Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 6 (1956)
Heft: 4

Vereinsnachrichten: Société romande de philosophie

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: 09.12.2025

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

SOCIÉTÉ ROMANDE DE PHILOSOPHIE

Le 10 juin 1956 a eu lieu au Casino de Morges l'assemblée générale de la Société romande de philosophie, sous la présidence du professeur Henri-L. Miéville, président central.

Elle réunit une vingtaine de participants. A l'ordre du jour, une conférence du professeur Fernand Brunner (Neuchâtel) intitulée : *La doctrine de la matière chez Avicébron. Ses antécédents, sa signification.* On a pu lire ci-dessus le texte de cette conférence d'une fort belle tenue ; elle fut suivie, dans la séance de l'après-midi, d'une discussion dont le compte-rendu est donné plus loin.

L'assemblée de cette année était la 50e réunion des philosophes de Suisse romande. Elle fut ouverte par un *rapport du président central* dont voici quelques extraits.

Les réunions annuelles de Rolle

La Société romande de philosophie célèbre aujourd'hui non pas le 50e anniversaire de sa fondation — car elle ne date que de l'année 1923 — mais celui des séances annuelles qui furent d'abord, jusqu'en 1923, celles de Rolle. Elles se tinrent au début dans la grande salle du pittoresque vieux château de Rolle, obligeamment mis à la disposition des philosophes romands par la Municipalité de Rolle.

L'initiative de la première réunion de Rolle est due à J.-J. Gourd, professeur de philosophie à l'Université de Genève, secondé par M. Charles Werner, son futur successeur et qui fut l'organisateur des réunions de Rolle jusqu'à la fondation de la Société romande de philosophie. Le premier « Rolle » eut lieu en juin 1906. J.-J. Gourd y présenta une importante étude où il exposait ses vues sur le problème religieux, celles qu'il développera plus tard dans sa *Dialectique religieuse*. Il eut pour contradicteur Maurice Millioud, professeur à l'Université de Lausanne.

Des hommes éminents qui furent des maîtres ont participé aux rencontres de Rolle et les ont alimentées, de sorte que la tradition a pu s'en conserver vivante. Je ne citerai que les noms de quelques disparus : les Philippe Bridel, les Adrien Naville, les Théodore Flournoy, les Claparède, les Abauzit, et plus tard les Wavre, les de la Harpe, les Bailly, les Juvet. Ces hommes n'avaient pas les mêmes opinions ; ils n'étaient pas du même bord ni religieusement, ni politiquement ; ils n'étaient pas du même tempérament, mais ils s'accordaient pour tenir haut et ferme le flambeau d'une pensée libre, uniquement soucieuse de vérité. Et qu'est-ce que la philosophie, si ce n'est l'essor d'une pensée toujours prête à reconquérir sa liberté sur l'engourdissement des habitudes, des fausses

sécurités, d'une pensée qui se veut en tout domaine juge et non prisonnière de son œuvre et pour laquelle penser n'est pas une occupation secondaire, un luxe, mais une vocation, une nécessité vitale, comme elle le fut — prenons un exemple moderne — pour un Husserl qui écrivait dans son Journal que, « pour pouvoir vivre, il lui fallait arriver à plus de clarté ». « Il me faut arriver à une consolidation intérieure ; je sais bien qu'il s'agit là de quelque chose de grand, de ce qu'il y a de plus grand ; je sais que de grands génies y ont échoué et que, si je voulais me mesurer à eux, je devrais d'emblée désespérer. »

Les contacts entre philosophes romands, tels qu'ils furent établis et périodiquement renouvelés à Rolle, aboutirent en 1923 à la fondation de la *Société romande de philosophie*, grâce à l'initiative d'un groupe de « jeunes » (Jean de la Harpe, Jean Piaget, Gustave Juvet). La Société romande se composera de groupes cantonaux unis en faisceau avec un président central et des statuts communs. Chacun de ces groupes (ou de ces sections) organisera son travail en pleine liberté, et il y aura, comme par le passé, une rencontre annuelle commune qui sera l'assemblée générale de la société.

De nombreux travaux dont un bon nombre eurent les honneurs de l'impression furent présentés dans les séances des groupes et dans les assemblées générales de la société au cours des trente-trois années qui se sont écoulées depuis sa fondation. La vie intellectuelle du pays en profita certainement. Rappelons en outre que la Société romande de philosophie peut faire valoir un certain droit de paternité à l'endroit de la *Société suisse de philosophie*, sa cadette qui n'aurait probablement pas vu le jour, si la Société romande n'avait existé avant elle et ne lui avait montré la voie.

Hommage à Pierre Thévenaz

L'an dernier, en ouvrant l'Assemblée générale de notre société, je dus excuser l'absence de l'un des nôtres, le professeur Pierre Thévenaz, non encore remis d'une grave opération qui l'avait privé du bras droit. Atteint d'un mal qui ne pardonne pas, Pierre Thévenaz mourait deux mois plus tard, soutenu jusqu'au bout par une rare fermeté d'âme et par le courage admirable d'une épouse intimement associée à sa pensée et à sa foi. Nous sommes tous profondément émus, en songeant à cette vie encore pleine de promesses qu'un coup de foudre a brusquement brisée.

Pierre Thévenaz était professeur de philosophie à la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne. Il avait occupé pendant plusieurs années la chaire de philosophie de l'Ecole polytechnique fédérale, à Zurich, et avait débuté dans l'enseignement philosophique comme professeur remplaçant à Lausanne et comme privat-docent à Neuchâtel.

En la personne de Pierre Thévenaz, la Société romande de philosophie a perdu l'un de ses membres les plus actifs et les plus productifs. Son décès creuse un nouveau vide dans les rangs des philosophes romands déjà éclaircis par d'autres départs. Heureusement que des forces jeunes montent à la brèche ou se préparent à y monter : la philosophie ne mourra pas en terre romande.

Pierre Thévenaz a présenté de nombreux travaux dans nos groupes, et il fit, en 1944, à la séance annuelle de Rolle, une conférence intitulée *Intériorité et méthode réflexive*, publiée dans la *Revue de théologie et de philosophie* en 1945 (p. 33-55). Pierre Thévenaz a pris part à la plupart des assemblées générales de notre société, et ses interventions se faisaient remarquer par une note très personnelle qui trahissait une pensée en travail, encore à la recherche d'elle-

même, mais déjà orientée dans un sens que définiront avec une netteté croissante ses travaux ultérieurs, notamment ses remarquables études sur la phénoménologie, parues dans trois numéros de la *Revue de théologie et de philosophie*, en 1952, sous le titre de *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* — puis sa leçon inaugurale à l'Université de Lausanne : *Valeur de la connaissance philosophique*, sa communication faite au Congrès de Strasbourg : *Evénement et historicité* et l'une de ses dernières conférences faite, en 1954, à Rome : *Dieu des philosophes et Dieu des chrétiens*.

Pierre Thévenaz occupait une place à part dans le groupe des philosophes romands, groupe non pas compact et monolithique, loin de là, mais relativement homogène cependant par sa formation et ses tendances. Il subit plus fortement que ses aînés et que la plupart de ses contemporains l'influence des penseurs de l'entre-deux guerres, des Mounier, des Gabriel Marcel, des Karl Barth, des phénoménologues et des existentialistes contemporains. Il était le fils de cette époque de mise en question passionnée des valeurs ou des pseudo-valeurs sur lesquelles s'appuyait une civilisation ruinée par ses contradictions internes. Et il avait conscience, sinon de rompre avec ce qu'on peut appeler la tradition philosophico-théologique romande, du moins d'avoir reçu la tâche de la renouveler en la sortant des ornières où il craignait de la voir s'enliser.

Il porta son effort principal sur deux problèmes centraux qui intéressent, l'un le philosophe purement philosophe, l'autre le philosophe qui professe une foi chrétienne : le problème de la raison — du pouvoir de la raison — et le problème des relations de cette raison avec la foi chrétienne.

Poursuivant à travers l'histoire de la philosophie occidentale l'évolution de la pensée rationnelle née du génie de la Grèce antique, Pierre Thévenaz constate qu'ayant eu à répondre au défi de la foi chrétienne qui « méprise la sagesse de ce monde », elle fut ébranlée dans son assurance première et se prit à s'interroger sur ses titres. Elle perdit alors son innocence, car elle avait été dans son jeune âge naturellement et innocemment métaphysicienne. Cherchant à se refaire une bonne conscience, à retrouver son assurance, elle se maria avec la nouvelle foi dans l'intime fusion de l'illumination augustinienne. Cet essai n'ayant point donné toute satisfaction — car la pensée rationnelle risquait d'y perdre son autonomie sur laquelle pesaient les impératifs du dogme, et le dogme risquait d'être déformé à son tour — la pensée médiévale, sous la forme du thomisme, chercha la solution du problème, en assignant à la raison un domaine de compétence où la foi n'avait pas à pénétrer, celle-ci demeurant « l'indication permanente d'un autre ordre que celui de la nature, d'une autre exigence que celle de la raison ». Ainsi la foi paraissait sauve et, dans les limites de son domaine, la raison paraissait assurée de sa pleine autonomie.

Solution encore insatisfaisante pourtant, en dépit de son apparente simplicité. Car c'était par le détour d'une théologie que la raison était censée retrouver « sa confiance ingénue en elle-même » et que, rassurée sur elle-même par la garantie qu'elle tirait de la foi en Dieu, elle allait une fois de plus s'endormir sur ses illusions. « Dieu peut tout fonder, sauf une philosophie. »

Vint, au XVIIe siècle, Descartes dont le coup de génie consista à résoudre le problème que pose à l'esprit la possibilité — un instant envisagée — d'un doute non pas seulement méthodique, mais *radical* (hypothèse du trompeur subtil ou du malin génie). Descartes découvrit dans le *cogito* un point où la pensée et l'être sont immédiatement liés et se posent l'une en fonction de l'autre dans un même acte intellectuel qui les unit, l'hypothèse du malin génie, en tant qu'acte de pensée *connu comme tel*, attestant l'*existence* d'un sujet pensant. Nulle garantie

divine n'étant d'ailleurs requise pour fonder cette évidence, Descartes libérait en fait la pensée de toute tutelle étrangère ; il en proclamait l'autonomie, et cela en dépit des inconséquences qui le firent retomber par ailleurs dans le système périmé des garanties divines.

Quelles sont les conséquences de cette autonomie ? Pierre Thévenaz s'est proposé de les dégager et il s'est surtout appliqué à déterminer ce qu'on pourrait appeler la *rançon de l'autonomie de la raison*, en traçant les limites de sa compétence. Rejetée sur elle-même, cessant d'être divine ou quasi divine, la raison perd sa dignité ontologique. Ce n'est plus qu'une raison *humaine* engagée avec l'homme dans un contexte social et cosmique. La philosophie dont elle est l'instrument doit en conséquence renoncer à vouloir dépasser jamais le donné contingent (qu'il s'agisse des « actes » de l'esprit ou des phénomènes qu'ils « intentionnent » d'appréhender). Le Nécessaire, l'Eternel et l'Absolu sont hors de sa portée. Elle doit se résigner — les modernes en ont été de plus en plus conscients — à n'en rien dire. Songez à la réserve critique de Kant, à l'agnosticisme positiviste. Il en suit que la philosophie ne peut plus prétendre être une « philosophie divine » ; elle doit se contenter du rôle plus modeste de philosophie « humaine ». La seule philosophie possible que la raison puisse avouer est une « philosophie sans absolu ».

Pierre Thévenaz pensait que du même coup le problème des relations de la foi et de la raison qui a suscité tant de discussions et de querelles se trouvait sinon résolu, du moins posé en des termes susceptibles de rallier philosophes et théologiens en leur octroyant une pleine liberté de mouvement, étant admis d'ailleurs que la foi est par définition un acte d'adhésion du sujet personnel, qui n'est pas exigible de tout esprit, la vérité religieuse n'étant pas de l'ordre des vérités dont la rationalité garantit l'universalité. Philosophes et théologiens ne se meuvent pas sur le même terrain ; ils ne touchent pas aux mêmes objets de pensée. C'est la « coexistence pacifique » assurée grâce au fait que la pensée rationnelle a conquis sa pleine autonomie en renonçant une fois pour toutes à ses illusions de jeunesse, c'est-à-dire en reconnaissant que la transcendance lui est inaccessible par quelque voie qu'elle tenterait de l'atteindre et sous n'importe lequel de ses « aspects ». A la foi seule, proclame le radicalisme de Pierre Thévenaz, cette transcendance se donne à connaître en la personne du seul révélateur, qui est le Christ de la tradition chrétienne.

Mais, ajoute-t-il, « la foi du philosophe croyant, sera toujours encore une *fides quaerens intellectum*... Parce qu'elle est la foi en Dieu d'un philosophe (et non une foi « philosophique »), elle réclame l'appui de toutes les facultés de l'homme pour éclairer la situation de l'homme dans l'univers et devant Dieu. » L'impuissance de la raison devant la transcendance n'empêchera donc pas la théologie qui part de la foi de faire son œuvre qu'on pourra appeler philosophie chrétienne (catholique ou protestante), et cette œuvre sera soumise, comme toute œuvre de la pensée humaine, à de périodiques et nécessaires révisions.

Je pense avoir esquissé sommairement quelques points essentiels de la position philosophique et religieuse de Pierre Thévenaz. Mais ce trop bref aperçu ne donne pas une idée de la variété et de la subtilité de ses analyses qui ne laissent pas d'être suggestives, même si elles suscitent parfois des réserves et provoquent la contradiction. Il est regrettable que Pierre Thévenaz n'ait pas eu le temps de développer ses idées et d'aborder de front quelques-unes des difficultés qui découlent de ses positions sur le problème de la raison. On est tenté de lui demander entre autres comment la foi peut utiliser à son service, pour « éclairer » son contenu, une raison réellement *autonome*, c'est-à-dire soumise à sa

législation propre, ayant ses propres critères de validité, mais dépourvue, nous dit-on, de tout moyen d'atteindre les objets que se donne la foi religieuse. Et quels sont ces objets ? Ne varient-ils pas selon les religions et même selon les confessions au sein de la religion chrétienne ? Peuvent-ils être définis de manière à laisser intact le domaine de compétence de la pensée rationnelle ? Par exemple, s'il s'agit de faits touchant à l'histoire ?

C'est uniquement par son application à des questions précises et concrètes qu'une théorie générale, de quelque ordre qu'elle soit, s'éprouve et se justifie pleinement. Pierre Thévenaz a-t-il abordé dans des textes encore inconnus quelques-uns des problèmes brûlants que le heurt des croyances chrétiennes traditionnelles avec les méthodes et les découvertes des sciences modernes de la nature et de l'esprit ont imposées à des générations de théologiens et de penseurs religieux ? La publication des inédits de notre collègue défunt nous l'apprendra. Dans les textes que nous connaissons de lui, il s'est borné à définir une *position de principe* que lui dictaient l'idée qu'il avait acquise des exigences et de la problématique de la recherche philosophique et, d'autre part, les certitudes qu'il puisait dans sa foi religieuse.

Remarquable par sa continuité qu'aucune objection ne pouvait faire dévier de sa ligne, l'effort de pensée de Pierre Thévenaz m'apparaît comme digne de sérieuse attention. Il était bon qu'un effort pareil fût tenté et que de vieux problèmes fussent posés à nouveau sous l'aspect qu'ils devaient prendre aux yeux de bon nombre d'esprits formés par un siècle de grands bouleversements.

Je note en effet que la pensée de Pierre Thévenaz trouva un écho favorable dans plus d'un milieu théologique et philosophique. Elle rassurait les théologiens auxquels elle donnait carte blanche au nom de la philosophie, et elle s'inscrivait au tableau des études phénoménologiques fort en vogue depuis quelques années. Pierre Thévenaz a fait de nombreuses communications et conférences en Suisse et hors de Suisse. Il eut une activité étonnante, puisqu'à côté de ses charges déjà redoutables de professeur, il avait fondé et dirigeait la collection des Cahiers intitulés *Etre et Penser*, édités par la Baconnière et qui se proposa — en 1943, en pleine guerre — le but éminemment utile de rétablir et de maintenir le dialogue interrompu entre Français, Allemands et Suisses. Ajoutons que Pierre Thévenaz joua aussi un rôle important dans l'équipe qui reprit en mains, dès 1951, la *Revue de théologie et de philosophie*, le seul organe de la pensée philosophique en Suisse romande, et qu'il donnait à l'Université populaire de Lausanne un cours qui attirait de nombreux auditeurs.

Je voudrais terminer cet hommage rendu à Pierre Thévenaz au nom de la Société romande de philosophie — au nom de la philosophie romande — en citant quelques lignes de lui qui caractérisent excellemment l'esprit philosophique — car il l'a défini plus clairement, ce me semble, qu'il ne parvint à expliquer et à justifier l'attitude du « philosophe croyant ». « L'amour de la vérité, a-t-il écrit, ne se mesure pas aux certitudes et aux assurances que nous croyons avoir au départ, ni aux garanties qui soutiennent notre démarche. » Noble parole qu'il me plaît de souligner, car elle signifie : acceptation sans réserve du risque de la condition humaine. Elle exprime une *foi* : nous ne pouvons aimer la vérité, si nous n'y avons point accès, si, d'une manière ou d'une autre, ne nous est promise une vérité qui rende témoignage à elle-même, garante d'elle-même : *verum index sui*. L'amour de la vérité est une foi — faut-il dire *philosophique* ? faut-il dire *religieuse* ? — Je pense pour mon compte qu'on peut dire et qu'on doit dire qu'elle est l'une *et* l'autre et qu'il n'y a pas de paroi étanche qui sépare le domaine philosophique et le domaine religieux.

DISCUSSION DE LA CONFÉRENCE DE M. BRUNNER

M. Ch. Werner : Avicébron, dans sa théorie de la Substance intermédiaire entre Dieu et le monde, s'écarte d'Aristote, en mettant la matière sur le même plan que la forme. M. Brunner a même parlé, à ce propos, d'une primauté de la matière sur la forme, ce qui me semble aller trop loin, car la forme universelle, d'après Avicébron, ne le cède en rien à la matière universelle, laquelle introduit un élément de réceptivité. C'est là précisément, dans la doctrine, un point difficile. Avicébron est conduit à poser l'Intelligence, c'est-à-dire la Substance intermédiaire, comme finie, en tant qu'elle est créée. Or, il déclare en même temps qu'elle est éternelle et parfaite. Observons d'ailleurs que cette difficulté se trouve déjà, sur le plan humain, chez Aristote, puisqu'il admet, outre l'intellect actif, un intellect passif, ce qui obscurcit gravement sa théorie de l'âme. Pour remonter au plan divin, on pourrait, sans trop de paradoxe, rapprocher de la théorie d'Avicébron la théorie de Descartes sur Dieu, créateur des vérités éternelles. C'est à bon droit que Leibniz a réagi contre cette pensée. On doit admettre que l'Intelligence, bien loin d'être une créature, exprime l'essence même de Dieu, et c'est seulement de ce point de vue, en tenant compte des autres éléments compris dans l'essence divine, qu'il est possible d'élaborer une juste théorie de la nature de Dieu et de la création.

Réponse à M. Werner. — J'ai cru pouvoir affirmer la primauté de la matière chez Avicébron en vertu surtout de la correspondance que ce philosophe établit entre la matière et l'Essence divine, lieu suprême de toutes choses. Mais je reconnais qu'à un autre point de vue, c'est la notion d'actualisation, donc la forme, qui passe au premier plan.

M. Werner n'approuve pas que l'Intelligence soit finie, quoique éternelle et parfaite. Peut-être faut-il répondre que l'Intelligence, en effet, n'est pas absolument éternelle et parfaite, car, en tant que créée, elle a un commencement, *sine tempore* il est vrai. Avicébron parle de l'intelligence de Dieu, mais il ne l'analyse pas, contrairement à l'Intelligence-substance, en forme et en matière, car l'intelligence de Dieu se confond avec l'infinité divine. Il y a donc deux niveaux de l'intelligence : l'Intelligence créée, lieu des déterminations formelles, et l'Intelligence divine transformelle, dont nous ne pouvons parler que par analogie.

Quant à l'intellect passif d'Aristote, n'a-t-il pas pour objet d'expliquer que nous ne sommes pas dès l'origine en possession de tous les objets intelligibles ? Il rend compte du devenir de l'Intellection humaine comme la matière explique le devenir sensible. Mais sans doute la nature de l'intellect passif, comme celle du reste de l'intellect actif, est assez obscure.

La comparaison de la théorie gabirolienne de l'Intelligence créée avec la doctrine cartésienne de la création des vérités éternelles est très suggestive, mais les types d'intelligence, chez Avicébron et chez Descartes, étant entièrement différents, je préférerais comparer la doctrine du *Fons vitae* à celle des *Ennéades*.

M. Arnold Reymond : A propos du devenir et de son actualisation par les formes, il faudrait distinguer entre la position de Platon et celle d'Aristote.

Pour Platon, le monde des Idées donne naissance à celui des Formes, lorsque le Démiurge, dans sa bonté, infuse les Idées dans la matière. Le monde des Idées se suffit à lui-même puisqu'il est la suprême réalité. Comme la matière, vu sa

parfaite instabilité, est incapable de recevoir les Formes dans leur plénitude, le devenir s'installe dans la réalité, y introduit d'affreux désordres.

Aristote considère le monde des Idées comme une duplication fâcheuse et inutile, et déclare que le monde des Formes est inhérent à la matière. Formes et matière sont éternellement inséparables. Comme d'autre part les individus sont incapables de réaliser pleinement l'espèce et le genre qui leur sont propres, ils sont fatalement soumis à la naissance et à la mort, et l'Univers est condamné à un devenir cyclique qui se répète éternellement le même.

Pour Platon, au contraire, le devenir constitue la nature même de la matière, laquelle est toujours informe et vide, ne donnant aucune prise possible à la pensée. La mort seule, en délivrant l'âme de sa prison terrestre qu'est le corps, permet à cette âme d'acquérir l'immortalité.

Je me permets de poser en terminant les deux questions que voici :

1. Le réalisme que professe l'astronomie arabe sur les sphères cristallines transparentes a-t-il influencé Avicébron ?

2. Ibn Gabirol a-t-il suggéré en partie à Spinoza sa conception sur l'essence divine et ses attributs éternels qui sont la Pensée et l'Etendue ?

Réponse à M. Reymond. — Il est vrai que la matière, chez Platon, est, en un sens, le lieu de l'exil des formes, tandis qu'elle est, pour Aristote, leur séjour normal. Mais malgré cette différence, la fonction de la matière, chez les deux auteurs, est, je crois, la même. La matière, dans le *Timée*, est moins le devenir que la condition du devenir. De même chez Aristote la matière première est la condition de la génération et de la corruption. Si le devenir chez Platon est entaché d'imperfection alors qu'il est saisi chez Aristote dans sa valeur positive, c'est, m'a-t-il semblé, que Platon définit le niveau du changement corporel par rapport au niveau supérieur de l'être stable, tandis que le Stagirite considère le niveau du corps pour lui-même.

Les sphères célestes d'Avicébron sont corporelles. L'auteur du *Fons vitae* adopte en effet la cosmologie de son milieu culturel arabe. Mais ce réalisme paraît avoir déjà son origine chez Aristote.

Il serait très intéressant de comparer les doctrines d'Avicébron et de Spinoza. Le philosophe hollandais cependant n'a pas utilisé le *Fons vitae* parce que cet ouvrage était ignoré au XVIIe siècle. Mais l'influence d'Avicébron a pu s'exercer sur lui indirectement. Du reste, la pensée et l'étendue cartésiennes ont une ressemblance imparfaite avec la forme et la matière. On peut remarquer aussi que pour Spinoza la pensée et l'étendue appartiennent au même titre à la Substance divine, tandis que pour Avicébron la matière se rapporte à l'Essence et la forme à la Volonté.

M. Samuel Gagnebin : Le dualisme radical de la forme et de la matière considérées toutes deux comme des principes intelligibles, serait à discuter. Mais je ne poserai qu'une question particulière sur leur actualisation, puisque forme et matière ont toutes deux leur actualité. Y a-t-il un principe d'actualisation ? Ce principe est-il, chez Ibn Gabirol, la volonté de Dieu seulement ? Le principe d'actualisation est-il nécessaire ou comporte-t-il une certaine contingence ?

Pour Aristote, il n'y a de rigoureusement nécessaire que les êtres incorruptibles et éternels sans lesquels le monde n'existerait pas. Mais il y a d'autres êtres soumis à la génération et à la corruption et qui, à côté de leur forme spécifique fixe, d'où dérive une certaine nécessité, comportant aussi une finalité, revêtent

des formes accidentelles dues au hasard et qui ne peuvent être objet de science d'après le Stagirite. En particulier, la matière psychologique est faite de choses qui peuvent être autrement, alors que le nécessaire est précisément ce qui n'est pas susceptible d'être autrement et existe d'une seule façon. Cette contingence est le fondement de la possibilité d'un choix et de l'existence de la liberté pour Aristote. La matière, substrat de ce qui change et capacité de changement est bien l'origine ultime de cette contingence.

Il semble que Platon ménage aussi le lieu d'une contingence, soit dans sa dialectique de l'être et du non-être, qu'il expose dans le *Sophiste* par exemple, soit dans le *Timée* où il parle de la « cause errante » (48 a) dont il reste quelque chose dans le réceptacle « qui est en dehors de toute forme » (50 b) et « participe de l'intelligible d'une manière très embarrassante et très difficile à entendre » (51 a).

En élevant la matière à la hauteur d'un principe intelligible, Ibn Gabirol retient-il l'enseignement de ses grands prédécesseurs et pose-t-il la question des rapports de l'intelligible et du réel ?

Pour ce qui est de la tendance des Arabes à matérialiser les sphères d'Eudoxe, dont a parlé M. Arnold Reymond, elle est déjà très nette chez Aristote. Callippe, qui ajoutait sept sphères aux vingt-six d'Eudoxe, ne prétendait, pas plus qu'Eudoxe, expliquer les phénomènes, mais seulement fournir la représentation géométrique des mouvements des cinq planètes du Soleil et de la Lune. Au livre Δ § 8 de la *Métaphysique*, Aristote déclare : « Mais il est nécessaire, pour que toutes ces sphères combinées puissent expliquer les phénomènes, qu'il y ait, pour chacune des planètes, d'autres sphères en nombre égal, moins une, et que ces sphères tournent en sens inverse et ramènent à la même position la sphère la plus éloignée de l'astre qui, dans chaque cas, est placé en deçà de l'astre en question. C'est à cette condition seulement que toutes ces forces à l'œuvre produisent la translation des planètes » (trad. Tricot, J. Vrin, 1948, t. II, p. 181). En partant du calcul de Callippe il y aurait donc vingt-deux sphères compensatrices et le nombre total des sphères serait de cinquante-cinq. Or, ceci montre à l'évidence qu'Aristote tient les sphères purement géométriques d'Eudoxe pour réelles et il leur attribue une matière, la matière locale, qui n'est pas soumise à un changement selon la substance, c'est-à-dire la génération et la corruption. Chacune de ces sphères a d'ailleurs un moteur immobile agissant comme une fin.

Réponse à M. S. Gagnebin. — Oui, le principe qui donne à la matière et à la forme leur réalité propre est la Volonté divine créatrice. Cependant, il arrive que la matière soit rattachée directement à l'Essence divine et que la forme le soit exclusivement à la Volonté. La matière est en effet le lieu des êtres, tandis que la forme, de par la Volonté, est leur agent actualisateur.

Sur la question de la contingence que le principe d'actualisation peut laisser subsister, je suis embarrassé, car il me semble qu'Avicébron ne traite ni du hasard ni des irrégularités qu'il y a dans le monde. Mais, du point de vue de la primauté de la forme, il voit comme Platon dans la matière inférieure un principe d'imperfection. Il mentionne aussi le fait qu'aux niveaux les plus bas de l'échelle des êtres, l'union de la matière et de la forme est moins solide et stable qu'aux niveaux supérieurs. C'est donc une thèse essentielle de son système que l'intelligible se réalise au niveau du sensible compte tenu du pouvoir limité de réceptivité de la matière inférieure.

M. H.-L. Miéville : Si la forme est, de par la volonté, l'agent actualisateur des êtres, comment faut-il comprendre la chose ?

Il y a une hiérarchie de formes : singulières, spécifiques, génériques. Y aura-t-il autant de volontés agissantes, celle de l'individu, de l'espèce et celle du genre ? Et dans quels rapports ces volontés seront-elles entre elles ? Ou bien faut-il admettre qu'il n'y a qu'un agent actualisateur, la volonté divine agissant par l'intermédiaire des formes hiérarchisées ? Comment échapper alors au panthéisme radical ? Autre question : Y a-t-il soit pour les volontés qui s'exerceraient à des niveaux ontologiques divers, soit pour la volonté divine unique des futurs contingents ?

Si de telles questions ne se posent pas pour Avicébron, cela n'est-il pas le signe que son système si ingénieux est conçu dans un style trop purement intellectualiste ? Le facteur volonté n'y entre pas réellement.

Réponse à M. Miéville. — Il est difficile de parler de la Volonté, car Avicébron a écrit un ouvrage sur ce sujet qui ne nous est pas parvenu. On peut affirmer en tout cas que le *Fons Vitae* attribue à l'homme une certaine indépendance, puisqu'il incombe à l'homme de s'attacher au monde supérieur par la connaissance et par la pratique. La science que nous devons atteindre est présentée par le livre premier comme l'actualisation d'une puissance. Cette actualisation est le fruit non seulement d'un bon naturel, mais encore de l'étude. La forme de l'homme ne se réalise donc pas sans la collaboration de l'homme. Cette réalisation obtenue, on peut dire sans doute que la volonté de l'homme est parfaite en ce sens qu'elle s'accorde avec celle de Dieu.

M. Maurice Gex : M. Brunner a fait allusion aux conceptions modernes de la matière, en affirmant que les distinctions métaphysiques (forme-matière) peuvent se maintenir face aux analyses de nos physiciens. Voilà une énergique revendication de la pérennité de la métaphysique dans ses formes les plus classiques, malgré l'évolution des notions scientifiques !

Je pense que le progrès des sciences doit inévitablement retentir sur la philosophie, celle-ci étant toujours imprégnée, qu'elle en soit consciente ou non, des conceptions scientifiques de l'époque qui l'a vue naître (métaphysique d'Aristote influencée par les idées biologiques de l'époque). La matière, au sens moderne du mot, ne peut plus s'analyser, actuellement, d'une manière adéquate au moyen des notions métaphysiques complémentaires « forme » et « matière ». Il faut leur substituer les notions d'« activité » et de « structure ». C'est l'activité qui fonde les structures : l'activité étant logiquement antérieure aux structures, elle ne saurait reposer sur une structure préalable. La structure est une apparence qui varie suivant l'échelle à laquelle se fait l'observation.

Il est d'ailleurs aisé de montrer le caractère non exhaustif des notions forme-matière. La matière est ce qui reçoit les déterminations, la forme ce qui les constitue. Il doit donc y avoir un « au-delà des déterminations » qui est leur source (activité créatrice). Je serais heureux de connaître la place réservée à cette notion dans le système d'Avicébron.

Réponse à M. Gex. — Le couple activité-structure ne me paraît pas remplacer le couple forme-matière, car la forme est précisément activité *et* structure. On demandera donc encore sur quoi s'exerce l'activité et ce qu'elle structure.

La forme est l'agent actif des structures. Si l'on dépasse, chez Avicébron, la complémentarité forme-matière, on atteint la Volonté et l'Essence divines.

M. René Schaerer : M Brunner vient de nous présenter un philosophe original qui « valorise la matière », position surprenante, à coup sûr, si l'on rattache cette pensée à la tradition de l'Académie, du Lycée ou de l'école néo-

platonicienne. Serait-il hasardeux d'admettre qu'une influence stoïcienne se soit exercée indirectement sur elle en s'unissant à la conception judéo-chrétienne d'une matière positivement bonne, en tant que création divine ?

Quoi qu'il en soit, la doctrine d'Avicébron réhabilite un principe de base et fournit un exemple de plus de cette oscillation qui caractérise l'histoire de la philosophie, que deux exigences complémentaires sollicitent alternativement : une exigence quantitative, qui incite la réflexion à défaire les structures pour remonter à l'Un, à l'homogène, au substrat, à ce qui paraît divin et premier par sa permanence et sa solidité ; une exigence qualitative, qui l'appelle en sens contraire vers les ensembles complexes, les harmonies, les mixtes aux fins d'en légitimer l'excellence et la beauté, non moins divines. Dès l'origine de la pensée rationnelle, ces deux tendances s'affirment avec une force et une originalité remarquables, tantôt décomposant le cosmos, tantôt le recomposant, parfois même unissant les deux démarches en une résultante, comme dans le système d'Empédocle où l'Amour et la Haine se renvoient la balle, une balle qui est l'Univers.

En valorisant la matière, Avicébron réagit sans doute contre un structuralisme qui, selon lui, dépréciait le substrat au profit du composé, l'un en faveur du multiple ; il ne veut plus d'une matière réduite au statut indigne de fondement amorphe : il l'élève au-dessus des structures et lui reconnaît une éminente dignité. Ainsi l'univers entier s'inscrit entre deux unités premières, celle de Dieu, qui demeure incomparable et absolue, et celle de la matière qui, bien que créée, n'en occupe pas moins un niveau supérieur à celui des ensembles qu'elle autorise.

M. Brunner approuve-t-il cette manière de voir ?

Réponse à M. Schaerer. — Je suis très heureux que M. Schaerer soulève la question de l'influence stoïcienne. Elle est visible dans le *Fons vitae*, mais je ne puis dire si la doctrine de la primauté de la matière, que j'ai cru apercevoir, doit être rattachée au stoïcisme.

M. Schaerer traduit d'une manière intéressante par les termes de décomposition et de recomposition du cosmos les deux points de vue que j'ai présentés. Du point de vue de la décomposition de l'univers, la matière est première : l'univers se résorbe en elle et finalement en Dieu. Du point de vue de la recomposition, la forme est première.

M. A. DE MURALT : M. le professeur Schaerer vient de souligner que la difficulté principale qui obscurcit la compréhension de la doctrine d'Avicébron, est la multiplicité des points de vue qui y interfèrent et qui s'y croisent, en donnant l'air de s'exclure. Je voudrais en particulier en retenir deux : le point de vue du couple *matière-forme*, et celui du couple *un-multiple*.

Selon Avicébron, la matière est introduite en Dieu, mais il faut faire attention à bien comprendre cette thèse. Car, comme l'a souligné M. le professeur Brunner, si la matière comporte une certaine actualité, c'est qu'il s'agit, en partie du moins, d'une transposition métaphysique d'une considération logique. Avicébron fait en effet, de la matière, un certain genre. Or le genre, logiquement parlant, est un universel. Comme tel, il comporte une certaine détermination formelle, un certain *quid*. Si donc la matière est un genre pour Avicébron, ce sera douer la matière d'une certaine détermination formelle, l'actualiser, ou comme le dit M. le professeur Schaerer, la *valoriser*. Mais en logique, le genre est, malgré sa détermination, potentiel : il est puissance par rapport à des différences spécifiques (c'est pourquoi l'adage logique dit : *genus sumitur a materia*).

Mais Avicébron est trop aristotélicien pour admettre en Dieu une puissance, même s'il ne voit pas en la matière une puissance pure, comme l'est la matière d'Aristote. La valorisation de la matière mène donc nécessairement à une conception de la matière comme *surdétermination* : la matière serait actuellement-virtuellement (même si les mots semblent contradictoirement s'entrechoquer) toutes les déterminations ultérieures : celles-ci — émanant de l'essence divine — la restreindraient, la « rétréciraient » en quelque manière, en l'explicitant. C'est déjà la formulation (anticipée) du principe nominaliste (sauf erreur) : *determinatio negatio*, qui revient à considérer l'absolu comme la totalité (infinie) de ses parties (ce qui est à mon sens le principe sous-jacent de la métaphysique spinoziste, et de celle que l'on pourrait inférer de la phénoménologie husserlienne).

Mais alors, on en arrive précisément à la problématique de l'*un* et du *multiple*. Si la matière de Dieu, c'est-à-dire son essence, est le « genre » de toutes les déterminations qui procèdent d'elle de par l'effet et l'intermédiaire du *verbe-volonté*, c'est que la matière est l'*un* de ce multiple ultérieur. Le couple matière-forme se recoupe, mais sous un autre point de vue, avec le couple un-multiple. Ceci permettrait de comprendre en quel sens Avicébron ne donne pas dans un panthéisme moniste, mais qu'il subsiste malgré tout une certaine univocité radicale dans sa pensée entre l'essence divine et les manifestations créées qui en procèdent par une quasi-émanation.

Car la problématique de l'un et du multiple introduit un certain ordre de primauté, c'est-à-dire une distinction et donc une différenciation entre le principe (Dieu) et ses effets (créatures). Il n'y a pas différence d'être ni de détermination formelle, puisque l'essence divine, étant surdétermination, contient, c'est-à-dire est éminemment toutes ces déterminations ultérieures : mais il y a une différence dans le *degré d'intensité* d'être, c'est-à-dire que la *distance* du créé au créateur est variable, et c'est là le principe de différenciation (d'individualisation) des êtres par rapport à Dieu. En bref, s'il y a univocité, il s'agit de l'univocité qui existe entre le principe exemplaire (idéal ou valeur) et ce qui participe à ce principe (en le « copiant », l'« imitant », en s'en approchant asymptotiquement). On aboutit ainsi, en partant d'un couple d'apparence aristotélicienne, matière-forme, en usant d'une transposition métaphysique d'une position logique, à la dialectique de la participation platonicienne, exprimée sous sa forme la plus pure de l'exemplarité. Il ne s'agit donc pas d'un *panthéisme* au sens « crasse » où tout est identiquement Dieu, mais d'une pensée où les effets procèdent du principe par dégradation, ou plus exactement par « rétrécissement » de la surdétermination de la matière, où dégradation signifie *communauté univoque dans la détermination formelle, mais distinction dans l'intensité d'être*.

Cette vue d'Avicébron — qui repose uniquement sur la conférence que vous nous avez donnée, c'est-à-dire sur ce que j'ai pu en saisir, et non sur une connaissance personnelle de cet auteur, est-elle exacte ?

Réponse à M. de Muralt. — Je suis, dans l'ensemble, tout à fait d'accord avec M. de Muralt. Il y a, en effet, deux sortes de puissances : la puissance-réceptivité de la matière aristotélicienne et, en platonisme, la puissance surdétermination de la réalité supérieure par rapport à la réalité inférieure. La matière comparée à l'essence divine ne semble pas pouvoir être interprétée autrement que comme surdétermination.

M. de Muralt a expliqué avec habileté comment cette doctrine échappe au panthéisme. L'être inférieur est le même que l'être supérieur, puisqu'il est

celui-ci « rétréci » ou « limité ». Mais aussi bien il n'est pas le même, puisqu'il réside à un autre degré de perfection. Les effets de Dieu, n'ayant pas la perfection de Dieu, montrent assez qu'ils sont autres que Dieu.

Du reste, il ne s'agit pas ici de platonisme pur, puisque l'Essence divine se limite et s'extériorise d'abord dans la Volonté. L'univers est perçu comme une œuvre voulue, car c'est la Volonté divine qui se manifeste dans la dégradation des niveaux de l'être. La forme tient sa vertu informatrice de la Volonté. Ainsi se concilient platonisme et judaïsme.

M. Charles Gagnebin : Après avoir évoqué la cosmologie aristotélicienne comme l'un des antécédents de la pensée d'Ibn Gabirol, M. Brunner a montré comment, chez ce philosophe, la matière envisagée comme support de la forme l'emporte en quelque sorte sur elle, puisque la forme se trouve « portée » par la matière « portante ». Du point de vue de l'auteur du *Fons vitae*, est-il possible de considérer la pensée d'Aristote sur la forme et la matière comme *un cas particulier* de leurs rapports ?

Réponse à M. Ch. Gagnebin. — Je ne sais si la doctrine gabirolienne est plus générale que celle d'Aristote, mais je parlerais volontiers d'un traitement plus libre des notions de matière et de forme dans le *Fons vitae*. A l'usage habituel de ces notions, l'auteur en ajoute un nouveau. Considérée en effet comme douée d'une réalité propre, la matière peut se présenter comme supérieure à la forme. Selon Aristote, la forme actualisatrice descend dans la matière pour l'actualiser. A quoi Avicébron ajoute l'interprétation inverse du mouvement de la forme vers la matière : la forme actualisée monte vers la matière pour transcender la limitation de son actualisation. Dans le premier cas, la forme apporte quelque chose à la matière ; dans le second, c'est la matière qui est plus riche que la forme. Ou encore : à l'indétermination par défaut de la matière aristotélicienne s'ajoute, chez Avicébron, l'indétermination par excès, la surdétermination dont nous parlions tout à l'heure.

M. D. Christoff : Est-ce en définitive la matière ou la forme qui constitue, selon Avicébron, le principe d'individuation et ce philosophe a-t-il jugé nécessaire de traiter expressément cette question ?

Un « moderne », amené à considérer la matière comme un support actif, n'y verrait-il pas un principe de désir ou un élan irrationnel à la manière de Bergson, principe d'unité et d'activité en même temps ? Mais qu'est-ce alors qui constituerait le principe de passivité ?

Les idées néoplatoniciennes de procession à partir de l'Un et de retour à l'Un ne peuvent-elles pas autoriser aussi une interprétation des schémas présentés par M. Brunner du point de vue de la condition humaine ?

Réponse à M. Christoff. — Je ne vois pas qu'Avicébron ait traité du problème de l'individuation. Il dit que l'âme individuelle est une partie de la substance simple et qu'on acquiert la connaissance de l'âme individuelle par l'étude de l'âme et de l'intelligence universelles.

Il me semble que la matière-surdétermination ne doit pas être conçue comme un désir aveugle ou un élan irrationnel, car elle est Essence, c'est-à-dire Intelligibilité transcendante.

En effet, les deux schémas que j'ai présentés en terminant mon exposé, l'un ayant Dieu pour centre, c'est-à-dire pour point de départ, et l'autre, l'homme, correspondent d'une certaine manière à la procession néoplatonicienne et au retour.

M. G. WIDMER : D'une manière très sommaire, je me demande s'il y a une différence entre la structure temporelle de la matière universelle et première selon Ibn Gabirol et celle de la matière inférieure et ses diverses modalités. La matière première, si j'ai bien compris votre interprétation, est créée par la Volonté qui, elle-même, est émanée de l'Auteur transcendant, hors du temps. C'est cet acte de création qui confère à la matière première son statut temporel ; elle n'est pas hors du temps, mais dans le temps. Comment faut-il comprendre cet acte de création ? La Volonté est-elle un acte qui actualise constamment la matière ? La création serait alors une sorte de création continue dans un sens proche de la conception biblique ? Ou bien est-elle un acte unique fondamental, qui donnerait à la matière et à la forme premières une autonomie, une durée propre, une structure temporelle indépendante de celle de la Volonté ? Ou bien faut-il concevoir l'acte créateur de la Volonté dans son rapport avec sa création d'une autre manière, dans un contexte plus néo-platonicien, où seule la matière inférieure et les formes qui lui sont propres auraient un statut temporel, tandis que la matière universelle jouirait d'une sorte d'éternité analogue à celle de la Volonté ?

Réponse à M. Widmer. — On ne peut douter que la matière universelle, chez Avicébron, ne soit créée, mais elle est une réalité trop élevée pour être située au niveau du temps. Il ne s'ensuit pas que la matière universelle ait l'éternité de Dieu, puisqu'elle a un commencement. Il y a plusieurs types de durée. Le temps au niveau des corps en est un, le plus bas. Le créé n'est pas nécessairement un être temporel. On trouve même chez Avicébron l'affirmation qu'à proprement parler seules la matière et la forme transtemporelles doivent l'existence à un acte de création. Les autres êtres viennent à l'existence par composition.

M. PH. MULLER : La clarté de l'exposé de M. Brunner me paraît de nature à faire saillir les problèmes mêmes d'une interprétation historique en philosophie. Les divers schémas qu'il a imaginés pour éclaircir le rapport des conceptions et l'architecture des systèmes, les termes dont il s'est servi, et dont il a précisé encore la signification dans la discussion, n'ont pas laissé de me causer un malaise croissant. Tout se passe comme si nous nous étions cantonnés jusqu'ici dans le plan de la pensée « neutralisée », comme dit Husserl, c'est-à-dire d'une pensée dont on supprime la vection originelle vers la vérité, qu'on considère en elle-même, dans sa cohérence opératoire, ou dans les particularités de son auteur, ou dans la composition de ses différents éléments. Je veux bien qu'il s'agisse là d'un effort nécessaire, préalable à toute interprétation philosophique, mais il me semble indispensable de faire tomber, à un certain moment, les parenthèses qu'on a mises, et de « dé-neutraliser » la pensée étudiée.

Dès lors, on se demandera, par exemple, dans quel sens, et dans quelle mesure, Ibn Gabirol dit plus vrai qu'Aristote, et si ces deux penseurs conservent assez d'attache avec le vrai, tel qu'il nous apparaît aujourd'hui avec dix siècles supplémentaires de réflexion philosophique, pour mériter qu'on s'y attarde si longuement. On se préoccupera de retrouver, derrière les termes que leur inscription à un moment donné de l'histoire et de la tradition philosophique, que leur propre formation intellectuelle, leur suggéraient pour formuler la vérité, la signification dernière que ces termes ont, c'est-à-dire l'aspect du réel qu'ils traduisent, formulent ou révèlent. C'est dans ce sens que j'interprète la question posée tout à l'heure par M. Gex, et je ne suis pas sûr qu'elle ait reçu jusqu'ici toute sa réponse.

Il est inévitable, dans cette perspective, qu'on sorte du système étudié, pour le confronter avec une expression différente de la vérité, dont cependant on chercherait à montrer qu'elle se ramène en dernière analyse à ces notions, aujourd'hui moins familières en philosophie, mais qui conservent leur légitime place dans notre pensée. En d'autres termes, à l'historien de la philosophie doit succéder le philosophe tout court, non pas pour établir entre les systèmes une clef de traduction, tout en laissant à chacun sa neutralité fondamentale, comme cela se produit inévitablement dans la recherche des influences ou des descendances d'une notion, mais pour esquisser ce qui est la tâche propre et éminente de la philosophie, une formulation de la vérité sur le monde, sur l'homme et sur le principe. Il me semble que c'est dans cette direction que la discussion devrait s'engager, s'il n'était trop tard, et que c'est à ce prix qu'elle serait réellement philosophique, au-delà du heurt des opinions, peut-être chacune respectable, mais chacune, à ce niveau d'opinion, aussi peu fondée et aussi peu consistante,

Réponse à M. Muller. — Je tiens à rassurer M. Muller : je ne me suis pas intéressé à Avicébron pour le plaisir de secouer la poussière des vieux livres. La connaissance de l'histoire de la philosophie suppose une clé qui est la philosophie elle-même et je ne conçois pas d'histoire de la philosophie qui ne soit philosophie. Je cherche, chez les auteurs que j'étudie, quelque chose qui réponde à la vie philosophique en moi. Loin donc de supprimer la « vection vers la vérité » de la pensée d'Avicébron, je l'ai eue présente à l'esprit à chaque instant. Il y a chez cet auteur une élévation métaphysique à laquelle je tente d'accéder et que je regrette sincèrement de n'avoir pas vu relever par M. Muller. En matière de vérité métaphysique, le temps ne fait rien à l'affaire. Apparu il y a dix siècles, parce qu'il était métaphysicien, Avicébron parle au métaphysicien aujourd'hui comme autrefois.