

# Société romande de philosophie : quarante-deuxième séance annuelle : 15 juin 1947

Objekttyp: **AssociationNews**

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

Band (Jahr): **36 (1948)**

Heft 146

PDF erstellt am: **16.07.2024**

## **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.

## SOCIÉTÉ ROMANDE DE PHILOSOPHIE

---

### QUARANTE-DEUXIÈME SÉANCE ANNUELLE

15 juin 1947

Dix-neuf philosophes se réunirent à Rolle, le 15 juin 1947 <sup>(1)</sup>.

Depuis leur précédente séance, ils avaient eu la tristesse de perdre deux des habitués de leurs rencontres annuelles : MM. Charles Bally (1865-1947) et Jean de la Harpe (1892-1947). Le président évoqua leur mémoire.

Pendant très longtemps, la Société romande a été fière, dit-il, de compter parmi ses membres le célèbre linguiste genevois Charles Bally. Chacun de nous se souvient avec reconnaissance de la part qu'il prenait aux discussions de Rolle : se bornant à faire « une petite remarque », — ainsi disait-il avec son exquise modestie —, il exprimait des idées profondes, et très suggestives ; entraînés par le savant dans des réflexions inattendues, ses auditeurs étaient charmés par la sensibilité de l'artiste. Et quel plaisir pour eux de voir cet infatigable travailleur prendre part à leurs agapes avec une jeunesse de cœur, une vivacité, une fraîcheur d'impressions qui semblaient celles d'un... étudiant en vacances !

Les années passèrent. Devenu octogénaire, Charles Bally ne venait plus ni aux réunions de Rolle, ni aux séances de la Section genevoise. Mais l'on savait qu'il continuait à s'intéresser à leurs travaux. Pour nous, ses « collègues » de la Société romande, nous pensions à lui avec une respectueuse affection, et nous l'admirions de composer, en sa vigilante retraite, des œuvres nouvelles, et novatrices. Il avait encore des projets quand, âgé de quatre-vingt-trois ans, il mourut le 10 avril 1947.

Le surlendemain, dans l'hommage qu'il rendit à la mémoire de son maître, — auquel il succéda à l'Université de Genève —, M. Henri Frei dit

<sup>(1)</sup> *De la Section genevoise* : MM. Daniel Christoff, Georges Dubal, Perceval Frutiger, Georges Mottier, Fernand L. Mueller, Henri Reverdin, Edmond Rochedieu, Hugo Saini, Charles Werner.

*De la Section neuchâteloise* : MM. Félix Fiala, Philippe Muller, René Schaerer.

*De la Section vaudoise* : MM. Ernest Bosshard, Maurice Gex, Henri-L. Miéville, Mario Pensa, J. Claude Piguet, Henri De Riaz, G. Widmer.

notamment : : « A ceux qui l'ont connu, au crépuscule de cette vie comblée de gloire et d'années, Charles Bally laisse un souvenir éclatant, un exemple étonnant : celui d'un intellectuel qui a su garder absolument intactes, jusqu'au tout dernier moment, sa curiosité scientifique et sa fraîcheur d'esprit. »

Et, détail émouvant, « sa dernière parole intelligible, le matin du 10 avril, s'est achevée sur le mot *philosophie*. » (1)

C'est à l'âge de cinquante-cinq ans que Jean de la Harpe, lui, nous a quittés.

Dès son retour de Paris, où il avait parachevé ses études, ce jeune Vaudois avait pris activement part aux travaux des philosophes de Suisse romande qui, depuis 1906, se réunissaient une fois chaque année. C'est sur son initiative que se rencontrèrent, en décembre 1922, une trentaine de penseurs, de savants, et d'hommes engagés dans diverses professions, qui tous désiraient étudier de manière plus suivie les problèmes philosophiques ; à la réunion annuelle tenue à Rolle quelques mois après, le 14 juin 1923, il fut décidé que, pour réaliser ce vœu, des « sections » de la « Société romande de philosophie », officiellement constituée, seraient fondées à Genève, Lausanne et Neuchâtel.

En 1939, la Société pria Jean de la Harpe d'assumer, après Arnold Reymond, qui l'avait fait depuis 1923, la charge de président central ; il l'accepta ; en cette qualité il s'associa aux efforts de ceux à qui l'on doit la création de la Société suisse de philosophie ; et c'est lui qui eut l'honneur d'en être le premier président.

Tant à la Société suisse qu'à la Société romande, il mettait son enthousiasme et sa lucidité au service de la culture philosophique ; exposait-il lui-même le sujet, l'on admirait sa maîtrise ; dirigeait-il un entretien, c'était avec la plus nette intelligence des divers problèmes ; et si parfois l'on voyait, dans le profond et charmant regard de ses yeux bleus, passer — tel un éclair — une idée malicieuse, il n'en présidait pas moins le débat avec le désir de favoriser l'accord des esprits. Et ne nous a-t-il pas dit lui-même, en une séance émouvante, que nous devons tous, quelle que pût être l'ardeur de nos convictions, « conserver la sérénité dans la sincérité » ?

Grâce aux longues et fortes études qu'il avait tenu à faire, puis à son énergique labeur, Jean de la Harpe a su, dans son œuvre écrite, allier à la perspicacité qu'il avait pour discerner les exigences de la réflexion logique et de la construction scientifique, une énergie sans défaillance pour s'y conformer et un fervent intérêt pour la métaphysique et la pensée religieuse.

Une telle œuvre a été composée par un homme qui portait les charges d'un enseignement à l'Université de Neuchâtel, (où il exerça d'absorbantes fonctions administratives), et qui, par un impérieux besoin de justice et d'humanité, donnait une large part de son temps à des associations qui

(1) *Lingua*, vol. I, 1, p. 132.

visent à favoriser dans la vie sociale et politique — nationale ou internationale — la compréhension, l'entente et l'harmonie ; et en quels temps !

La vie de Jean de la Harpe était donc très remplie ; même, semble-t-il, trop remplie. Usées avant l'âge, ses forces le trahirent, et la maladie vint, qui les mina. Il supporta noblement sa souffrance, annonciatrice, pour ses proches et pour ses collègues, de la mort qui venait ; le 26 mars dernier, elle nous l'enleva.

En Jean de la Harpe, les membres de la Société romande ont perdu un collègue qu'ils estimaient, qu'ils admiraient, et qui, pour plusieurs d'entre eux, était un précieux ami.

\* \* \*

C'est M. René Schaerer, professeur à l'Université de Neuchâtel, et président de la section de cette ville, qui avait été chargé de la communication du matin ; on l'avait expressément prié de traiter de Platon ; il le fit en une étude sur la « dialectique platonicienne », où s'unissaient de la manière la plus heureuse les dons du philosophe et ceux de l'helléniste.

Depuis, il a bien voulu rédiger entièrement son texte, qui est publié ici même (p. 24-40).

Après un déjeuner pris en commun à l'Hôtel de la Tête-Noire, les heures de l'après-midi furent consacrées à la discussion. Avec le président, chacun remercia M. Schaerer de son captivant exposé ; plusieurs lui présentèrent des remarques ou lui posèrent des questions, auxquelles il répondit avec précision, élégance et profondeur.

Le président pria tous ceux qui avaient pris la parole de lui envoyer les résumés de leurs « interventions » ; voici ceux qui lui sont parvenus :

*M. Charles Werner.* — J'ai suivi avec un très vif intérêt l'exposé de M. Schaerer, et j'ai admiré, une fois de plus, la connaissance approfondie qu'il possède de l'œuvre de Platon, et qu'on sent reposer sur une longue familiarité, sans cesse renouvelée, avec les dialogues.

Voici, pourtant, quelques points où je serais tenté de m'écarter de sa manière de voir. D'après lui, la dialectique platonicienne ne conduit pas à l'Absolu. Or précisément, lorsque Platon, dans la *République*, marque la différence entre la dialectique et la mathématique, il observe que cette dernière science ne se préoccupe pas de rattacher à l'Absolu les principes dont elle procède, tandis que la dialectique remonte jusqu'à l'Absolu, c'est-à-dire jusqu'à l'Idée du Bien, et saisit toutes choses dans leur rapport avec le Bien. Par là, nous avons la réponse de Platon à la question du critère de la vérité. M. Schaerer a paru embarrassé pour indiquer cette réponse : il a invoqué l'évidence, et aussi un sentiment intérieur de satisfaction. Cela est fort juste, assurément. Mais enfin, pour Platon, le critère de la vérité, c'est l'Idée du Bien, c'est Dieu, qu'il déclare dans les *Lois* être la mesure de toutes choses.

Je voudrais encore faire une observation au sujet de la comparaison très suggestive que M. Schaerer a établie entre la pensée de Platon et la pensée de Descartes. Pour ce qui est de la manière dont les deux philosophes ont entendu l'intuition, cet acte de l'intelligence par lequel nous connaissons la vérité, une différence importante est celle-ci. Selon Descartes, l'intuition a pour objet essentiel les choses mathématiques ; elle porte sur l'étendue, les figures et les nombres. Mais pour Platon, l'intuition s'élève au-dessus de la raison géométrique et saisit les Idées elles-mêmes qu'elle rattache toutes à l'Idée du Bien.

Enfin, je crois que M. Schaerer est allé trop loin en disant que le syllogisme d'Aristote était déjà tout fait dans les dialogues de Platon. Certes, les discussions du *Sophiste* ont préparé la logique aristotélicienne ; mais celle-ci n'en reste pas moins une sorte de création. Et d'ailleurs la logique ne contient pas toute la méthode d'Aristote, laquelle est essentiellement expérimentale, fondée sur une immense étude de la nature. Ce qui fait l'incomparable grandeur d'Aristote, c'est l'union du génie d'observation et du génie métaphysique, qui lui a permis de donner à la théorie de l'Idée sa pleine signification.

*M. Maurice Gex.* — Le beau travail de M. René Schaerer a le grand mérite de montrer un Platon non dogmatique, relativiste, se plaçant au point de vue de l'homme.

Pour éclairer le débat platonicien, il y a lieu, croyons-nous, de distinguer deux sortes de dialectiques : une *dialectique idéale* et une *dialectique humaine*. Le philosophe pratique une dialectique humaine qui, ainsi que nous l'a dit M. Schaerer, opère « une confrontation répétée entre l'abstrait et le concret », mais il s'inspire constamment d'une dialectique idéale. La dialectique humaine vise l'absolu, le monde intelligible, sans toujours pouvoir y atteindre, tout comme l'hypothèse est un instrument mental qui vise l'Idée, sans être une Idée à proprement parler.

M. Schaerer n'a pas voulu trancher catégoriquement le problème du réalisme platonicien. Doit-on interpréter le platonisme comme un idéalisme, au sens moderne de ce mot ? Nous répondrons nettement par la négative, car un tel idéalisme pose l'intelligence avant l'intelligible, lequel est un produit de l'intelligence, alors que pour Platon il nous paraît incontestable, malgré toutes les subtilités des interprètes modernes, que l'intelligible préexiste à l'intelligence.

La solution de ce problème est liée à la distinction des deux dialectiques : si le platonisme était un idéalisme au sens de la théorie de la connaissance, la dialectique humaine existerait seule. C'est précisément parce qu'il s'inspire d'une dialectique idéale que le platonisme est un réalisme.

*M. Félix Fiala.* — L'exposé de M. Schaerer nous incite à comparer la notion platonicienne de dialectique avec certaines vues modernes de la

théorie de la connaissance. S'il y a une analogie évidente, non seulement dans l'emploi du terme de dialectique, mais aussi dans les moments caractéristiques de la démarche qu'il désigne — définition provisoire, déduction rationnelle, reconnaissance des insuffisances de la définition adoptée, etc. — on doit aussi constater des différences essentielles. La dialectique platonicienne s'exerce dans *un domaine unique*, celui des idées, et son but est de donner, dans cette perspective abstraite, la *vraie* définition des notions qu'elle poursuit. Au contraire, lorsque nous qualifions de dialectiques certaines méthodes scientifiques, c'est pour insister sur l'égalité des droits accordés à *deux partenaires* d'un dialogue engagé entre un expérimentateur opérant sur une réalité extérieure et un esprit qui cherche à la rendre cohérente ; l'expérience sensible, comme l'expérience interne, y jouent un rôle déterminant. En insistant explicitement sur le caractère sommaire et provisoire du donné et sur celui inachevé de la connaissance, la dialectique idonéiste est amenée à renoncer à tout absolu, à toute évidence définitive, à toute définition uniquement prédicative et à toute méthode donnée *a priori*. Elle cherche au contraire, à partir de notre information actuelle et dans le dessein de mieux se saisir du réel, à édifier un système de concepts, à la fois *adéquat* et *cohérent* <sup>(1)</sup>. Ces trop brèves indications permettent d'entrevoir comment cette dialectique moderne peut apparaître une héritière de la dialectique platonicienne et comment, enrichie par l'expérience scientifique, elle peut prétendre l'avoir considérablement dépassée.

*M. Georges Mottier.* — Avec de captivants commentaires, M. Schaerer nous a en quelque sorte projeté le film des opérations spirituelles qui constituent la dialectique platonicienne. On parle fréquemment de nos jours d'une crise de la vérité. Il vaut la peine de relever que, chez Platon, malgré l'allure générale assurée du système, le vrai se manifeste déjà comme une valeur précaire et menacée. M. Schaerer constate, en effet, que le critère du vrai ne saurait résider que dans un sentiment intérieur de satisfaction et dans la conviction que toute ferveur est récompensée par les dieux, ceux-ci n'étant pas trompeurs. Sans doute la loyauté divine introduit-elle une garantie que les fluctuations humaines sont incapables d'annuler. Cependant, pour conclure que nous avons atteint le vrai, nous nous référons à un certain état d'âme (la satisfaction éprouvée). Or, cette satisfaction est-elle toujours fondée, toujours légitime ? Ne lui découvrons-nous pas quelquefois, *après coup*, un caractère inauthentique, voire fallacieux, notre conscience ne s'étant pas montrée assez exigeante quant aux efforts par lesquels nous l'avons obtenue ?

On voit par là l'ampleur et la fréquence des dangers que, sur le plan de la connaissance, l'homme de Platon a courus avant nous.

(1) Voir par exemple F. GONSETH, *La géométrie et le problème de l'espace, I, La doctrine préalable*, Ed. du Griffon, Neuchâtel, 1945, p. 51.

*M. Fernand-L. Mueller.* — M. Schaerer est un spécialiste de Platon et il est toujours intéressant d'entendre quelqu'un parler de ce qu'il connaît à fond. Si je suis de ceux qui ont entendu, l'an dernier à Lucerne, ses belles leçons sur les dialogues platoniciens, son exposé d'aujourd'hui ne m'a jamais donné l'impression d'une redite ; j'ai même été frappé par les prolongements que lui suggère aujourd'hui cette pensée qu'il vient de commenter si brillamment.

Je voudrais pourtant lui poser une question :

Quel est le sens, quelle est la portée de l'objectivité chez Platon ?

Il me semble que la pensée de M. Schaerer, sur ce point, manifeste une certaine oscillation. D'une part, il reproche à Aristote d'avoir indûment « réalisé » le monde intelligible de son maître, et il nous présente l'Idée platonicienne comme l'hypothèse qui permet à la pensée humaine de progresser dialectiquement. Si cette interprétation est exacte, il résulte que Platon est un idéaliste au sens le plus moderne du mot ; or, cette conclusion n'est évidemment pas celle de M. Schaerer, qui nous parle d'ailleurs du platonisme dans un sens qui l'exclut. Il me paraît qu'il y a là un problème métaphysique essentiel. Ou l'Idée selon Platon n'existe pas en soi, antérieurement aux démarches de la pensée humaine qui s'efforce, dialectiquement, d'atteindre à l'universel ; il n'y a pas alors de « réalisme » platonicien, et Aristote s'est complètement fourvoyé — erreur bien étrange de la part d'un élève singulièrement intelligent. Ou l'on admet — et c'est sans doute le cas de M. Schaerer — un certain réalisme logique chez Platon, mais on ne peut alors prétendre que l'Idée soit identique à l'hypothèse.

*M. J.-Claude Piguet.* — M. Piguet demande à M. Schaerer s'il est possible de retrouver dans le *Ion* ce double mouvement dialectique ascendant, puis descendant ; la dialectique esthétique semble presque uniquement ascendante et consiste en un effort affectif — et non rationnel — pour saisir intuitivement l'Idée du Beau grâce au délire. Où se marque la dialectique descendante ?

M. Schaerer pense que le *Ion* se situe dans un cadre semblable à celui des autres dialogues, et il voit dans la création, dans « l'enfantement », le moment descendant de la dialectique esthétique.

*M. Mario Pensa.* — M. Schaerer a mis à nu, avec une évidence qui ne laisse place à aucun doute, la structure formelle du processus dialectique platonicien. Il l'a fait en suivant de près le mouvement de la pensée dialectique sur la base d'un examen rigoureux des textes, dont il a tiré une documentation riche et exacte, qui démontre encore une fois l'inestimable utilité de la méthode philologique dans les recherches philosophiques de mise au point. Cette structure dialectique, que maintenant nous avons sous les yeux, fait surgir naturellement beaucoup de questions. En voici quelques-unes. Il est vrai que la démarche ascendante du processus dialectique dure toujours plus longtemps que la descente, dont elle apparaît presque comme un



appendice. Mais la démarche ascendante, n'est-elle pas *en fonction* de la descente ? Le moment le plus important entre les deux n'est donc pas l'ascension, mais bien la descente, c'est-à-dire cette démarche discursive qui est au fond le but de toute la recherche de Platon. C'est elle qui ouvre le chemin de la logique aristotélicienne et qui, en fondant la philosophie des hommes par rapport à la philosophie de la nature des physiciens, constitue le mérite de la spéculation grecque depuis Socrate. Ce que Platon veut faire, c'est de donner aux λόγοι la réalité des Idées, de façon à établir cette identité logico-métaphysique, dont le syllogisme aristotélicien n'est qu'une application formelle. Entre Platon et Aristote, il y a une continuité absolue, et le fait même que la dialectique platonicienne se soit développée dans le sens de la logique aristotélicienne, sert à nous indiquer la direction de la pensée platonicienne, de même que la tendance de l'esprit grec en général. Platon a fondé métaphysiquement les prémisses du syllogisme aristotélicien, qui, justement parce qu'il se base sur la dialectique des Idées, ne mérite pas le reproche d'être un stérile exercice verbal (on néglige, du reste, à ce propos le rôle que la Métaphysique d'Aristote joue par rapport aux Analytiques). En ce qui concerne la comparaison entre Platon et Descartes, le terme intermédiaire entre les deux n'est pas Aristote, qui constitue une unité avec Platon, mais le grand tournant naturaliste et expérimental de la philosophie de la Renaissance (c'est pour cela que nous trouvons le mot « expérience », au lieu d'intuition, chez Descartes). Une comparaison entre les deux est donc possible sur le terrain de l'expression mathématique de la vérité, plutôt que sur celui de l'expression au moyen du langage. Le critère de la vérité chez Descartes est fondé, me semble-t-il, sur d'autres facteurs que ceux dont se servait Platon, surtout si l'on tient compte de ce que l'« expérience » implique de nouveau par rapport au monde sensible de Platon.

*M. René Schaerer.* — Les remarques et objections qui me sont adressées concernent principalement les deux points suivants, auxquels se bornera l'essentiel de ma réponse : le réalisme des Idées et la nature du critère.

Je crois, avec *M. Werner*, que la dialectique conduit à l'Absolu. J'irais même plus loin : l'Absolu est présent en elle dès le départ ; il est un ressort caché qui lui donne, comme dira Malebranche, « du mouvement pour aller plus loin ». Sans cette immanence de l'Absolu, il n'y aurait pas d'amour. Mais c'est pour cela également que l'Absolu demeure inobjectivable et inépuisable : il est à l'origine de la démarche qui me rapproche de lui. Or, ce qui distingue cette démarche, chez Platon, c'est son caractère discontinu : elle procède par étapes. Le prisonnier de la caverne n'aperçoit pas d'emblée le Soleil extérieur : il voit un feu, puis un autre... saisissant le Bien sous des aspects de moins en moins dérivés, de plus en plus purs. Voilà pourquoi je ne saurais me satisfaire de cette affirmation : le critère, c'est le Bien, c'est Dieu. Car Dieu et le Bien ne seront jamais pour moi que l'intuition que j'ai



d'eux et cette intuition se précise, se corrige au cours de l'entreprise dialectique : il faut conquérir Dieu. L'affirmation fondamentale : « Tout homme veut le bien » n'empêche ni l'erreur ni l'impiété. Chez Descartes également Dieu est un critère, mais ce Dieu ne dispense ni d'une méthode « pour bien conduire sa raison » ni d'un indice de vérité qui est l'évidence. Le critère n'est donc pas l'Absolu transcendant, il est cet absolu subjectif qui, tout à la fois, me pousse et m'attire vers l'Absolu transcendant. Chaque hypothèse, par l'illumination d'évidence irrécusable et provisoire qu'elle procure, porte en elle son critère. Pour parler en langage moderne, je dirais qu'elle est « Transcendance immanente » (Jaspers).

Relativement à l'objet de l'intuition, je crois que Descartes s'élève, comme Platon, au-dessus des réalités mathématiques, dans la mesure où il appréhende le *Je* comme sujet pensant et Dieu comme infini. Mais il serait dangereux, certes, de pousser l'analogie plus loin. Les natures simples ne sont pas des Idées.

Touchant Aristote, je pense : 1° que ce philosophe est beaucoup plus tributaire de son maître qu'il ne semble et que cette dépendance apparaîtrait surprenante si nous connaissions l'enseignement oral de Platon à l'Académie ; 2° que toutes les difficultés de l'idéalisme platonicien se retrouvent, déplacées, dans le formalisme aristotélicien. Je ne saurais donc concéder qu'Aristote ait donné à la théorie des Idées « sa pleine signification ». En ce qui concerne l'originalité expérimentale — je dirais plutôt empirique — du Stagirite, j'applaudis aux remarques de M. Werner.

M. *Gex* distingue une dialectique idéale et une dialectique humaine. Si l'on se souvient que l'âme de l'homme imite tant bien que mal, par le jeu de ses deux cercles, le mouvement de l'âme cosmique, cette distinction apparaît justifiée. Mais il faudrait aller plus loin et poser, à chaque palier d'être, une dialectique nouvelle, celles du philosophe, de l'artisan, du sophiste, du tyran, etc. Toute pensée traduit plus ou moins fidèlement les intentions divines, qui sont la dialectique-étalon.

Sur la question du réalisme, je crois qu'il faut d'abord faire une distinction : si l'on veut restituer le Platon historique avec les préoccupations qui furent siennes, on ne peut raisonnablement faire de lui un idéaliste. L'ambiance où il était plongé était trop réaliste pour qu'il ait pu concevoir une autre position. Mais on peut aussi traduire Platon en pensée et langage d'aujourd'hui. Un idéaliste moderne a le droit d'affirmer que, le point de vue réaliste étant dépassé, Platon n'est assimilable à nos esprits que sous une forme idéaliste. Mais il s'agit alors d'une sollicitation, non d'une restitution. C'est ainsi que certains critiques rapprochent Platon de Kant ou de Brunschvicg, laissant tomber comme une sorte de surcroît mythique tout ce qui implique réalisme. Je leur reprocherai, non de trahir Platon, mais de le rétrécir. Platon, comme aussi Descartes d'une autre manière, me paraît inclure un idéalisme dans un réalisme : d'une part il voit dans l'accord de la pensée avec elle-même une garantie suffisante de vérité, d'autre part cet accord ne fait

que permettre la saisie d'un objet différent de la pensée, antérieur et extérieur à elle. La priorité de l'objet sur le sujet ne fait, selon moi, aucun doute chez Platon.

Ceci me conduit à la remarque de M. F.-L. *Mueller*. Nous venons de voir que l'Idée platonicienne est une Valeur à la fois transcendante et immanente par rapport à l'esprit qui tente de la saisir. En faisant d'elle une chose « séparée », une sorte de doublure du monde sensible, Aristote a, me semble-t-il, dénaturé l'Idée pour s'en débarrasser plus facilement. L'Idée n'est nullement, comme il l'affirme, un concept socratique hypostasié ; d'abord parce que les définitions socratiques ne portent pas sur des concepts, mais sur des réalités toutes pénétrées de valeur morale et religieuse, de sorte que la question de leur transcendance ne se posait même pas (comme aussi pour les dieux d'Homère) ; ensuite et inversement, parce que l'évolution de la pensée de Platon l'a conduit à « séparer » de moins en moins les Idées ; fait significatif : les rares passages où il « sépare » l'Idée, c'est pour déclarer aussitôt qu'elle est inutile et de trop (*Sophiste* 248 a - 249 d, *Parménide* 142 a) (1). En fait l'Idée, comme valeur absolue, existe à la fois en soi et dans les démarches de la pensée qui la vise ; et cette dualité est précisément sensible dans l'hypothèse, qui est d'une part présence d'un objet, étincelle descendue dans l'âme (aspect réaliste), d'autre part étape subjective sur le chemin dialectique (aspect idéaliste). Ce que je saisis de l'Idée *objective*, telle est l'hypothèse.

M. *Fiala* remarque que la dialectique se meut dans le domaine unique des Idées pures. Je ferai cette réserve qu'elle est mise en éveil par le contact du monde sensible et constamment confrontée avec lui. Certes il n'y a pas égalité entre les deux partenaires, comme c'est le cas aujourd'hui dans les sciences de la nature ; mais un mathématicien moderne pour qui « seule compte la déduction logique pure à partir d'axiomes arbitraires » (2) a-t-il une position plus empirique que celle de Platon ? Sans vouloir instituer ici un débat sur l'idonéisme, je vois mal en quoi la dialectique platonicienne est « considérablement dépassée » par une méthode qui s'avoue adéquate à un donné provisoire et cohérente à son propre inachèvement. Platon n'aurait vu, je le crains, dans cette méthode qu'une dialectique à la dérive, sans direction privilégiée, sans critère, sinon peut-être le critère pragmatique de l'efficacité transitoire. Aurait-il eu entièrement tort ? Quelle solution l'idonéisme apporte-t-il au problème des valeurs ?

M. *Mottier* interprète dans un sens trop affectif, peut-être, le sentiment de satisfaction dialectique. Il s'agit plutôt d'une évidence d'ordre intuitif qui porte en elle sa garantie. Certes une erreur est toujours possible, mais

(1) Steuzel a fort bien montré que, loin de partir du concept, la pensée platonicienne y est arrivée tardivement ; la transcendance est liée originairement à l'Idée.

(2) D'après des notes prises au cours d'une causerie faite, en 1945, par M. *Fiala* au groupe neuchâtelois de philosophie.

les recommencements perpétuels auxquels la méthode est sujette atténuent et corrigent une faute momentanée. Ce qui importe, c'est l'orientation générale, qui est celle d'un amour éclairé et méthodique. Mais M. Mottier a bien raison de souligner, chez Platon, la précarité des valeurs humaines. Il semble même que, sans une grâce divine, la vérité soit fatalement condamnée à se dénaturer : les philosophes et les chefs d'Etat les plus parfaits ne manqueront pas de se tromper un jour ou l'autre ; et c'est la voie d'eau qui fera couler le navire, à moins que Dieu n'intervienne <sup>(1)</sup>. Laissée à elle-même, l'âme humaine ne peut que se dégrader, car il y a en elle plus d'Autre que de Même (*Timée* 41 d). L'optimisme métaphysique de Platon n'a d'égal que son pessimisme concernant les choses d'ici-bas : il y a plus de mal que de bien dans le monde (*Lois* 906 ab, cf. *Hippias maj.* 296 c.)

Au sujet de l'esthétique, je répondrai à M. Piguet que, l'art étant pour Platon une imitation, toute réalisation de beauté implique un mouvement ascendant vers le modèle et descendant vers la copie ; c'est ainsi que le Démonstrateur a réalisé ce chef-d'œuvre qu'est le monde en portant alternativement son regard vers les Idées et vers la matière. L'esthétique est, soit une imitation des Essences, auquel cas elle se confond avec la dialectique, soit une imitation du sensible, et alors elle n'est que technique routinière, stérile, « photographique ».

Enfin je ne suis pas d'accord avec M. Pensa sur la priorité de la dialectique descendante. « C'est la marche ascendante (*epanodos*) qui est spécifique de la dialectique ; dès qu'en effet elle aura conduit à un principe définitif et réel, et non plus provisoire et fictif, la descente ne sera plus une épreuve ni une vérification : c'est alors le réel lui-même qui déroulera toute la suite de ses manifestations » <sup>(2)</sup>. Chaque démarche a sa mission propre et ne saurait se passer de l'autre. Concernant Platon et Aristote, y a-t-il entre eux une « continuité absolue » ? Je ne le crois pas. A bien des égards Descartes renoue avec une tradition platonicienne qu'Aristote avait rompue. Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'unité de temps, de culture et d'école crée une analogie d'ambiance, qui est un facteur considérable, et qu'il faut se méfier des assimilations faciles entre philosophes appartenant à des époques différentes.

\* \* \*

L'entretien sur « la dialectique platonicienne » dont on vient de lire un résumé fut tout à fait captivant.

Henri REVERDIN,  
*président central.*

<sup>(1)</sup> *Rép.* 546 ab, *Critias* 121 ab, *Politique* 269 de, 273 c, *Théétète* 176 a.  
<sup>(2)</sup> LÉON ROBIN, *Platon* (Paris 1935), p. 86.

## ACTIVITÉ DE LA SOCIÉTÉ ROMANDE DE PHILOSOPHIE

D'OCTOBRE 1946 A JUIN 1947

Au cours de ces neuf mois d'activité, les sections de la société ont entendu et discuté les communications énumérées ci-après.

## SECTION GENEVOISE, présidée par M. Perceval Frutiger.

- 13 décembre 1946. Rolin Wavre : *L'imagination du réel.*  
 24 janvier 1947. Daniel Christoff : *Instant et raison.*  
 14 février. Charles Baudouin : *Le symbole religieux et la psychologie.*  
 14 mars. Arnold Reymond (Lausanne) : *Remarques sur le nécessaire, le contingent et la liberté* (modalités de l'être).  
 2 mai. Frédéric Klein : *Peut-on prédire l'avenir ? Quelques considérations historiques et philosophiques.*  
 30 mai. Marcel Raymond : *Rousseau et le sentiment de l'existence.*

## SECTION NEUCHATELOISE, présidée par M. René Schaerer.

- 22 octobre 1946. Samuel Gagnebin : *Introduction à une discussion sur Leibniz.*  
 20 novembre. Félix Fiala : *Philosophie ouverte et philosophie fermée.*  
 16 décembre. Charles Favarger : *L'évolution du dualisme espace-temps chez Bergson.*  
 24 février 1947. Gaston Bachelard (Paris) : *Le rationalisme appliqué.*  
 2 avril. Philippe Muller : *Le passage de l'animal à l'humain d'après Geblen.*  
 6 mai. Gabriel Marcel (Paris) : *Epreuve et témoignage.*  
 25 juin. Daniel Christoff (Genève) : *Le fondement des valeurs.*

## SECTION VAUDOISE, présidée par M. Maurice Gex.

- 5 octobre 1946. Joseph Vaglio : *Du logos à la connaissance du fait scientifique.*  
 2 novembre. Maurice Gex : *A propos du III<sup>e</sup> centenaire de la naissance de Leibniz : un philosophe leibnizien méconnu, Joseph-Pierre Durand de Gros.*  
 14 décembre. Fernand Lucien Mueller (Genève) : *Remarques sur la notion d'histoire de la philosophie.*  
 18 janvier 1947. Elie Gagnebin : *Est-il légitime d'inférer une morale d'une histoire de la vie ?*  
 15 février. Arnold Reymond : *Réflexions sur les modalités de l'être : le nécessaire, le contingent et la liberté.*  
 22 février. Gaston Bachelard (Paris). *Rationalisme et technique.*  
 31 mai. Mario Pensa : *Essai de caractérologie hégélienne.*