Zeitschrift: Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft = Annuaire de la Société Suisse de Philosophie

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 1 (1941)

Bibliographie: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

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

Bibliographie.

Jean de la Harpe. — **Genèse et mesure du temps. Essai d'analyse génétique du temps et d'axiomatique du temps métrique.** Neuchâtel 1941 (Recueil de travaux publiés par la Faculté des Lettres).

La Société suisse de philosophie peut se féliciter de ce que son Président ait réussi à concilier avec ses besognes administratives — dont la publication du présent annuaire est le fruit le plus tangible — la réflexion philosophique personnelle, et une réflexion originale et vigoureuse.

L'étude sur le temps que nous offre aujourd'hui Jean de la Harpe est d'abord remarquable par sa méthode. Sans se laisser influencer par les modes du jour, de la Harpe reste fidèle aux deux seules méthodes positives au moyen desquelles on peut étudier une notion: la méthode génétique et la méthode axiomatique. Mais il ne se contente pas, dans une forte introduction (Chap. I), de combattre l'étrange philosophie d'un psychiatre connu qui substitue à l'étude scientifique du temps une vision toute subjective des choses, ni de montrer combien cette tentative dissimule mal ses jugements de valeurs a priori sous un manteau de „phénoménologie". Le grand mérite de Jean de la Harpe est d'avoir compris que l'analyse génétique et l'analyse axiomatique, loin de se nuire, ne peuvent que s'appeler l'une l'autre.

Pour ce qui est de la première (Chap. II et III), il nous donne une excellente mise au point des travaux des psychologues et des sociologues, puis présente, sur les questions essentielles de l'objectivation, de la spatialisation et de la relativité progressive du temps, une foule de remarques et de schémas ingénieux qui constituent une contribution originale et fort utile à l'étude des jugements temporels une fois formés et de leur organisation dans la conscience de l'adulte commun.

De la genèse — et l'auteur résiste avec raison à la tentation de vouloir faire sortir le temps d'autre chose de lui-même, entendant ainsi par genèse l'étude des stades élémentaires — à l'achèvement du temps qualitatif, un tableau d'ensemble est ainsi brossé qui rendra les plus grands services aux auteurs ultérieurs et vient ainsi se situer comme une étape sur la route collective de la recherche scientifique.

Pour ce qui est du temps métrique, de la Harpe a eu le mérite non moins grand — et ce Chap. IV est sans doute le plus intéressant de l'ouvrage — de tenter une axiomatisation systématique dont le résultat est l'établissement de 17 définitions, de 13 postulats, de 10 axiomes et de 19 théorèmes. Bornons-nous à en souligner l'idée essentielle: c'est de se donner par postulats „ce qui dans le temps métrique relève de l'expérience psychologique précédemment décrite" (pp. 113-114) et de formuler sous le nom d'axiomes „les propositions renvoyant à des opérations rationnelles ou mathématiques" (p. 114). On voit ainsi à l'oeuvre la collaboration de la psychologie et de l'axiomatique.

S'il est impossible de relever ici tout ce qui mériterait de l'être dans ce bel ensemble, nous voudrions cependant formuler une ou deux remarques, aux seules fins de montrer combien la lecture de J. de la Harpe nous a paru excitante pour l'esprit.

A le dire en un mot, on peut se demander si les méthodes génétique et axiomatique, successivement employées par l'auteur, ne pourraient pas collaborer jusqu'à être, non plus seulement juxtaposées (l'un étant appliquée au temps qualitatif et l'autre au temps métrique) mais réunies en un parallèle constant, comme le sont en physique l'expérience qui mesure et le calcul qui déduit: en atteignant par l'étude génétique les „opérations" constitutives elles-mêmes, qui interviennent dès cette logique de l'action sur laquelle repose le temps qualitatif, peut-être pourrait-on alors les axiomatiser en tant qu'opérations et ne pas se limiter, comme de la Harpe a voulu le faire avec la prudence de son esprit philosophique, à leurs résultats métriques en tant que résultats.

Pour ce qui est des opérations qui interviennent dans la genèse, on ne saurait assurément faire aucun grief au philosophe de l'insuffisance des travaux expérimentaux parus jusqu'ici sur la psychologie du temps. Bien au contraire, les Chap. II et III de l'ouvrage serviront à les provoquer et à les stimuler. Mais tant que l'analyse psychologique n'aura pas su dégager le noyau opératoire et les conditions pré-opératoires d'équilibre (perception) relatifs à la construction du temps, les actions temporelles que l'axiomatique de de la Harpe invoque à titre de „postulats" risquent de conserver une complexité souvent un peu troublante.

Je pense en particulier au postulat 1: „Des événements se produisent en même temps (= „simultanéité simple" de la définition 2), s'ils font l'objet d'un seul acte de conscience tout en demeurant distincts les uns des autres" (p. 115). L'auteur ne dit pas „état de conscience", sans quoi la simultanéité physique serait appuyée sans plus sur la simultanéité psychologique, et nous n'avancerions guère. Mais il dit „acte de conscience". Cet acte est-il un jugement? Sans doute que non. sinon un jugement de succession répondrait à ces mêmes conditions et surtout, comme le jugement de simultanéité, ils devraient se référer tous deux à un système d'opérations logiques à „postuler" au préalable. Est-ce alors une perception? Mais la simultanéité perceptive requiert des conditions d'espace et de vitesse, car, même à petites distances, le mouvement des yeux nécessaire pour passer d'un évènement visuel A à son simultané A' peut détruire l'impression de simultanéité: c'est alors à un jugement à corriger la perception et le problème des opérations surgit à nouveau inmanquablement [1]). Il serait possible de faire des réflexions analogues à propos des postulats 2 (succession), 3 (période), 4 (série temporelle), 5 (estimation des intervalles), etc. . . . : chacun des „actes de conscience" auxquels ils „renvoient" supposent déjà une construction opératoire très complexe.

On peut alors se demander si ce ne sont pas ces opérations comme telles qu'il faudrait axiomatiser [2]), ce qui réduirait les postulats à de simples affirmations de possibilité opératoire et établirait une correspondance plus intime entre la recherche génétique et l'axiomatique? Nous ne pouvons nous empêcher de croire qu'en ce cas de la Harpe reviserait peut-être l'affirmation à laquelle le conduit logiquement son axiomatique, mais dont l'énoncé désoriente un peu: „Le temps de la relativité n'est pas un temps métrique, car on ne peut mesurer avec un étalon qui change constamment" (p. 151). Veut-on dire simplement qu'il n'y a plus en relativité d'unité purement temporelle qui soit commune à tous les temps possibles?

---

[1]) Cf. „Quelques observations sur le développement psychologique de la notion de temps" in Compte-rendu des séances de la Société de Physique de Genève, vol. 58 (1941), p. 22 (cf. aussi p. 26).

[2]) Voir notre article sur „L'axiomatique des opérations constitutives du temps". Ibid., pp. 24—28.

Ce serait l'évidence même, puisque le temps absolu est incompatible avec la cinématique d'Einstein. Mais niera-t-on que le „temps de repérage universel", comme dit très justement de la Harpe pour caractériser le temps relatif, constitue précisément la métrique la plus en accord avec le temps psychologique, parce que liant nécessairement le temps à la vitesse? Il nous paraîtrait dangereux d'écarter cette possibilité au nom de „postulats" fondés précisément sur l'activité mentale.

Une dernière remarque renforcera nos espoirs en une collaboration toujours plus poussée de l'axiomatique et de la recherche génétique. Dans l'introduction de son axiomatique (pp. 111—113), de la Harpe se rallie à la doctrine de l'identification de Lalande et Meyerson, quitte à la „compléter" et à l'„amender" en doublant l'acte d'identification par les réalités psychologiques invoquées dans ses postulats. Ne pourrait-on pas aller un peu plus loin encore et admettre que l'identification ne joue qu'un rôle partiel ou particulier dans la construction rationnelle: celui des „opérations identiques" par rapport au „groupement" de toutes les opérations en jeu? En ce cas, la commutativité et la réversibilité d'opération que de la Harpe attribue avec raison au temps métrique (p. 119) interviendraient dès le temps qualitatif [1]), et le système des unités temporelles apparaîtrait non pas comme le produit de la seule identification, mais comme le résultat d'une synthèse opératoire directe des emboîtements et des relations d'ordre qui sont les unes et les autres en action dans la construction du temps qualitatif lui-même [2]).

Telles sont les quelques remarques que nous suggèrent les pages si denses et si suggestives d'un bel ouvrage dont nous avons tout au plus rendu le squelette et qui mériterait une discussion beaucoup plus détaillée. On voit que, loin de contredire aux résultats de J. de la Harpe, elles tendent simplement à les prolonger et à anticiper une partie de ce qu'ils suggèrent. Jean Piaget.

Paul Häberlin, **Der Mensch. Eine philosophische Anthropologie.** Schweizer Spiegel Verlag, Zürich 1941, 221 p.

La position originale de M. Häberlin peut être ramenée à deux thèses centrales. 1) Sur le plan ontologique, nous possédons, même si nous l'oublions en fait, une connaissance absolument certaine parce qu'innée et a priori, celle de l'unité et de la vérité de l'Etre: la tâche de la philosophie est d'expliciter ce savoir originel sans le quitter jamais. 2) Sur le plan éthique, cela implique que nous renoncions à toute téléologie, à toute lutte morale avec nous-mêmes où nous rechercherions utopiquement un Etre-autre; réapprenons à voir que la perfection de l'être n'est pas à réaliser, mais existe déjà, dans l'éternité de chaque instant; disons un oui viril à tout ce qui existe, bref retrouvons «en deçà» du bien et du mal la plénitude de la vie insouciante et ingénue (harmloses Leben). En deux mots: l'apriorisme le plus strict et l'anti-moralisme le plus farouche, tous deux s'appuyant mutuellement.

La précision et la vigueur qui caractérisent cet effort audacieux font la valeur de ce livre sans pourtant parvenir à éliminer totalement les difficultés où se débat le lecteur. Celui-ci se trouve coincé entre la rigueur impeccable, mais un peu scolastique, de l'argumentation logique et ses propres résistances intérieures, toujours renaissantes, en face de cette anthropologie et en face de cette réalité de l'Etre qui lui apparaît splendidement «inhumaine» et immuable. M. Häberlin connaît bien ces résistances de l'homme qui veut s'affirmer contre l'Etre ou «hu-

---

[1]) Voir article cité (Axiomatique, etc.), p. 28 et cf. la commutativité des operations (3) de la p. 26 (durée qualitative).

[2]) Ibid., p. 27.

maniser» l'Etre (c'est sa définition même de l'homme); il les connaît pour les avoir brisées de haute lutte en lui-même et avoir ainsi recouvré la certitude ontologique ensevelie; et surtout pour avoir vu — avec cette même certitude, à ses yeux la seule — que ces résistances sont dans l'ordre aussi bien lorsqu'elles croient triompher que lorsqu'elles sont surmontées. Aussi ne s'y trompera-t-on pas: chez lui l'imperturbable sérénité du ton et l'absence presque complète (sauf dans les pages sur l' «Ethos der Besinnung») de vibration humaine ne sont pas l'effet d'une insensibilité, mais veulent être la victoire de la passion de vérité sur toute autre passion.

Le dessein de M. Häberlin est très net: ne rien dire de l'homme qui ne soit aussi certain que la certitude ontologique, en renvoyant aux sciences anthropologiques spéciales tout ce qui n'a qu'une valeur «hypothétique». Dans la déduction a priori qui mène de l'être à l'homme, il y a toutefois plusieurs charnières délicates où le lecteur a quelque peine à se déclarer satisfait et convaincu. Comment passer de l'individu ontologique rigoureusement irreprésentable, dont on sait seulement qu'il est, non quel il est, à la notion d'individu central (ou âme humaine) en faisant intervenir l' «idée» d'organisation et la «volonté» constructive? M. Häberlin dira que c'est une façon de parler, un symbole. Mais n'y-a-t-il pas une difficulté insurmontable? On pourra certes admettre que des symboles bien choisis expriment sans la fausser trop l'unité individuée de l'Etre; mais, dès qu'on veut expliciter cet a priori et parler ontologiquement de l'homme, le choix des symboles devient fatalement une prison. On ne parle plus impunément d'âme, de corps, de pré- ou post-existence, de volonté, d'idée, en se flattant d'élever ces termes à une dignité ontologique. Ces mots créent ou figent une certaine image de l'homme où il est difficile de voir une simple explicitation de l'a priori. Si l'on veut rester dans l'a priori, comment faire en quelque sorte le saut de l'être à l'homme, de l'individu central à l'âme humaine? Une certaine vue a posteriori sur l'homme, faite de représentations concrètes, sinon empiriques, vient interférer. L'anthropologie, par son essence, ne paraît pas pouvoir être purement «ontologique» et échapper à l' «anthropomorphisme». Et après tout le faut-il regretter? N'est-ce pas une heureuse limite pour toute anthropologie de ne pouvoir esquiver le «trop humain»?

Une autre charnière délicate, c'est l'apparition ou la constatation de la contradiction (Widerspruch) par laquelle «l'âme veut à chaque instant ce qu'en même temps elle ne veut pas» (p. 115). On reconnaîtra la difficulté qui a toujours arrêté philosophes et théologiens dès qu'il s'agit d'expliquer la «chute» dans le relatif, le devenir ou le péché. La vie de l'individu ontologique «représente» la vie de l'être à sa façon mais en pleine harmonie, tandis que l'âme, en voulant «construire l'homme», entre en contradiction (subjective) avec l'ordre éternel. Comment cencevoir cette «aliénation intérieure» (p. 175) de l'âme sans faire intervenir un acte contingent, donc détaché de l'a priori?

Où réside ce qui fait l'être de l'homme par opposition à l'Etre? Dans l'expérience de soi (Selbsterfahrung), répond M. Häberlin qui soumet cette notion à de subtiles analyses. Il établit que l'expérience de soi n'est pas possible pour un individu; elle ne l'est que pour l'homme, c'est-à-dire pour une âme qui se contemple «dans le miroir» de son organisme. Cela se fonde sur la notion d'expérience propre au système de M. Häberlin. Eternelle difficulté pour le lecteur français accoutumé à une langue philosophique où les mots sont employés dans le sens du langage courant. En présence d'une œuvre allemande, c'est à l'œuvre entière qu'il faut demander le sens des termes.

A sa source, cette anthropologie a la même grandeur que tout apriorisme, platonicien ou cartésien. Il est grand en effet de se cramponner ferme à l'a priori avec la tranquille audace d'un métaphysicien sans vertige et de ne pas consentir à quitter le niveau de l'évidence suprême. Mais, jusqu'où peut-on s'avancer ainsi ? Là où Platon et surtout Descartes avaient renoncé, M. Häberlin a tenté de poursuivre sa route. C'est à ceux qui ont l'endurance de vivre dans l'air raréfié de ces hautes altitudes de dire s'il a réussi.

Pierre Thévenaz.

375

19452666