La philosophie de l'esprit face au réel

Autor(en): **La Harpe, Jean de**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **31 (1943)**

Heft 126

PDF erstellt am: **19.03.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-380430

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT FACE AU RÉEL

Des quatre ouvrages dont nous nous proposons de rendre compte, deux concernent l'histoire de la philosophie, les deux autres des problèmes de philosophie générale centrés sur des préoccupations et mathématiques et biologiques ; malgré l'extrême différence des sujets traités, un fil commun les relie, à savoir l'idée que l'esprit est une faculté de sélection autant qu'une puissance créatrice ou conservatrice.

Victor Delbos : *De Kant aux Postkantiens*, avec une préface de Maurice Blondel. Collection de la Philosophie de l'Esprit. Aubier, Ed. Montaigne. Paris 1940.

Parmi les historiens de la philosophie, Victor Delbos s'était acquis l'une des plus grandes réputations par ses mémorables travaux sur Spinoza et sur Kant, sans parler d'autres, moins considérables. Lorsqu'il mourut à Paris, en 1916, il était depuis de nombreuses années professeur d'histoire de la philosophie à la Sorbonne ; le livre dont il s'agit ici est la reproduction d'un cours professé en 1909, et quoiqu'il date de trente-trois ans, il n'a rien perdu de sa valeur. On peut appliquer à l'œuvre magistrale de Delbos le mot fameux de Thucydide : *Ktèma eis aei*. Delbos condense sous un petit volume de deux cents pages l'essence de longues recherches d'un extrême intérêt. Il s'agit en effet de déterminer comment la métaphysique de Kant, rapidement résumée, a servi à l'élaboration de la philosophie des Romantiques allemands : Fichte, Schelling et Hegel. En révolutionnant la métaphysique classique de son temps, celle de la substance, Kant avait cru faire œuvre définitive : « Il s'imaginait échapper à ce qui est cependant le sort des doctrines fécondes, lesquelles ne peuvent prolonger leur existence qu'en se faisant une autre vie dans d'autres esprits, au contact d'autres besoins, d'autres tendances, d'autres problèmes qui les renouvellent » (p. 40). Pendant un temps les historiens voyaient dans la métamorphose de la métaphysique kantienne de la « chose-en-soi » en un idéalisme de plus en plus absolu, jus-

qu'au « panlogisme » hégélien, une sorte de processus anonyme et nécessaire : Kant aurait involontairement conduit ses successeurs, en vertu des implications secrètes de son système, à la théorie idéaliste de la déduction absolue, qui nous semble aujourd'hui le renversement de sa propre perspective philosophique.

Or Delbos, qui a étudié le kantisme comme personne, montre comment, à partir de ce qui demeurait d'*indéterminé* dans les œuvres du maître, ses successeurs ont progressivement introduit dans le criticisme leurs propres préoccupations et l'ont fait progressivement dévier de la direction profonde qui était la sienne au titre de « philosophie critique » ; ils l'ont fait par voie d'interprétation et de commentaire, jusqu'à ce qu'ils l'aient assez transformé pour s'en dégager presque complètement.

Delbos part de ce qui demeurait « d'ouvert » dans les *Critiques*, à savoir le problème de « la-chose-en soi », tour à tour interprétée en un sens idéaliste ou réaliste, et celui de « la philosophie comme système ». Il s'ingénie à faire l'analyse pénétrante de ce qu'en pensèrent Jacobi, Reinhold, Schulze, puis Fichte ; tout ce travail de lente élaboration conduit les interprètes de Kant à dicter à la philosophie un double impératif : la systématisation complète à partir d'un principe premier qu'il s'agissait préalablement de définir.

« Ce travail de réflexion philosophique... est solidaire de la constitution progressive de l'idéalisme spéculatif allemand. On dirait volontiers de cet idéalisme qu'il a opéré, à travers les données historiques, sur la chose-en-soi de Kant, comme il a opéré, à travers les données sensibles de la perception, sur le non-moi ; il a prétendu faire rentrer en lui-même, expliquer par la vertu de son premier principe, ce qu'il y avait tout de même de positif dans cet obstacle à son développement — et il a de cette façon supprimé l'obstacle. Par toute sa vie même il annonce la mort de la chose-en-soi » (p. 58).

En ce qui concerne la systématisation de la pensée kantienne sur cette voie nouvelle, ce fut essentiellement l'œuvre de Fichte que de découvrir les « principes susceptibles d'organiser systématiquement la philosophie » (p. 65). Au contraire, au cours de ses recherches, Kant semblait n'avoir « conçu l'esprit qu'en fonction de la science qu'il s'agit d'expliquer » ; après seulement que sa doctrine eut été définitivement établie, « jusqu'aux derniers moments de sa vie, il a la préoccupation de présenter un système complet de la raison pure » (p. 59).

Après cette introduction capitale, Delbos s'efforce de montrer dans un second chapitre comment se constitua graduellement la doctrine hégélienne de l'Esprit absolu, conçu comme pensée infinie, au travers de la doctrine fichtéenne définissant ce principe «comme représentation, comme conscience et comme Moi », puis par l'entremise de Schelling le ramenant à l'identité du sujet et de l'objet. Dans un troisième chapitre, l'auteur expose la méthode de démonstration de Fichte, puis celle de Schelling où se forma la didactique hégélienne par laquelle Delbos conclut... Mélange inextricable de créations personnelles et d'une sorte d'atmosphère générale qu'ils s'assimilent de plus en plus. Hegel a prétendu être le dernier mot, la consommation finale de

« tout le progrès de la connaissance et de tout le progrès de l'être dialectiquement envisagé ». La tentative en fut aussi vaine que le sont toujours des prétentions aussi outrecuidantes.

« En revanche, Hegel peut, sans trop d'erreur, être représenté comme l'achèvement de l'évolution qui, de l'idéalisme kantien, où la pensée était posée comme législatrice du monde connaissable pour nous, faisait sortir l'idéalisme absolu, où la pensée est posée comme créatrice de tout le monde réel » (p. 170).

Delbos se fait fort de le confirmer dans un quatrième chapitre, où il décrit la réaction de Schopenhauer et Herbart contre l'idéalisme spéculatif. Cette admirable étude historique confirme tout l'essentiel des interprétations de M. Brunschvicg dans plusieurs de ses écrits, comme aussi les pénétrantes analyses que Meyerson consacre au problème de la « déduction absolue chez Schelling et Hegel » dans le deuxième volume de *L'Explication dans les Sciences*.

Emile BRÉHIER : *La Philosophie et son passé*. Nouvelle encyclopédie philosophique. Presses universitaires de France. Paris, 1940.

M. E. Bréhier est le successeur de Delbos dans sa chaire de la Sorbonne ; il en est le digne continuateur. Il est l'auteur de la meilleure histoire de la philosophie en langue française ; on ne saurait trop en recommander la méditation attentive à ceux qui veulent avoir une vue d'ensemble de l'histoire des doctrines philosophiques ; on connaît également son livre sur *Plotin*, qui est de premier ordre.

Or, M. Bréhier, dans ce petit volume de quelque cent quarante pages, nous apporte le fruit de son long travail d'historien des idées et des systèmes, ainsi que le résultat de ses réflexions sur ce que signifie la *vérité* d'une grande doctrine philosophique par rapport à l'ensemble de la pensée philosophique et de son évolution.

Ce livre est formé de deux parties bien distinctes : la première compte deux études ; l'une, *La Philosophie et son passé*, donne son titre à l'ouvrage ; l'autre, *La Causalité en histoire de la philosophie*, ne fait que prolonger et préciser la première sur plusieurs points importants. Ces deux chapitres forment un tout de soixante-quinze pages.

La deuxième partie est consacrée à l'idée de *Création* chez Descartes. Celle-ci se relie au problème que M. Bréhier s'est posé depuis longtemps, à savoir l'idée d'une philosophie chrétienne, qu'il résout par la négative.

« Sur cette question tout au moins, les relations restent tout à fait extérieures entre le dogme chrétien et la philosophie cartésienne. Il règne aujourd'hui une telle confusion sur les rapports de la philosophie et de la révélation religieuse qu'il peut être bon de méditer l'exemple de Descartes » (p. 17).

Si captivante que soit la méditation de ces pages lucides et bien informées, nous nous bornerons à en recommander la lecture à ceux que préoccupent les destinées du cartésianisme ; nous nous proposons, en revanche, d'insister un peu sur la première étude consacrée à la philosophie et son passé, qui est extraordinairement riche en suggestions dans sa brièveté et sa

concentration puissante : aucune prolixité, une pensée presque à nu !

M. Bréhier a admirablement su se dégager des formules toutes faites, si courantes en histoire de la philosophie ; il a su reprendre un problème par sa base et le méditer au contact immédiat de la réalité historique et de la succession des grandes doctrines philosophiques : ce problème est, à la lettre, celui du « progrès de la philosophie » qui tourmente tant d'esprits au contact de la succession des doctrines, souvent décevantes, aussi longtemps que l'on n'a pas pris la peine de dépasser les apparences de monotonie et de répétition, pour atteindre aux problèmes profonds qui échappent à l'amateur, ici plus que partout ailleurs.

L'idée centrale que l'auteur expose en une langue vigoureuse et limpide, c'est qu'il existe une sorte de « temps spirituel » propre à chaque grande œuvre qui conditionne sa vitalité, ses évanescences et ses reprises ; « cette durée intérieure, qui condense tant de passé, est bien différente du temps extérieur de l'expression ». Il y a une réalité spirituelle qui transcende le temps extérieur des événements et qui se condense parfois dans un esprit génial d'une énorme « durée » (p. 40).

Ainsi le problème majeur des influences et des circonstances historiques, du milieu moral, physique et intellectuel, où se déroule l'existence du philosophe, tout important qu'il soit (car M. Bréhier n'en prend point prétexte pour contester la portée de cette étude préalable qui s'avère indispensable, ni pour encourager les mysticismes faciles !), n'est pas l'essentiel qui réside ailleurs :

« Ce qui est essentiel dans une pensée philosophique, c'est une certaine structure, mettons, si l'on veut, un certain mode de digestion spirituelle, indépendant des aliments que son temps lui propose. Cette structure mentale qui appartient, par accident, au passé, est donc, au fond, intemporelle, et c'est pourquoi elle a un avenir et pourquoi nous voyons son influence se répercuter sans fin appréciable » (p. 41).

M. Bréhier montre le passage de la méthode du « commentaire », qui dura des siècles, à l'histoire proprement dite de la philosophie qui date de l'époque rationaliste ; la réaction romantique d'un Hegel a compromis celle-ci sous les dehors séduisants mais trompeurs de la dialectique historique, qui crée une perspective unique par rapport à une « optique » déterminée et personnelle. Autrement dit, c'est tout le problème de l'objectivité des idées et des doctrines qui est évoqué en quelques pages d'une singulière force de suggestion.

A cela se rattache l'étude attentive du sens de la notion de *causalité* historique, le concept de causalité étant, comme M. Lalande l'a montré ailleurs, d'entre les plus équivoques par ses origines pratiques et son anthropomorphisme invétéré.

Passer de M. Bréhier à l'exposé de V. Delbos, ou l'inverse, c'est passer de la théorie à la vérification par le fait, car rien n'illustre de façon plus pertinente les réflexions de l'un que l'étude des variations du kantisme chez l'autre.

* * *

Lorsque l'analyse a dégagé dans une série d'œuvres vraiment pénétrantes et profondes, comme c'est le cas pour la philosophie contemporaine de langue française, un certain nombre d'aspects nouveaux, le besoin se fait sentir de trouver un ou quelques points de vue tout à fait généraux qui permettent de créer une perspective nouvelle par où le neuf puisse être assimilé aux problèmes que soulèvera éternellement la méditation du philosophe sur l'unité du savoir et sur la nature de l'existence. C'est dans ce cadre que s'inscrit l'effort vraiment original et positif de M. Francis Maugé dans une série de publications qu'il place sous la rubrique commune de *La Destinée et le Problème du Vrai* ; c'est donc selon la perspective d'une philosophie générale que s'ordonnent les recherches approfondies et étendues que M. Maugé a poursuivies pendant vingt ans, depuis ses thèses de doctorat sur *Le Rationalisme comme hypothèse méthodologique*, rassemblées en un volume unique en 1909.

L'auteur se laisse guider, consciemment du reste, par une préoccupation centrale, celle de la destinée du genre humain. « Or, écrit-il, la destinée n'est rien, si elle n'est pas aussi une vérité, *la nôtre.*» Se laisser emporter à la dérive, c'est reconnaître que nous n'avons pas de destinée proprement dite : « Car c'est prétendre que nous sommes inertes, asservis à une loi étrangère et ballottés en tous sens au hasard des forces qui nous dominent » (I, p. 16).

Il s'agit donc en vérité pour l'auteur de découvrir une loi qui relie l'individu à l'univers et l'intègre à celui-ci non comme un instrument sans valeur, mais comme l'acteur d'une destinée qui trouve dans un Dieu repensé et situé au niveau de la pensée moderne sa raison d'être et de lutter, puisque « Dieu, loi intégrale de l'Esprit, n'est peut-être pas moins accessible au contrôle de l'expérience que les principes dominants de la science positive » (I, p. 46).

Peut-être la prétention semblera-t-elle disproportionnée avec l'exposé proprement dit et les résultats effectivement obtenus — l'auteur en convient modestement à plus d'une reprise — mais c'est bien là le fil conducteur qui permet de dominer une œuvre originale, souvent prolixe et difficile à embrasser d'un seul regard.

En effet, la méthode d'exposition et la façon même de penser de M. Maugé le contraignent à revenir constamment au point de départ, à des reprises circulaires qui ne sont pas faites pour faciliter sinon la compréhension de détail — car l'expression de sa pensée est claire — du moins la vue d'ensemble ; on aurait souhaité que l'auteur simplifiât les lignes souvent enchevêtrées d'une construction par ailleurs imposante. Cela dit, on ne saurait nier, lorsqu'on s'est astreint à une lecture très attentive de ses livres, qu'il s'agisse là d'une tentative de synthèse vraiment originale et probablement féconde.

Tout d'abord M. Maugé se situe lui-même au cœur de la pensée spiritualiste française actuelle ; son premier volume est dédié à M. A. Lalande et il discute constamment les exposés de Bergson, dont il part, et de M. Brunschvicg, dont il s'inspire pour l'essentiel de sa philosophie mathématique, tout

en la corrigeant. Les philosophies de l'identité de M. Lalande et de Meyerson sont mises à profit de façon constante. On retrouve enfin fréquemment des vues inspirées de Le Roy comme de MM. Lavelle et Le Senne. Il ne s'agit nullement du reste d'un éclectisme de mauvais aloi, mais d'un effort admirable de tirer parti des vérités découvertes par d'autres, tout en les replaçant dans le champ de sa propre réflexion et en les assimilant à sa vision personnelle des problèmes philosophiques.

M. Maugé s'efforce de concilier, selon son propre aveu, « deux tendances en apparence inconciliables », d'une part la foi en la Raison, d'autre part la « conviction que les principes de la Raison... résultent d'une adaptation tardive de l'être humain » (Avant-Propos).

Notre vérité, celle qui nous tient au plus profond de nous-même, tend donc à s'objectiver, à s'affranchir de l'esprit qui l'énonce pour devenir le bien commun de l'humanité pensante ; née au dedans de nous, elle se communique à d'autres et se consolide en une expression qui devient le point de départ de méditations nouvelles.

Chacun de nous est relié à l'univers entier par son organisme physique ; c'est par son intermédiaire que l'esprit de chacun, enfermé dans une gangue charnelle, se communique à d'autres et se met en relation avec la totalité des vibrations qui sillonnent l'espace selon une perspective qui, pour l'essentiel, suggère presque fatalement l'idée d'une monadologie leibnizienne, replacée sur le terrain de la science moderne et entièrement renouvelée.

« Parmi les forces qui luttent ou s'équilibrent dans chaque organisme, la destinée marque une direction privilégiée. Elle est principe de choix et n'a rien de commun avec l'antique *Fatum*... Parmi ces forces contraires qui nous débordent, en ce sens qu'elles agissent à la fois en nous et dans l'univers, elle désigne celles qui sont nôtres et celles qui travaillent solidairement avec les nôtres et selon la même loi, à une œuvre commune. Elle délimite, contre les puissances qui nous résistent ou nous refoulent, le domaine de l'Esprit » (I, p. 25).

Ainsi, la loi même que l'homme découvre en lui, par laquelle il est tiré de sa solitude charnelle, c'est un effort constant de spiritualisation qui s'oppose non à la matérialisation — suivant les termes de l'antithèse courante — mais au Réel, opposition qui rappelle, mais à certains égards seulement, le titre du premier livre de Meyerson qui fit sa réputation : *Identité et Réalité*. Chez M. Maugé comme chez M. Lalande et chez Meyerson, le Réel c'est ce qui résiste à l'effort conquérant de l'Esprit, mais ce n'est en aucune façon la « chose-en-soi » de Kant. En effet, chez Kant le noumène est par delà l'effort intellectuel et sensible, dans les brumes lointaines d'une sorte d'Inconnaissable absolu, alors que chez M. Maugé le Réel se révèle dans l'effort même de la conscience, dans presque chaque effort de spiritualisation, au cœur même de la conscience intellectuelle. En outre, ce Réel n'est pas seulement l'obstacle qui brise la continuité de l'effort spirituel, mais le roc résistant sur lequel s'appuie cet effort et qui donne à ses œuvres solidité et consistance. Esprit et Réel sont donc non deux substances imperméables l'une à l'autre, comme

dans le cartésianisme, mais deux aspects d'une même loi fonctionnelle, suivant le modèle admirable qu'a forgé la science moderne :

« Si l'Esprit et le Réel sont pour nous des objets de connaissance possible, ils doivent donc être définis comme la fonction et la variable d'une loi fonctionnelle. A cette condition seule sera restitué un sens au problème de la destinée, ou plus exactement au postulat d'un acte propre de l'Esprit, saisi dans le rapport indissoluble qui le relie au Réel, en l'opposant à lui » (I, p. 34).

C'est la condition même pour que se raccorde, en nous, la vérité de l'univers à notre vérité, la loi impersonnelle et la loi personnelle. Ailleurs M. Maugé dira lapidairement :

« J'appelle Réel le terme antithétique et corrélatif de l'Esprit dans cette fonction, sans lui assigner d'autre condition d'existence que celle de varier corrélativement avec lui au sein même de la conscience, tout en s'en distinguant.

Le problème de la destinée posé dans le langage de la science moderne, c'est le problème de la vérité de l'Esprit, saisi dans son développement intégral... en corrélation avec les variations d'un terme antithétique, le Réel qui réagit sur lui » (I, p. 35-37).

C'est dans le programme de quatre volumes, dont deux seulement ont paru à ce jour, que M. Maugé s'efforce non de déduire dialectiquement cette loi fondamentale, disons mieux : cette hypothèse à la fois métaphysique, méta-mathématique et méta-psychologique, mais de la soumettre à une confrontation minutieuse et parfois subtile, à force d'analyse régressive, avec les résultats principaux de la philosophie mathématique (problème des sources de la vérité mathématique et problème de l'accord des constructions mathématiques avec la physique inspectant le réel) et de la biologie moderne (relative à la physiologie du système nerveux dans ses rapports avec le problème de la perception).

Le premier volume paru en 1937, *L'Esprit et le Réel dans les limites du nombre et de la Grandeur* (Paris, Alcan, 1937 ; désigné par I dans nos renvois), est consacré à la vérification mathématique. Il va sans dire que nous ne saurions entrer ici dans le détail de cette analyse, qui exige certaines connaissances mathématiques, dont une bonne partie concerne les développements récents des mathématiques ; nous nous bornerons à en dégager l'essentiel. M. Maugé commence par passer en revue les grands travaux de philosophie mathématique concernant les origines du nombre et de la grandeur ainsi que l'évolution récente de ces sciences, sous l'aspect précis et limité du rôle que jouent respectivement l'*a priori* et l'expérience dans la constitution de ces disciplines : création du nombre et de la grandeur géométrique, assouplissement de ces instruments grâce au renouvellement du calcul infinitésimal (théorie de la continuité) et retour aux multiplicités avec évanouissement de la grandeur dans l'infime et l'immense. Il apparaît ainsi que l'esprit au contact de ce réel résistant forge des instruments qu'il doit ensuite assouplir, afin de sauvegarder à la fois la cohérence de l'acquis et l'objectivité

de cet instrument capable de jouer par soi-même, une fois constitué, presque en automate. Initiative libre de l'Esprit, au début, quant aux définitions premières, mais nécessité de cohérence ensuite s'imposant aux libres définitions postérieures, afin de sauvegarder l'unité architecturale ; obstacles à surmonter dans des crises de croissance bien connues des mathématiciens. N'est-ce pas le signe infaillible que, si l'Esprit tire de son propre fond les lois de la continuité, par exemple, c'est à une autre force diamétralement opposée qu'il doit les ruptures de la continuité originelle et la constitution des multiplicités numériques organisées en collections dénombrables dominées par les lois de commutativité et d'associativité ? S'agit-il de la notion de « congruence » en géométrie, constituée à l'image d'un fil métallique tendu et recouvrant exactement le contour des figures géométriques les plus simples, il en va de même ; M. Maugé résume sa pensée dans ces mots :

« Tentons un nouvel effort pour préciser à la fois, dans le dynamisme intellectuel (qui prolonge l'acte initial de fusionnement mental), les effets sur le Réel de l'acte pur du Moi et, s'il se peut, la signification du double caractère du Réel lui-même, tel qu'il nous a paru se dégager de l'histoire des mathématiques : résistance à la dislocation, qui fonde dans les solides de la géométrie la permanence de l'ordre structural, et résistance à la fusion, à la pénétration, qui tend au fractionnement indéfini des objets étendus et à la multiplicité » (I, p. 208).

Reliant ensuite ces résultats aux travaux récents de Lapicque sur le cerveau et la conductibilité nerveuse, il montre que ce qui constitue dans les mathématiques la fonction ultime du réel, ce sont les schèmes sensori-moteurs élémentaires, résumés sur le plan symbolique par les axiomes ultimes, indéfiniment répétés, en même temps que compliqués entre eux au cours de l'effort dynamique de l'intelligence. Celle-ci se libère progressivement de ses attaches sensibles et devient autonome, à l'unique condition d'inventer des instruments de plus en plus raffinés qui lui permettent de conserver un contact permanent avec ce Réel insaisissable et pourtant résistant, dans les refus brusques qu'il oppose à l'intelligibilité, lorsque surgissent les grandes crises de l'invention mathématique.

Mais c'est dans le second volume que M. Maugé reprend en détail la question esquissée dans le premier, à savoir celle des conditions psycho-biologiques de l'invention et de la consolidation des structures acquises :

« Pour le moment », conclut-il, « nous n'avons qu'une certitude : les mécanismes opératoires infiniment subtils mis en jeu par les mathématiques sont liés à des structures organiques que l'Esprit établit dans sa phase consciente et qu'il conserve quand la conscience s'éteint ou s'obscurcit » (I, p. 362).

L'Esprit et le Réel perçu (Paris, Alcan, 1937, mentionné sous le chiffre II dans nos renvois), reprend le même problème sur le terrain de la perception du sens commun qui forge à son insu des objets résistants, des blocs en apparence spontanés, afin d'adapter l'action du vivant à son milieu changeant, soumis à l'action du Temps, en vue de constituer des « permanences » en apparence inaltérables : les maisons, les arbres, les choses en un mot.

Pour découvrir le secret de cette genèse qui aboutit à des résultats en apparence antigénétiques, M. Maugé étudie la notion d'objet en physique, qui se ramène finalement à la notion de « corpuscule ». Il s'ingénie, dans des pages très bien informées, à montrer que finalement l'objet du physicien ne diffère des ensembles ponctuels du géomètre que par la condition de s'adapter aux changements constants de la réalité physique et d'en épouser les contours rendus fluides par la variable temporelle :

« Si ces conclusions sont justes, il en résulte que l'objet physique est construit comme celui des mathématiques, puisqu'il n'est que l'objet du géomètre, posé comme spontanément déformable et déplaçable en fonction d'une nouvelle variable, le temps, rendu lui-même objectif par la mesure » (II, p. 45).

Si l'objet du physicien est soumis aux aléas d'une construction intellectuelle jamais achevée, toujours ouverte vers l'avenir, cela ne fournit-il pas une analogie utile pour comprendre l'objet du sens commun ? Ainsi se dessine un double univers, celui du sens commun, qui se réfère directement aux perceptions, et celui du physicien, qui s'appuie à un vaste schématisme intellectuel ; ces deux univers obéissent à des corrélations, car il ne peut s'agir de vérité que si l'ordre proposé correspond avec un ordre contraint, celui de la perception :

« La concordance, à ces points d'affleurement, des images présentes, et des images prévues est, dans la vie pratique, le seul critérium que nous possédions de la vérité ; il n'est pas très différent de celui qu'appliquent les savants » (II, p. 101).

Quant à savoir si à ce double univers correspond un univers « nouménal », c'est une tout autre histoire ; nous ne pouvons bondir par-dessus l'ombre de notre être et de notre connaissance pour le saisir :

« Cet univers nouménal, si probable qu'il soit, restera toujours une hypothèse, plus ou moins confirmée par l'accord plus ou moins dissonant de ses conséquences avec l'expérience totale. Cet univers objectif, chacun de nous le porte en lui à l'intérieur d'une conscience sensible à tout ce qui affecte le corps, mais impénétrable à tout ce qui atteint les autres corps sans traverser celui auquel il est lié » (II, p. 103).

Ainsi nous sommes rejetés vers la solitude de la conscience, à l'intérieur de l'organisme biologique qui conditionne son contact avec l'univers des choses comme avec celui des vivants.

Toute connaissance est donc « symbolique » et s'opère par l'entremise de signes sensibles qui doivent être transmis et interprétés. D'où l'importance capitale du problème neuro-biologique pour déterminer le rapport de l'Esprit et du Réel dans la conscience du sujet pensant. M. Maugé a étudié de près les travaux récents sur la structure du cerveau et en tire un large profit ; c'est peut-être d'entre les pages les plus neuves et les plus captivantes de son second volume que l'on trouvait partiellement déjà à la fin du premier. Théorie neuro-électrique des ondes de dépolarisation, des chronaxies (Lapicque), des relais et des synapses, suivant l'idée bergsonienne que le cerveau n'est qu'un organisme de transmission des mouvements ; théorie encore plus

séduisante de la conscience liée aux phénomènes de « contingence nerveuse », là où les trains d'onde nerveuse sont soumis à une sélection parmi les voies de conduction, etc...

Toute cette partie de l'œuvre de M. Maugé est vraiment neuve : c'est bien la première fois, à notre connaissance du moins, que l'on tente une interprétation systématique des rapports de l'âme et du corps à partir de la science contemporaine. Il serait téméraire de songer à la résumer, car ce sont choses qui ne se résument guère dans un article. Qu'il nous suffise de noter que M. Maugé recourt à trois méthodes successivement : celle d'objectivité qui consiste à rassembler les résultats de la physiologie du cerveau, celle d'opposition qui consiste à recueillir le *caput mortuum* que celle-ci ne peut observer du dehors, et celle de filtrage qui montre comment l'Esprit pénètre ses créations de sa lumière intérieure.

Signalons enfin l'opposition pénétrante que M. Maugé établit entre le *corps percevant*, où la perception visuelle se relie au sentiment intime de la vie et de la conscience propre, et le *corps perçu*, qui n'est que la surface visible, le signal pour chacun de « l'autre », mais ne permet pas de pénétrer la pensée d'autrui autrement que par l'analogie des symboles et des centres communs de perception.

Ainsi le cerveau a construit progressivement les voies de conduction par où passe l'énergie filtrante de l'Esprit : la permanence des voies de conduction une fois tracées et myélinisées explique la permanence de l'univers sensible et la conservation des conquêtes de l'Esprit. L'ouverture de voies nouvelles, la constitution d'associations, innombrables en fait, entre voies anciennes suivant les variations de la chronaxie qui serait du pouvoir de l'Esprit, explique la possibilité indéfinie de créations nouvelles. Ainsi, comme M. Maugé le montre à la fin du livre, la pensée plonge aux sources profondes de la vie qu'il est bien près de concevoir comme une pensée virtuelle et « somnambulique » selon l'admirable image bergsonienne. Disons, en passant, que l'œuvre de notre compatriote, M. Gonseth, est souvent citée au cours de ces recherches très nouvelles.

Il y aurait certes des objections à faire sur un point capital : le Réel assume des rôles si différents que l'on peut se demander si certains ne sont pas incompatibles entre eux ; tour à tour puissance de dislocation et principe de conservation, on est en droit de se demander si ces deux fonctions du Réel sont effectivement convergentes.

Quoiqu'il en soit, on est en droit d'affirmer que l'auteur de ces livres substantiels a fait faire un progrès aux recherches sur les rapports de l'Esprit et du Réel. On attend avec impatience et curiosité les deux ouvrages dont il nous a promis la venue prochaine, retardés sans doute par les événements actuels, à savoir : *La Nature et l'Esprit* et *Le Rayonnement moral*. L'auteur résoudra-t-il la contradiction maîtresse de cet ouvrage, à savoir l'existence d'un espace en soi qui conditionne la « solitude de la conscience » et d'un espace qui n'est qu'un effet du refoulement et de l'inhibition des tendances à la périphérie du corps percevant ?

Jean DE LA HARPE.