui, au cours de l'histoire, départagerait les philosophes. Il y aurait intérêt à suivre l'évolution de ce problème à travers le moyen âge jusqu'à aujourd'hui. Citons le livre récent de M. Gorce et F. Bergougnioux, *Science moderne et philosophie médiévale* (3) qui a des pages très suggestives sur l'individuation chez saint Thomas et la science du concret chez Duns Scot. Un parallèle hardi avec Meyerson et Bergson (comme savent le faire les philosophes thomistes, conciliateurs de première force) cherche à montrer d'une part que la philosophie médiévale, par son sens du concret, est dans la ligne de la science positive, d'autre part que la science moderne retrouve à sa manière les vérités défendues par les grands scolastiques. Nous ne pouvons pas songer à suivre tous les prolongements de la question du concret. La connaissance historique en est comme le couronnement. L'historien est un « métaphysicien du concret ». La récente *Introduction à la philosophie de l'histoire*, de R. Aron (4), en est la confirmation la plus éclatante.

Mais il est temps de conclure. Le réalisme peut apparaître (à tort d'ailleurs) comme plus près du concret, mais de ce côté-là il y a toujours le risque de voir l'effort philosophique se dissoudre dans la simple constatation du fait, dont on n'a pas à chercher la raison. Or cet effort, indispensable, vers l'intelligibilité, qui permet d'intégrer l'individu particulier, n'est pas fatalement la négation du particulier comme tel. A une condition, semble-t-il : c'est que, d'une façon ou d'une autre, cette intelligibilité s'inscrive d'emblée dans l'être. Cette nécessité de l'ontologie ne se présente heureusement pas à nous sous le seul visage du réalisme aristotélicien. Le *cogito* cartésien, par exemple, qui réussit à souder indissolublement le moi à l'être, tout en l'établissant et le sauvegardant comme moi particulier, n'est-il pas le terrain d'élection où le particulier sera immédiatement et adéquatement intelligible ? On peut se demander si la notion d'individu (atome matériel ou spirituel par opposi-

(1) *La philosophie du Moyen Age* (Coll. Evolution de l'Humanité), p. 390. — (2) « La détermination et l'être » dans la *Revue intern. de philos.* du 15 octobre 1939, p. 7 s. Cf. M. Gex, « Idéalismes et thomisme » dans la *Revue de Théol. et de Philos.*, 1939, p. 128 ss.. — (3) Paris, Alcan, 1938. — (4) Paris, *N. R. F.*, 1938.

tion à l'unité systématique), de même que le problème du multiple qui en dérive, ne devraient pas être conçus comme une déformation, une projection ou une réduction du moi saisi par le *cogito*. Nous rejoindrions ainsi l'idée de M. Hæberlin selon laquelle le seul individu que je connaisse est mon âme. On a sans doute trop précipitamment cru pouvoir rejeter la conception cartésienne du moi, parce qu'il n'était fondé que sur l'âme ; c'est peut-être une vue profonde de Descartes que de ne pas avoir soulevé la question du moi corporel. La connaissance de soi chez Descartes se situe au niveau ontologique, plus précisément au niveau de l'argument ontologique. Quand les Cartésiens comme Spinoza, Malebranche ou Leibniz nient l'idée claire et distincte de notre âme et par là abandonnent le *cogito*, cela provient du fait qu'ils ont une tout autre notion de la connaissance de soi : ils ont quitté le plan ontologique pour redescendre au niveau de la psychologie et de l'éthique, sinon de la biologie.

Ceci nous éloigne beaucoup — et nous y ramène aussi — des deux livres dont nous avons rendu compte. Nous encourrons le reproche d'avoir obnubilé leur riche substance par des considérations un peu extérieures à leur propos à tous deux strictement délimité. Nous ne chercherons pas à nous justifier, heureux seulement d'avoir été ramené grâce à eux à des problèmes centraux, convaincu aussi que ce n'est pas un maigre éloge à leur adresse que de pouvoir faire cette constatation.

Pierre THÉVENAZ.