Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 31 (1898)

Buchbesprechung: 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: 12.07.2025

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

PHILOSOPHIE

L'Année philosophique [1].

Les catégories de la raison et la métaphysique de l'absolu, tel est le titre du mémoire de M. Renouvier que M. Pillon publie en tête de la septième *Année philosophique*. Sous ce titre le penseur éminent dont on ne sait s'il faut admirer davantage la fidélité invariable à ses propres principes ou la puissance de renouvellement, résume de nouveau sa philosophie en l'opposant à des doctrines déjà réfutées sans doute dans de précédents ouvrages, mais envisagées cette fois sous un biais différent ; il réussit ainsi à la présenter sous un autre aspect, et à mieux en faire saisir la portée. Défendre toujours les mêmes thèses contre les même adversaires tout en évitant les répétitions et la monotonie, n'est-ce pas faire preuve d'une profonde originalité et d'une singulière fécondité intellectuelle ?

En s'appuyant sur les principes de contradiction et de relativit M. Renouvier combattait l'année dernière les deux idées intimement unies et également courantes en philosophie du déterminisme et de l'infinitisme. Il convenait donc d'examiner à nouveau ces principes et surtout le principe de relativité, puisque c'est ce dernier qui doit servir de point d'appui au criticiste pour renverser la vieille métaphysique de l'absolu. Rappeler le fait incontestable que le kantisme contenait le germe d'une philosophie de l'absolu, montrer que Kant a lui-même, le premier, manqué au principe de relativité pour n'avoir pas mis ce principe à sa vraie place, qu'il a eu le tort grave de faire de la relation une catégorie tandis qu'elle est la forme commune de toutes les catégories, tel est le premier soin de M. Renouvier. Puis, il dresse sa propre table des catégories (qui n'est pas la reproduction pure et simple de celle des *Essais de critique générale*) et il aborde enfin de son point de vue relativiste, la critique des principaux systèmes philosophiques.

Tous ces systèmes sont, selon lui, *réalistes*, *absolutistes* ou

[1] Publié sous la direction de F. Pillon. Paris, Alcan, 1897.

relativistes. Le *réalisme* spécule sur l'existence d'êtres considérés hors de relation. *L'absolutisme* prétend connaître l'être absolu en tant qu'unité universelle ; mais le nommer c'est déjà exprimer une relation, même si avec certains mystiques on le nomme *l'innommable*. La métaphysique de l'absolu s'est présentée sous cinq formes principales : *a*) La forme de l'évolution qui ne peut résoudre la question de l'origine première. *b*) La forme de l'émanation. *c*) La forme de création avec immanence (théologie catholique). *d*) La forme de l'immanence statique et du substantialisme absolu (Giodano Bruno, Spinoza, etc). *e*) La forme de l'opposition de l'absolu et du relatif (Schopenhauer). Le *relativisme* peut revêtir aussi diverses formes : le phénoménisme empiriste aboutit aisément au scepticisme ; le phénoménisme criticiste, relativiste et aprioriste à la fois, fonde et justifie la croyance rationnelle.

Le néo-criticisme est une philosophie de combat. Aussi le mémoire, dont je voudrais parler moins brièvement, parait-il dirigé contre certains adeptes de la métaphysique renaissante. Après avoir cité un passage de Hamilton, l'auteur fait remarquer l'opportunité de cette citation au moment, où « la méthode relativiste qui s'y trouve formulée parait quelque peu oubliée des philosophes, et où plusieurs paraissent disposés à reprendre, avec d'autres mots et d'autres visées, la poursuite de l'infini et de l'absolu. » (p. 5). On voit au nom de quel principe la métaphysique ordinaire est ici condamnée. Les discusions suscitées par le néo-criticisme ont porté jusqu'ici d'une manière trop exclusive, semble-t-il, sur l'usage et l'abus du principe de contradiction. Le principe de relativité ne joue pas un moindre rôle dans la philosophie de M. Renouvier. Il y aurait donc profit à déterminer le sens et la portée de ce principe qui, bien compris, nous force en vérité à renoncer à « l'absolutisme » et au subtantialisme, mais non peut-être à devenir phénoménistes.

— Soyons reconnaissants envers M. Dauriac qui expose la méthode de M. Lachelier, ce philosophe illustre et peu connu. M. Lachelier n'a publié qu'un volume de deux cents pages à peine, mais il a exercé par son enseignement une influence profonde sur la pensée française. Ceux qui n'ont pas eu le bonheur de l'entendre à l'école normale liront avec plaisir l'exposé d'un écrivain qui pour éclairer la pensée du maître peut s'aider de ses souvenirs et de ses notes d'ancien élève. Malgré cet avantage, M. Dauriac éprouve quelque embarras à résumer un ouvrage qui n'est lui-même

qu'un résumé de la doctrine de l'auteur. Je me garderai bien, quant à moi, de résumer à mon tour en quelques lignes les huit pages dans lesquelles M. Dauriac s'efforce de faire tenir les quarante pages, où M. Lachelier a condensé sa pensée. Je me borne à une citation particulièrement intéressante pour les lecteurs de cette Revue. « Quand on fera l'histoire de la langue française et de ses acquisitions, écrit M. Dauriac, il conviendra, selon nous, d'attacher une importante capitale au premier volume de la *Philosophie de la liberté* de Ch. Secrétan. Les pages où se trouve exposée la dernière philosophie de Schelling attestent un véritable tour de force pour plier notre langue à l'expression d'idées qui naturellement lui répugnent. L'article *Psychologie et Métaphysique* (de M. Lachelier) est plus étonnant encore. A travers le français de l'illustre professeur de Lausanne on devine le familier des hardis, mais trop souvent impénétrables successeurs de Kant. Ch. Secrétan garda toujours l'empreinte de sa forte culture germanique. La langue transparente de M. Lachelier, et, dans sa force, toujours gracieusement fluide, et toujours fine en sa profondeur, témoigne d'une inaltérable piété à l'égard des maîtres de la pensée grecque. »

— Depuis qu'il a entrepris cette œuvre de longue haleine qu'il intitule *l'Evolution de l'idéalisme,* M. Pillon a singulièrement modifié les idées courantes en histoire de la philosophie. Il n'a touché presque à aucune partie de ce vaste sujet sans la renouveler. Ainsi, Pierre Bayle passe généralement pour un esprit hardi et un précurseur de la critique religieuse de notre siècle. Mais quelle influence exerça-t-il sur la philosophie de son époque? Les critiques français, qui ont pourtant la réputation d'être les gardiens jaloux des gloires nationales, ne l'ont guère recherché jusqu'à maintenant, et l'on croirait à les entendre que le sceptique Bayle fut aussi peu philosophe que Voltaire. Dans son Histoire de la philosophie européenne, Weber lui fait une petite place à côté de Huet, évêque d'Avranches. M. Pillon le place à côté de Malebranche et l'on sait quel rang éminent l'historien de l'idéalisme assigne à l'auteur de la *Recherche de la Vérité* et des *Entretiens métaphysiques.*

Bayle est en effet idéaliste à peu près au même degré que Malebranche. Sa critique du dualisme d'Anaxagore, qui est en même temps une critique anticipée du dualisme de Voltaire, se fonde sur des conceptions cartésiennes et malebranchistes. Il est absurde selon lui d'invoquer la maxime *ex nihilo nihil* en faveur de

la thèse de l'éternité de la matière et de l'oublier aussitôt pour rendre compte de l'origine de l'ordre et du mouvement matériels; si *ex nihilo nihil*, l'organisation de l'univers est aussi inconcevable, que sa création ; pour mieux dire, l'organisation est une véritable création ; faire sortir le mouvement du repos et l'ordre du chaos, c'est faire sortir quelque chose de rien et le Dieu architecte se confond avec le Dieu créateur. Plus remarquable encore est la critique de l'atomisme et du matérialisme. Un assemblage d'atomes purement matériels ne saurait expliquer le sentiment et la pensée. Il aurait donc fallu conférer à l'atome des propriétés psychiques, ce qui n'est pas plus malaisé que de lui attribuer, comme on a coutume de faire, des vertus motrices. Ainsi, Bayle, le premier, propose d'animer l'atome, préludant aux hypothèses hardies de Maupertuis et de Haeckel. Il se garde seulement de commettre l'erreur ordinaire des atomistes qui font de la pensée une propriété de la matière. Imprégné de cartésianisme, assuré de l'absolue incompatibilité de l'étendue et de la pensée, il *anime* réellement l'atome, c'est-à-dire qu'il lui donne une âme et qu'il le spiritualise. Son seul tort fut de le concevoir comme étendu et spirituel à la fois. Mais l'atome dépouillé de toute étendue réelle, c'est la monade, et Bayle n'a pas accompli l'œuvre de Leibnitz.

Bayle a-t-il eu des précurseurs dans l'antiquité ? Il attribue lui-même à Démocrite une conception quelque peu analogue à la sienne. Mais, comme le montre avec beaucoup de précision M. Pillon, l'atomisme de Démocrite est absolument matérialiste. Les anciens n'ont évidemment pas songé à spiritualiser l'atome. Ce qui me parait étrange, même après lecture du mémoire de M. Pillon, c'est que Bayle se réclame de Dèmocrite et juge beaucoup plus sévèrement Epicure. Il va même jusqu'à accuser ce dernier d'avoir « gâté le système en écartant la doctrine de Démocrite touchant l'âme des atomes. » Je sais bien que selon Epicure l'âme n'est qu'un accident de la matière, mais n'est-ce pas lui qui introduit dans l'atome le *clinamen*, et si le *clinamen* est le hasard n'est-il pas aussi une première ébauche de libre arbitre ? Pourquoi, dès lors, ne pas voir dans le système d'Epicure une première modification de l'atomisme dans le sens des théories modernes ? Et quand bien même le *clinamen* n'aurait primitivement rien de commun avec une propriété psychique, n'était-il pas propre à suggérer, mieux que les images de Démocrite, la théorie dont Bayle eût pu en tout cas revendiquer légitimement la priorité ?

M. Pillon traitera sans doute l'année prochaine de la critique du monisme panthéiste et du monisme théiste. Ses lecteurs attendent avec une vive curiosité la suite de ce beau travail.

E. MURISIER.

E. RÉCÉJAC. — ESSAI SUR LES FONDEMENTS DE LA CONNAISSANCE MYSTIQUE. 1 vol. in-8°. Paris, Alcan, 1897. (5 fr.)

Le but que poursuit M. Récéjac dans le présent ouvrage est le suivant : « Si le mysticisme est une expérience distincte de celle qu'on entend par le mot « connaissance, » il y a lieu de rechercher s'il introduit quelque chose de nouveau dans la conscience et par quelle voie. » D'où la division suivante : l'absolu, les symboles, le cœur.

I. *L'absolu*. Etudiant les divers systèmes philosophiques (empirisme et déterminisme, positivisme, criticisme et rationalisme) au point de vue de l'absolu, M. Récéjac montre que le concept de l'acte, dont ces systèmes ne peuvent expliquer l'essence, implique celui de l'absolu, et ouvre ainsi une porte aux expériences de la « conscience mystique. » Cette conscience, qu'il faut distinguer de ce que l'on appelle communément le mysticisme, est un état psychologique dans lequel l'âme s'unit à Dieu ou plutôt à l'absolu, sous l'angle moral du bien. Puisqu'il échappe à l'entendement, c'est la seule communion possible avec l'absolu, qui dans le bien se montre à la fois identique et excessif au moi. Trop subjectives pour être analysées, les expériences mystiques, quoique réelles, échappent aux investigations de la science. En résumé, « le mysticisme est la tendance à se rapprocher de l'absolu moralement et par voie de symboles. »

II. *Les symboles*. Ils se forment grâce à l'activité connue sous le nom d'inspiration. Cette dernière n'est pas un fait surnaturel et extérieur à la raison, mais, déterminée par des besoins moraux, elle « consiste exactement dans l'accroissement proportionnel du pouvoir imaginatif et de la raison. » L'identité de la raison humaine et du Verbe divin permet seule, du reste, d'expliquer l'incarnation du Christ, surtout si l'on fait de la raison le fondement de la personnalité. Quant au symbole mystique lui-même, il peut être défini comme un essai de synthèse entre le moi et le non-moi par « un effort pour concevoir l'absolu dans une représentation adéquate, non à l'absolu, qui est inconnaissable, mais à notre propre

conscience » (dans sa plus haute expression). Inutile de dire que cette prétention est excessive, et que l'intuition mystique, tout en percevant le fait de liberté et par là l'absolu, aurait tort d'objectiver et d'imposer à autrui des symboles tout personnels, et qui ont leur source dans le cœur.

III. *Le cœur.* Sans être opposé à la raison, le cœur ou « liberté conçue comme puissance de désintéressement » dépasse en énergie la dialectique et nous introduit dans l'absolu. Cette thèse donne lieu à divers développements dialectiques, par lesquels M. Récéjac cherche à concilier au point de vue mystique les diverses antinomies de la religion et de la morale (surtout kantienne), du déterminisme et de la liberté; vient ensuite une analyse des principaux sentiments moraux (courage, honneur, etc.). Le tout se termine par une étude dialectique, puis appliquée à la société, du rôle moral des symboles.

En somme, ce livre est plein d'aperçus ingénieux et même originaux ; mais ils demanderaient à être mieux coordonnés. Ce qui y manque surtout, nous semble-t-il, c'est une définition exacte des termes philosophiques, qui sont employés dans une acception tantôt restreinte, tantôt plus étendue. La raison, par exemple, souvent synonyme d'entendement, prend dans d'autres passages un sens tout général, ou celui mal défini de « personne. » Qu'entendre par l'absolu, objet de la foi mystique, que remplacent indifféremment les mots de Dieu ou de bien, et qui paraît avoir une réalité objective, bien qu'il soit défini dans un sens subjectif? Cette oscillation de la pensée provient sans doute du subjectivisme excessif auquel aboutit M. Récéjac, position sûre, il est vrai, à l'égard de la critique, mais insuffisante, lorsque cet auteur cherche à donner à l'homme une foi, qui pour être viable doit avoir un autre fondement que le sujet. Ce que l'on ne saurait en tout cas méconnaître, c'est le souffle moral et généreux qui règne d'un bout à l'autre de l'ouvrage. ARNOLD REYMOND.

GABRIEL SÉAILLES. — ESSAI SUR LE GÉNIE DANS L'ART [1].

Nous avons si rarement dans cette revue l'occasion de parler d'esthétique et de philosophie ou de psychologie de l'art, que nous nous faisons un plaisir aujourd'hui de signaler à ses lecteurs le beau livre que M. Séailles vient de nous donner, et qui est intitulé : *Essai sur le Génie dans l'Art.*

[1] Paris, Alcan, 1897.

M. Séailles jouit d'une solide réputation de philosophe et de psychologue. Il nous avait présenté déjà de fortes études sur Ernest Renan et Léonard de Vinci. S'adonnant toujours davantage aux problèmes de l'esthétique, qui lui sont chers, il a développé, dans son récent ouvrage, sa conception du génie, et essayé de nous faire comprendre le mystère du mécanisme cérébral de l'artiste.

On se souvient des fameuses théories de l'école anthropologique italienne, des allégations pessimistes de Cesare Lombroso, ou encore du gros livre dans lequel le Dr Max Nordau déplore la dégénérescence mentale de nos artistes et littérateurs contemporains. Tout cela est fortement battu en brèche aujourd'hui, et il n'y a pas que les philosophes qui attaquent ces morbides hypothèses ; les savants mêmes s'en sont mêlés. (Cf. l'introduction au 1er vol. de l'*Enquête médico-psychologique* entreprise par le Dr Ed. Toulouse, lequel se propose de rechercher et d'approfondir les rapports de la capacité intellectuelle avec la névropathie.) Il faudra revenir des théories du célèbre anthropologiste italien et se résoudre, — avec quel soulagement ! — à ne pas voir dans les hommes de génie des détraqués et des fous, d'une espèce assez voisine des criminels et des tarés.

Non, le génie n'a rien de monstrueux ou d'anormal. Il n'y a pas une différence de nature entre l'esprit d'un tapissier et celui d'un grand peintre, mais seulement une différence dans leur développement respectif, dans la vivacité de l'imagination, dans la profondeur de la sensibilité et de la mémoire, et surtout dans la puissance de création intellectuelle. M. Séailles pose le problème autrement qu'on ne l'avait posé avant lui, et il ramène à des lois très naturelles les conditions de la production artistique :

« Une loi fondamentale, qui rattache la pensée à la vie : la tendance à organiser, à ramener le divers à l'un, et à varier l'unité en groupant autour d'elle les éléments qu'elle peut ordonner ; la renaissance de la sensation dans l'image ; le rapport intime de l'image au mouvement qui la réalise : il ne faut rien de plus pour expliquer le génie. L'art est la conséquence nécessaire de la vie des images dans l'esprit [1].

Sans doute les sens de l'artiste seront d'une finesse et d'une délicatesse plus ténue que ceux d'un simple profane ; sa sensibilité plus grande et son imagination plus vive, quoique encore ces deux dernières « facultés » ne soient pas la « source du génie, »

[1] Voir introduction, p. X.

mais seulement ses *conditions essentielles*. On lui supposera en outre une plus grande facilité à ressusciter les sensations éprouvées, les images qui se sont formées dans son cerveau, à associer les idées qui y ont germé et qui, à l'heure de l'inspiration, viendront d'elles-mêmes se polariser autour de l'idée centrale et maitresse. Tout cela est de la psychologie élémentaire, et M. Séailles n'y insiste pas.

Le génie est un phénomène aussi naturel que l'éclosion des fleurs ou le chant des sources. C'est de la *vie* concentrée, ramassée dans un cerveau plus puissant et mieux organisé. Le cerveau de l'artiste est un microcosme plus ou moins *personnel*, où la nature se retrouve et se transforme, où elle continue à vivre. Le génie, c'est encore la vie féconde de l'esprit qui s'élance d'un effort spontané et irrésistible vers la beauté, vers l'harmonie, qui est le but suprême de l'être, c'est « la vie même, l'accord spontané de tous les phénomènes intimes, sentiments, images, idées, mouvements. »

Il ne faut donc pas considérer l'art comme une simple *imitation* de la nature ; le beau n'est pas dans le monde qui nous entoure, il est dans l'esprit lui-même. L'art n'est pas non plus une simple *création*, au sens absolu du terme : le peintre ou le poète ont en réserve dans leur cerveau une masse énorme de sensations, d'images et de sentiments pris au trésor commun, auquel eux aussi s'alimentent. L'élaboration de ces matériaux divers se fait inconsciemment. La pensée elle-même n'est qu'un degré de vie supérieur, et le passage de la matière à la spiritualité, de l'objet à la conception esthétique de cet objet, c'est l'*image*. « La vie intérieure des images permet la création de ce monde tout spirituel, où, la matière même étant idéale, l'esprit est tout-puissant. »

Le « germe de l'art » étant là, M. G. Séailles a consacré à l'étude des images, à leur organisation, à leurs rapports avec le mouvement, trois gros chapitres profonds et subtils, qui pourraient faire à eux seuls la matière d'une substantielle monographie de psychologie générale. Cependant, vu l'extrême importance de l'*imagination* dans l'élaboration de l'œuvre d'art, nous ne pouvons vraiment pas reprocher à l'auteur d'y avoir si longuement insisté. Il faudrait le louer plutôt de nous avoir donné de l'art et du génie une conception à la fois si simple et si large, et de nous avoir fait sentir, dans un style si noble et si chaleureux, toute la beauté éparse qu'il y au fond de la vie.

ROBERT FATH.