

LIBRAIRIE ARMAND COLIN, 103, Boulev. St-Michel, PARIS

Dernières nouveautés :

LYAUTEY

Choix de lettres

1882-1919

Un volume in-16, double couronne, VI 322 pages, broché. 225 fr. »

GRÉGOIRE ALEXINSKY

La Russie révolutionnaireDES ÉMEUTES DE LA RUSSIE AGRAIRE
A L'ORGANISATION STALINIENNEUn volume in-8^o (14 × 22), broché. 280 fr. »Nouvelle édition :

ANDRÉ SIEGFRIED

**Le Canada
puissance internationale**Un volume in-8^o (14 × 23), 13 cartes et graphiques, broché 300 fr »Dernières réimpressions :

CHARLES MORAZÉ

La France bourgeoiseXVIII^e-XX^e SIÈCLESUn volume in-8^o (14 × 22), XVI-220 pages, 13 graphiques, broché. 210 fr. »

ÉMILE MÂLE

**L'Art religieux du XII^e siècle
en France**Un volume in-4^o (28 × 23), 472 pages, 253 gravures, broché. 1500 fr. »

HENRI FOCILLON

Art d'Occident**Le moyen âge roman et gothique**Un volume in-4^o (18 × 23), 362 pages, 86 figures, 63 planches hors texte, br. 800 fr. »

J. COMBARIEU

Histoire de la MusiqueTOME I. Un volume in 8^o (14 × 23), broché. 525 fr. »

En vente : TOME II. 525 fr.; — TOME III. 525 fr

Bulletin

de la

**Société française
de Philosophie****L'INTUITIVISME**

SÉANCE DU 6 AVRIL 1946

Exposé : M. Nicolas Lossky

DISCUSSION : MM. BAYER, BREHIER, LAVELLE, A. LEROY, LOSSKY, SALZI,
WAHL.

Librairie Armand Colin

103, Boulevard Saint-Michel, Paris (V^e)

(Le Bulletin paraît tous les trois mois.)

Prix d'Abonnement (Un An) :

France et Union française 160 fr. ; — Étranger 200 fr.
Le numéro 45 fr.Les abonnements partent du 1^{er} janvier.Pour les abonnements, valeurs, mandats poste, libeller ainsi l'adresse :
Librairie Armand Colin, 103, Boulevard Saint-Michel, Paris, V^e.
Compte de chèques postaux : Paris, N^o 1 671.

Revue de Métaphysique et de Morale

Fondateurs : XAVIER LÉON - ÉLIE HALÉVY

Directeur : DOMINIQUE PARODI

(La Revue paraît tous les trois mois.)

Prix du numéro de l'année en cours..... 115 fr.

ABONNEMENT ANNUEL (de janvier).

FRANCE ET UNION FRANÇAISE..... 400 fr.; — ÉTRANGER..... 475 fr.

En cas d'augmentation des tarifs postaux au cours de l'année, le supplément d'affranchissement serait réclamé aux abonnés.

Années parues. Chaque Année..... 400 fr.

1° L'année 1893 (Première année) est incomplète, les nos 2, 3, 5 et 6 étant épuisés.
2° L'année 1896 et l'année 1903, dont il ne reste qu'un très petit nombre d'exemplaires, ne peuvent être vendues qu'aux acheteurs de la collection.

Les nos des années parues, non épuisés, peuvent être fournis. Sont épuisés les nos 2, 3, 5 et 6 de 1893; 4 et 5 de 1895; 4 de 1896; 1 de 1900; 4 de 1902; 1 de 1903.

Prix des numéros des années parues..... 115 fr.

Table générale des articles contenus dans les trente premiers volumes de la Revue de Métaphysique et de Morale. In-8°, broché..... 90 fr.

Bulletin de la Société française de Philosophie

SOMMAIRE DES NUMÉROS DES DERNIÈRES ANNÉES

- Année 1935. — N° 1. *La méthodologie scientifique.* (Pr. G. HOSTELET.)
— N° 2. *Réflexions sur l'art.* (PAUL VALÉRY.)
— N° 3. *Théories juridiques et théories sociales de l'État.* (J. DE LA HARPE.)
— N° 4. *Dépopulation et décadence.* (A. LANDRY.) [Précédé d'une allocution de M. Lalande, à l'occasion du décès de X. Léon.]
— N° 5. *Pensée symbolique et pensée opératoire.* (LOUIS WEBER.)
Année 1936. — N° 1. *L'humanisme social.* (MAX HERMANT.)
— N° 2. *La morale et les valeurs.* (E. DUPRÉEL.)
— N° 3. *Sur la notion d'histoire de la philosophie.* (L. ROBIN.)
— N° 4. *Acte réflexif et acte créateur.* (L. LAVELLE.)
— N° 5. *L'ère des tyrannies.* (ÉLIE HALÉVY.)
Année 1937. — N° 1. *Matière et esprit.* (D. PARODI.)
— N° 2. *La continuité et la multiplicité temporelles.* (G. BACHELARD.)
— N° 3. *La mythologie primitive et la pensée de l'Inde.* (P. MAUS.) [Épuisé.]
— N° 4. *Causanté et induction.* (M. REICHENBACH.)
— N° 5. *Subjectivité et Transcendance.* (JEAN WAHL.)
Année 1938. — N° 1. *Le sens de la liberté humaine.* (E. LEROUX.)
— N° 2. *Organisation sociale et philosophie.* (M. DÉAT.)
— N° 3. *Matebranche, numéro spécial (Commemoration du troisième centenaire de sa naissance).* [L. BRUNSCHVIG, A. CHAUMEX, ÉMILE PICARD, E. LE ROY, D. ROUSTAN, H. GOUBIER, P. SCHRECKER.]
— N° 4. *L'agrégation de philosophie.* (G. FRIEDMANN.)
Année 1939. — N° 1. *Le « psychologique » et le « vital ».* (M. RUYER.)

Séance du 6 avril 1946.

L'INTUITIVISME

M. Jean Losski, Professeur à l'Université de Bratislava, présente à la Société les arguments suivants :

1° Le critère absolu de la vérité est l'évidence, que je considère comme un témoignage que l'objet extérieur rend de lui-même, lequel objet est immanent à la conscience.

2° Un très grand nombre de philosophes substituent à la thèse de la certitude absolue de tout ce qui est immanent à la conscience, une conception d'après laquelle c'est la conscience elle-même qui devient l'objet de la certitude absolue, conscience entendue comme l'ensemble de nos états psychiques. Ainsi, ces philosophes ont le tort de subjectiver et de rendre purement psychologique tout le contenu de la conscience.

3° La théorie de la connaissance telle que je l'ai élaborée sous le nom d'intuitivisme renferme la preuve que non seulement nos états psychiques subjectifs, mais tout aussi bien les objets du monde extérieur — pour autant que le sujet connaissant reporte sur eux son attention et procède à leur distinction les uns des autres — deviennent immanents à notre conscience et sont connus de nous immédiatement et pour ainsi dire dans l'original.

4° Le maniement du critère absolu de la vérité est une tâche fort mal aisée. La raison principale de cette difficulté réside en ce que toute perception de l'objet extérieur ne nous renseigne pas sur tout ce qu'il est, mais seulement sur certains aspects de son être.

5° Convenons d'appeler l'« événement » (event), — c'est-à-dire

tout ce qui possède une forme temporelle ou temporelle et spatiale — *être réel*, et tout ce qui n'a pas de forme temporelle ni spatiale, *être idéal*.

6° Le sujet connaissant est un être supratemporel et supraspatial, appartenant, par ce fait même, au domaine de l'être idéal.

7° Les philosophes qui nient l'existence des idées prétendent que les partisans de la doctrine de leur existence hypostasient (c'est-à-dire substantialisent) ou même réifient (*Verdinglichung*) les concepts.

8° En réalité, ce ne sont point les partisans de la doctrine des idées qui substantialisent les concepts, mais bien au contraire ses adversaires qui substantialisent les événements.

COMPTE RENDU DE LA SEANCE

La séance est ouverte à 16 h., 30 sous la présidence de M. Emile Bréhier.

M. Bréhier. — Messieurs, la Société de Philosophie est particulièrement heureuse de renouer une de ses traditions caractéristiques : c'est de demander aux philosophes étrangers qui passent par Paris de venir nous voir et nous exposer leurs idées. Vous n'avez qu'à feuilleter les *Bulletins de la Société Française de Philosophie* depuis de longues années : on y trouve comme une véritable histoire de la pensée philosophique du monde entier, grâce à l'amabilité et à la complaisance des philosophes étrangers qui sont venus s'expliquer avec nous.

C'est par M. Lossky que nous renouvelons cette vieille tradition. M. Lossky n'est pas inconnu à Paris, loin de là. Il a participé à ce Congrès de 1937 qui a été une sorte d'émanation de notre Société Française de Philosophie. Remarquez que, si le Congrès de 1937 a été jusqu'ici le dernier, je pense que nous en verrons d'autres : le Congrès de Hollande qui devait avoir lieu en 1941 a été remis, évidemment ; mais actuellement, M. Pos, d'Amsterdam, s'occupe de le mettre sur pied pour 1948. Avec ce Congrès reprendront donc nos assises internationales.

En attendant, nous sommes extrêmement heureux de recevoir aujourd'hui M. Nicolas Lossky, à qui je me hâte de donner la parole.

M. Lossky. — Ma communication comprendra deux parties :

la première traitera des difficultés que présente l'usage du critère absolu de la vérité, la seconde concernera l'intuitivisme et le néo-réalisme anglo-américain.

I. — DIFFICULTÉS QUE PRÉSENTE L'USAGE DU CRITÈRE ABSOLU DE LA VÉRITÉ.

Savoir se servir du critère fondamental de la vérité, lequel est le témoignage que l'objet rend de lui-même tout en demeurant immanent à la conscience, n'est pas chose aussi aisée qu'elle nous paraît à première vue. La conscience de l'objet est toujours un fait complexe, ne fût-ce déjà qu'en raison de son aspect essentiellement double : les actes *intentionnels* dirigés sur cet objet, et *l'objet* lui-même. Tout d'abord, les actes de prise de conscience et d'attention introduisent l'objet du subconscient dans la conscience. D'où la possibilité d'une situation bien curieuse : deux individus discutent de quelque chose, mais tandis que l'un d'eux a pris conscience de l'objet en question et le connaît, chez l'autre, la prise de conscience de cet objet n'a pas eu lieu, et il en vient simplement à nier jusqu'à son existence. Il arrive aussi que l'homme sous l'emprise de quelque passion, intérêt ou préjugé, *cherche à fermer les yeux* devant l'existence d'un objet et à le refouler dans le domaine de l'inconscient : certains essaient d'éviter l'expérience *religieuse* par exemple, qui les forcerait à reconnaître l'existence de Dieu.

Non seulement la conscience de l'objet est un fait complexe, mais l'objet dont nous avons conscience est dans la plupart des cas un tout complexe, lui aussi. De plus, la présence de l'objet dans la conscience n'est pas encore sa connaissance. Pour *connaître* un objet il faut des actes de *discernement* dirigés sur lui. Mais *chacun* de ces actes ne nous renseigne que sur un seul aspect de l'objet, qui souvent ne constitue qu'une fraction minime de son contenu total. Ainsi, par exemple, il me faut un acte de discernement pour connaître la *couleur* du feuillage d'un bouleau, — il m'en faut déjà un autre pour connaître la *forme* de ces feuilles, et ainsi de suite. Bien plus, la connaissance d'un aspect de l'objet aussi simple que nous semble être sa *couleur*, représente, en réalité, une tâche complexe. Supposons que je me sois rendu compte que cette couleur est *blanche* ; mais la *blancheur* comporte nombre de nuances, et il n'est pas rare qu'il me faille faire des efforts supplémentaires pour établir, — par une série d'actes de discernement successifs et de plus en plus précis, — que cette blancheur est *mate*,

par exemple, et ensuite que cette « blancheur mate » a, à son tour, une légère teinte *bleuâtre*, etc.

D'où il apparaît que la connaissance de l'objet devenu immanent à la conscience n'est qu'un choix, qu'un prélèvement partiel opéré sur son contenu global. Chaque pas fait sur le chemin de la connaissance de l'objet est un acte d'*analyse*, c'est-à-dire d'abstraction et de séparation d'un quelconque élément de son contenu ou d'une de ses relations avec les autres objets.

La connaissance de certains aspects d'un objet complexe ne va pas parfois sans de grosses difficultés ; pour faciliter le processus de la connaissance, il faut, pour ainsi dire, une *aide* du côté de la *structure* de cet objet : par exemple, le remplacement de certains de ses éléments constitutifs par d'autres, leur regroupement, comme dans le cas de la connaissance des couleurs des choses par un enfant mis en présence d'une multitude d'objets de couleurs et de formes différentes. Si un élément quelconque de l'objet complexe coexiste toujours avec d'autres, son discernement devient très difficile. C'est pourquoi l'*être idéal*, c'est-à-dire non temporel et non-spatial, n'est connu qu'au terme d'efforts laborieux, cela d'autant plus que l'être idéal n'est pas l'objet de l'intuition *sensible*, mais celui de l'intuition *intellectuelle*.

Si la connaissance est toujours un choix d'éléments pratiqué sur le contenu complexe d'un objet concret immanent à la conscience, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on puisse discuter sur l'appartenance d'un élément ou d'un autre au contenu global d'un objet. Je puis, quant à moi, avoir reconnu avec évidence cet élément comme faisant partie de cet objet, mais un autre que moi peut très bien ne pas avoir fait cette constatation. En effet, le choix d'éléments dans le contenu complexe d'un objet n'est presque jamais le même chez des personnes différentes ; l'attention des uns est attirée sur tel côté de l'objet, celle des autres sur un autre. D'où la perception différente du même objet chez des sujets différents, engendrant souvent des discussions aussi interminables que stériles ; chacun, en effet, a raison dans ses *affirmations positives*, qui portent sur ce *qu'il a vu*, lui, et chacun, en revanche, a tort dans ses *négations*, en niant ce qui a échappé à sa perspicacité.

Il existe, de plus, un défaut de connaissance encore plus grave que son caractère fragmentaire, donnant lieu à des divergences de vues, et qui est dû lui-même, comme nous venons de le montrer, aux différences du choix perceptif chez les sujets. La vie psychique de l'homme est complexe ; elle n'est pas seulement cognitive. C'est pourquoi souvent à l'acte proprement *cognitif*, visant un objet, vient se surajouter toute une série d'actes psy-

chiques d'une *autre nature*, comme par exemple, des *souvenirs* évoqués grâce à des associations plus ou moins stables de représentations, ou même le jeu de l'*imagination*. De cette manière, aux données *objectives* de l'expérience se superposent ce que j'appelle des mélanges *subjectifs*. Mais le plus grave danger que puisse courir la connaissance du monde extérieur provient de ce que ces mélanges subjectifs se composent à leur tour de souvenirs des données *transsubjectives* de l'expérience passée ; d'où il suit que l'élément subjectif n'est pas ces données elles-mêmes, mais seulement *leur synthèse* avec les éléments propres à l'objet actuellement observé. Ainsi s'expliquent bien des inexactitudes de la perception, les illusions et les hallucinations. Je regarde un portrait suspendu au mur devant moi. Je porte mon doigt à un œil et je comprime le globe oculaire de manière à le déplacer de sa position normale. Le portrait se *dédouble* et l'œil comprimé en verra le « deuxième exemplaire » à l'endroit du mur où le portrait ne se trouve point. Ici, le contenu *optique* du portrait et son emplacement sur le mur sont des données *transsubjectives* ; ce qui est mélange *subjectif*, c'est leur *synthèse*. Un cas analogue est présenté par la perception d'une baguette à demi plongée dans l'eau, elle nous paraît brisée.

Il en est de même pour l'illusion. Un enfant entre dans une pièce mal éclairée et voit, tout apeuré, une silhouette humaine immobile dans un coin. En fait, c'est tout simplement une serviette accrochée au mur. L'illusion de l'enfant résulte de la superposition, à la perception de la serviette, du *souvenir* d'une silhouette humaine. Et pourtant, le souvenir de l'homme n'est pas en lui-même un fait psychique *subjectif*, mais une donnée *transsubjective* de l'expérience passée réapparaissant dans le champ de la conscience, grâce à un acte intentionnel spécial qu'est l'évocation du passé. Nous sommes donc, de nouveau, en présence d'une *synthèse subjective* des données *transsubjectives* de l'expérience actuelle et de l'expérience passée. L'hallucination est une synthèse *subjective* des données *transsubjectives* de l'expérience passée, évoquées avec une vivacité « eidétique ». L'examen que nous venons de faire de l'illusion et de l'hallucination nous permet de voir avec évidence que nos rêves eux-mêmes ne militent pas en faveur de la thèse selon laquelle tout ce qui est immanent à la conscience consiste uniquement en des états *psychiques* purement *subjectifs*. Dans la plupart des cas, nos rêves sont des synthèses subjectives de données *transsubjectives* évoquées de notre expérience passée ; mais il convient de mettre à part certains rêves, par exemple des rêves *prémonitoires*, qui sont des manifestations de la *clair-*

voyance, c'est-à-dire de la contemplation *objective* de la réalité.

Quant aux rêves ordinaires, qui sont, comme nous venons de le dire, des synthèses subjectives d'éléments transsubjectifs, ils présentent tous des différences profondes avec les perceptions de la réalité objective à l'état de veille. En effet, les perceptions des objets du monde extérieur, — perceptions visuelles, auditives, tactiles, olfactives et gustatives, — ne nous procurent pas seulement la connaissance des objets qui viennent exciter nos organes des sens et notre corps tout entier, mais y ajoutent encore la conscience de notre excitation corporelle. Elles nous font représenter comme « des tentacules » à l'aide desquels les objets extérieurs atteignent notre corps et s'y incrustent. D'où le caractère éminemment impressionnant et suggestif de la perception normale; elle s'acharne à nous persuader que *réellement* nous sommes en communication avec le monde qui nous est extérieur. Or, précisément, cette présence dynamique de l'objet dans notre conscience fait défaut dans les souvenirs, les pseudo-hallucinations et les rêves ordinaires. Là, nous n'avons pas conscience de l'objet pénétrant partout dans notre corps. Et c'est là la distinction essentielle entre ces états et la perception du monde objectif. C'est pourquoi nous ne pouvons prendre nos rêves pour la perception de la réalité que dans l'état de sommeil, caractérisé par la baisse de l'appréciation critique de nos états d'âme. A l'état de veille au contraire, en pleine perception de la réalité extérieure et en pleine possession du sens critique, la question même de savoir si ma perception ne serait pas un rêve ne devrait pas se poser, et aucun doute dans ce domaine ne saurait être motivé par des raisons valables.

On connaît, il est vrai, certains cas graves de dépression mentale, où le sujet, à l'état de veille, devient presque incapable de fixer son attention sur l'existence de l'objet de sa perception; il en vient alors à se demander s'il ne voit pas cet objet en rêve, ou d'une manière plus générale, si cet objet n'est qu'une apparence subjective. Mais, même dans un tel cas pathologique de perte de la perception de réalité des objets perçus, le malade est conscient de son état anormal et de la diminution de la force de ses perceptions, à moins que son mal n'ait atteint le stade de la folie.

La présence actuelle de l'objet dans la conscience et cette évidence constituée par le témoignage que l'objet rend de lui-même, sont le critère absolument certain de la vérité. Cependant, de ce qu'on vient de dire il apparaît combien le philosophe russe Wladimir Solovieff avait tort en croyant que le fait de la présence de l'objet dans la conscience rend impossible toute dis-

cussion à son sujet. Oui, nous possédons le critère absolu de la vérité, mais savoir s'en servir est une autre affaire. C'est bien plus difficile qu'on ne croit. La faute n'en est pas *au critère*, mais *à nous* ! Il en est comme d'une opération chirurgicale dans une clinique. L'outillage de cette clinique peut être impeccable, mais le succès de l'opération n'en dépend pas uniquement, il dépend aussi de l'habileté du chirurgien à s'en servir. Comme nous l'avons dit plus haut, les sources des discussions sur l'objet immanent à la conscience sont nombreuses; mais celui qui a vraiment su découvrir les divers et évidents témoignages que l'objet rend de lui-même peut, avec une certaine aisance, trouver chez son adversaire moins averti la cause de ses erreurs : vues préconçues; prémisses entraînant des déductions fausses concernant l'objet en question; mélanges subjectifs de toute sorte, etc. Spinoza avait raison de dire : *veritas est index sui et falsi*.

A cause des difficultés que comporte la connaissance d'un objet complexe, et surtout à cause du danger de mélanges subjectifs, il nous est de toute nécessité de contrôler nos jugements par tous les moyens élaborés par la science. Il pourrait être fort opportun, par exemple, de chercher une confirmation des données visuelles d'une perception par des données sensorielles tactiles, ou autres encore; de même, d'adjoindre à l'observation l'expérimentation, etc. Notons cependant que tous ces procédés n'ont de valeur que dans la mesure où l'objet à connaître est inclus tel quel dans l'original, dans le champ de la conscience, ce qu'attestent les témoignages que cet objet rend de lui-même, témoignages se confirmant réciproquement.

De cette façon, l'intuition, c'est-à-dire, la contemplation immédiate de l'objet dans l'original, est la condition *sine qua non* de la connaissance : si, en effet, nous n'étions pas capables de contempler d'une manière immédiate les objets du monde extérieur, il nous serait absolument impossible de les connaître d'une manière quelconque.

Certains philosophes apprécient spécialement « le critère social de la vérité », à savoir celui dont le caractère essentiel est l'intersubjectivité. Mais si, en même temps, ils nient la perception immédiate dans le Moi d'autrui et pensent que leur expérience à eux-mêmes ne les renseigne que sur les processus *corporels* chez les autres, — comme le croient Husserl et Carnap, — toute leur doctrine intersubjectiviste apparaît contradictoire. Ainsi Husserl prétend-il d'une part, que sans l'idée de l'intersubjectivité l'expérience du « monde objectif » est impossible (cf. ses *Méditations cartésiennes*, p. 80); mais en même temps,

il affirme que la monade d'autrui « est constituée dans la mienne » par voie d'appréhension par analogie (*ibid.*, p. 97). De cette manière l'intersubjectivité transcendente est « constituée comme existant purement en moi-même, dans mon *Ego* pensant ; elle est constituée comme existant pour moi par les moyens de mon intentionnalité » (p. 111). Il s'ensuit qu'une intersubjectivité de cette sorte, c'est-à-dire *purement imaginaire*, construite qu'elle est par un acte de notre pénétration dans le sentiment d'autrui (*Einfühlung*), est condition de l'idée de l'objectivité !

Dans le cas de difficultés qu'on éprouve à introduire l'objet ou certains de ses aspects dans la conscience, il faut se contenter d'une connaissance non pas *certaine*, mais seulement plus ou moins *probable*. Telles les hypothèses. Cependant toute connaissance seulement probable est néanmoins fondée sur une connaissance immédiate et certaine, transférée subjectivement sur l'objet difficile à connaître. De cette manière, la connaissance probable, elle aussi, est impossible sans intuition. Et en général, sans la perception immédiate de *quelques* éléments du monde dans l'original, aucune science ne serait possible. Si un philosophe affirme que nous ne connaissons pas un objet dans l'original, directement, mais seulement par l'intermédiaire de *signes* ou *symboles*, il doit néanmoins reconnaître que ces signes ou symboles ne nous sont pas connus au moyen d'autres signes, mais qu'ils sont observés dans notre conscience dans l'original. Si, d'après Kant, les objets connus par nous ne sont que des phénomènes remaniés par notre entendement à l'aide de synthèses *a priori*, à l'aide des catégories, on pourrait ne pas reconnaître que ces formes *a priori* de l'entendement elles-mêmes ne sont pas connues de nous au moyen d'autres formes *a priori*, mais seulement par la voie d'observation immédiate dans l'original. En bref, toute gnoséologie qui nie l'intuitivisme dans sa plénitude, doit néanmoins en admettre certaines parties, sous peine de renoncer à toute science. Mais alors, une telle gnoséologie devient nécessairement un système *dualiste*. Seul l'intuitivisme permet une gnoséologie *moniste*, c'est-à-dire qui interprète *toutes les espèces de connaissance certaine* comme contemplation immédiate des objets dans l'original.

Le caractère supratemporel et supraspatial du Moi individuel, c'est-à-dire de l'agent substantiel, nous force de reconnaître que celui-ci appartient au domaine de l'être idéal. Au même domaine, appartient également tout ce qui est *non-temporel* et *non-spatial*, par exemple le contenu de tous les concepts. Telles les notions mathématiques, celle de 5, de triangle, les idées génériques des êtres et des choses : l'humanité, l'équinité.... Ce sont, en somme,

les Idées qui furent l'objet de l'investigation de Platon. Mais toutes ces idées-là diffèrent profondément de l'être idéal propre aux agents substantiels. Et en effet, ceux-ci sont des êtres autonomes et actifs : ils créent les événements, sont les créateurs de l'être réel. Par contre, les concepts, notions mathématiques ou idées génériques, ne sont pas autonomes et restent passifs ; ce ne sont là que *des aspects* d'êtres concrets et d'événements, aspects pensés par voie d'abstraction. Pour cette raison, on pourrait appeler un agent substantiel, être *idéal-concret*, en désignant les idées générales passives du terme être *idéal-abstrait*. L'être réel et l'être idéal-abstrait, tous deux, sont soumis aux agents substantiels. L'agent substantiel ne cesse de créer l'être réel, c'est-à-dire les événements, conformément aux idées abstraites assimilées ou créées par lui. Un poète, par exemple, crée un poème dont la strophe se compose de quatre vers, autrement dit, il donne à chacune de ses strophes la forme quaternaire. La cathédrale de Strasbourg est bâtie par les architectes selon leur idée du style gothique. L'homme réalise sa vie tout entière, vie corporelle et vie psychique, selon l'idée de l'humanité, et le cheval d'après l'idée d'équinité.

Les philosophes qui nient l'existence des Idées prétendent que la théorie de l'être idéal est une erreur, erreur qui provient selon eux d'une *hypostatization* (substantialisation) ou même d'une *réification* (*Verdinglichung*) des concepts. Dans mon ouvrage intitulé *Intuition sensible, intellectuelle et mystique* je traite spécialement du problème de l'existence des Idées. Je me permets d'y renvoyer mon auditeur, me bornant ici à examiner le reproche adressé aux intuitivistes d'hypostasier et de réifier les concepts. Je vais démontrer ensuite que ce reproche est gratuit, et que les partisans de la théorie de l'existence des Idées seraient bien plus en droit d'adresser un pareil reproche à leurs adversaires.

Supposons que, dans le monde, l'être idéal-concret et l'être idéal-abstrait fassent totalement défaut. Qu'y resterait-il encore ? Les événements seuls, c'est-à-dire l'être doué de forme temporelle, celui que nous désignons par l'être réel. Le modèle d'une telle conception du monde nous est donné chez les Anciens, avec la doctrine d'Héraclite, et dans la philosophie moderne, avec celles de Mach, Bergson, H. Gomperz (voir son livre *Die Welt als geordnetes Ereignis*, le Monde comme événement ordonné) et chez un certain nombre d'autres penseurs.

Appelons de telles doctrines du nom global d'*actualisme*, pour les distinguer à la fois des systèmes philosophiques qu'on pour-

rait appeler *substantialistes* (où les événements sont créés par les agents substantiels, mais où l'être *idéal-abstrait* fait défaut) et de l'idéal-réalisme (doctrine affirmant l'être *idéal-abstrait*)¹.

Avant tout, rendons-nous très exactement compte de ce que c'est que l'événement, c'est-à-dire l'être doué d'une forme *temporelle*. L'exemple le plus typique de la forme temporelle de l'événement nous est fourni par le *mouvement*. Prenons le vol d'un obus, par exemple : il est de toute évidence que le mouvement consiste en ce que la position de notre obus dans l'espace change à tout instant. Chacune de ses positions spatiales successives glisse à chaque instant dans le domaine du passé, se faisant remplacer par la suivante, et cela sans arrêt d'une seconde, ni d'un dixième de seconde, ni d'un centième de seconde, etc. Ce changement incessant qu'on pourrait qualifier de vertigineux étant le trait essentiel de la forme temporelle, n'appartient pas seulement au mouvement, mais en général à tout événement, quel qu'il soit. Ce n'est pas seulement le vol d'un obus, mais aussi bien le son que cet obus émet en fendant l'air, son bourdonnement, qui à chaque instant tombe dans le passé pour faire place à un autre son, semblable, mais nullement identique. En disant que c'est *le même son* notre langage est loin d'être exact : en réalité, chaque instant successif nous apporte un son nouveau, dont la ressemblance qualificative avec le précédent nous le fait ranger dans la même notion générique de sifflement grave, de bourdonnement. Du reste, tout cela est universellement admis. Mais il en est autrement de beaucoup d'autres événements, par exemple en ce qui concerne les *couleurs* des choses. La plupart, ayant contemplé un obus (au repos) pendant plusieurs minutes, et trouvant que sa teinte métallique est restée pendant ce laps de temps la même, s'imaginent que cette teinte demeure un certain temps identique à elle-même. Ainsi, on ne se rend pas compte que la couleur tout comme le son est un événement, tombant à chaque instant dans le passé, pour renaître l'instant suivant, semblable peut-être, mais jamais identique. Il n'y est d'identique en effet, que l'« idée » de cette couleur, et non pas « cette couleur » elle-même.

Admettons à présent que le monde consiste réellement en des événements seuls. Veillons cependant à les interpréter comme il convient, sans attribuer, par exemple, à certains d'entre eux la persistance pendant quelques secondes ou quelques jours. La conséquence logique d'une telle conception du monde serait un scepticisme extrême. Héraclite avait déjà dit qu'il nous est impos-

1. On trouvera l'étude et l'examen de toutes ces conceptions dans mon livre : « *Les types de conceptions du monde* », Paris, 1931.

sible d'entrer deux fois dans la même rivière. Cratyle, son disciple et le maître de Platon, va encore plus loin, prétendant qu'on ne saurait pas même une seule fois entrer dans la même rivière, si rapide est le flux de son onde et le changement universel. Dans la critique de cette manière de voir les choses qu'entreprend Platon dans le *Cratyle*, il nous démontre qu'elle nous mène tout droit à un scepticisme destructeur de soi-même. S'il n'existe que des *événements*, la science n'est pas possible. En effet, l'objet de notre connaissance dans le processus même de notre connaissance ne ferait que nous échapper sans cesse, et d'autre part, le *sujet* connaissant deviendrait à chaque instant *un autre être*, de sorte qu'il n'y aurait plus à proprement parler ni d'objet à connaître, ni de sujet connaissant. Il en découle que le monde ne saurait consister en des événements *seuls*. Ceux-ci, étant l'être doué de la forme temporelle, s'évanouiraient à chaque instant pour faire place à d'autres, qu'attendrait aussitôt exactement le même sort.

Nul doute que l'être idéal doive exister dans le monde, l'être libre de toute forme temporelle. Et le philosophe qui, évitant l'écueil de fausses prémisses et de ce que nous avons appelé mélanges subjectifs, consacrerait à l'étude du contenu de l'objet le meilleur de son attention et toute sa liberté d'esprit, ne manquera pas d'y découvrir avec évidence un aspect qu'il convient de désigner par ce terme : être idéal.

Dans le domaine de l'être idéal, il faut mettre au premier plan, — en raison de son importance primordiale pour la gnoséologie, — l'être *idéal-concret*, c'est-à-dire les « moi » individuels en tant qu'agents substantiels supratemporels. En effet, grâce à son caractère supratemporel, le « moi » est capable de connaître non seulement l'être idéal-abstrait, mais — et c'est ce qui a échappé à Platon — d'avoir aussi une science certaine des événements : car, il peut diriger les actes de son attention et de son discernement non seulement sur le présent, mais aussi sur le passé, et même, — bien qu'à un degré moindre — sur l'avenir.

L'être idéal est un élément nécessaire du monde. Sans lui aucun événement ne serait *possible*, ni *connaissable*. Mais alors nous sommes en droit de nous demander avec étonnement *comment* les actualistes s'y prennent pour construire leur connaissance du monde, où ils ne voient qu'une multitude d'événements et rien de plus.

C'est bien simple pourtant. Sans s'en rendre compte, les actualistes substantialisent les événements et les stabilisent pour ainsi dire. Ils commettent l'erreur qui consiste, par exemple, à prendre

une pierre, *cette pierre*, concrète et individuelle, avec sa couleur, sa solidité et sa pesanteur, non pas pour quelque chose en état d'incessant changement, *un processus*, mais pour un être qui, *tel quel*, possède la durée. Et quelle est la cause de cette erreur ? C'est que, à la base de tout processus, même de ceux qui ont lieu pour la couleur d'une pierre, pour sa gravitation et sa résistance à la pression, se trouvent différentes espèces d'être idéal : tous ces processus sont, en effet, des actes d'une multitude d'*agents substantiels* de la pierre, actes effectués d'après les *idées* de répulsion, d'attraction, de couleur, etc. Or, l'actualiste, par manque d'analyse suffisamment approfondie, transfère indûment le caractère non temporel des agents substantiels et des idées abstraites sur les processus, et interprète ceux-ci comme autant d'*états de la chose* ayant une durée plus ou moins longue. Bien au contraire, l'idéal-réaliste délimite avec précaution, dans une chose, le côté qui constitue réellement le processus et un autre côté qui est en dehors du temps et qui est précisément la condition du déclenchement du processus et de son caractère systématique ; en outre, dans l'être extra-temporel lui-même, il prend soin de distinguer, d'une part, le côté plus fondamental, le côté *supratemporel*, — notamment des agents substantiels — et, d'autre part, des idées *abstraites non-temporelles*, d'après lesquelles l'agent substantiel crée les événements. Donc il est injuste d'accuser l'idéal-réaliste de substantialiser à tort les concepts. La situation est tout autre, en réalité. Ce sont précisément les actualistes qui ont tort de substantialiser certains événements en les stabilisant. Et c'est bien l'actualiste qui, par conséquent, n'a pas de notion juste de ce qu'est une chose, telle une pierre. Otez du monde l'être idéal, et du coup, vous détruisez dans les événements toute unité et tout ordre ; c'est pourquoi l'actualiste ne nie l'être idéal que du bout des lèvres. En fait, il l'introduit de son côté dans sa conception du monde ; seulement il ne lui réserve pas la place convenable, et il ne nous le présente pas sous sa vraie forme, celle qui fait de lui un objet d'intuition intellectuelle. Cette erreur, on peut la toucher du doigt dans la philosophie de Mach. Selon la doctrine de celui-ci, tous les objets du monde extérieur, et aussi le « moi » humain, ne sont rien de plus que des complexes de sensations (couleur, son, pression, etc.) que Mach appelle simplement « éléments » pour ne pas avoir l'air d'ériger là des théories subjectivant la sensation comme telle. Et il n'est pas rare que Mach, en parlant de ces « éléments », laisse croire qu'il les considère comme des matériaux stables, quelque chose dans la genre des atomes, qui, tour à tour en s'associant entre eux et en se séparant, toujours en se regroupant, sont à l'ori-

gine des objets. De cette façon, Mach, — sans s'en rendre compte — *transforme* les couleurs et les pressions en je ne sais quelles *substances primitives*, en apportant dans sa vision du monde un peu plus d'ordre et de cohésion que ne le lui permet rigoureusement son actualisme inorganique.

Le problème du « moi » en tant qu'agent substantiel supratemporel occupe dans mon exposé une place de choix. En effet, sans ce caractère supratemporel du sujet connaissant, la connaissance en tant que contemplation immédiate des objets dans l'original serait impossible. Si le « moi » individuel n'était pas supratemporel, il n'y aurait aucun moyen de le coordonner au monde tout entier. Si le sujet individuel n'était pas une entité ontologique autonome, se tenant pour ainsi dire *au-dessus* des processus corporels et psychiques, il ne serait point capable d'actes intentionnels dirigés sur n'importe quels objets. Il serait également incapable de soumettre librement des assertions à une appréciation critique ; d'en accepter certaines comme expressions de la vérité et d'en rejeter d'autres comme autant d'erreurs. Chez des sujets non-libres, par contre, tous les actes cognitifs seraient rigoureusement déterminés par leur constitution psycho-physique. Chacun prendrait pour vraie celle parmi les assertions qui, suivant la particularité de son organisation psycho-physique individuelle, lui paraîtrait telle. Et enfin, la pérennité de la Vérité et son identité pour tous les sujets connaissant resteraient inexplicables, à moins que les sujets individuels ne soient des êtres supratemporels, capables dès lors de diriger les actes d'attention, à plusieurs reprises et à des moments différents, sur un seul et même objet, par exemple un seul et même événement.

II. L'INTUITIVISME ET LE NÉO-RÉALISME ANGLO-AMÉRICAIN.

Le néo-réalisme américain et anglais enseigne comme l'intuitivisme que notre perception des objets du monde extérieur s'effectue d'une manière *immédiate* ; nous percevons ces objets dans l'original. Et cependant chez beaucoup de néo-réalistes, la doctrine gnoséologique diffère profondément de l'intuitivisme. La différence vient de ce qu'ils nient l'existence du sujet en tant qu'agent substantiel *supratemporel*, dirigeant ses actes intentionnels sur les objets du monde extérieur et les introduisant de cette manière dans la conscience. Ils se représentent la perception d'une façon

trop simpliste, celle-ci n'étant pour eux qu'une sorte d'intersection des processus de la vie humaine avec ceux du monde extérieur ; d'où il suit qu'un ensemble de processus peut très bien appartenir *simultanément* au contenu du sujet connaissant, l'homme, et au contenu du monde extérieur connu par lui. Une vue schématique de cette théorie pourrait nous être donnée par la comparaison suivante : Deux droites AB (sujet connaissant) et CD (monde extérieur connu) se croisent au point E. Le point E appartient à la fois à la droite AB et à la droite CD. Appelons un tel néo-réalisme : réalisme « sans-sujet connaissant ».

En quoi diffère-t-il de l'intuitivisme ?

1° Selon l'intuitivisme, la chose perçue par moi, par exemple un bouleau, se trouve dans ma perception seulement en tant qu'objet de mon observation, et non point comme faisant partie de ma personnalité. Les néo-réalistes n'ont que faire de ma distinction entre *l'être pour soi* et *l'être pour autrui*.

2° Le néo-réalisme « sans-sujet » n'admet pas la doctrine des actes intentionnels en tant que condition *sine qua non* de la connaissance des objets extérieurs.

3° Le néo-réalisme « sans-sujet » mène tout droit à une *relativisation* de la notion de physique, et de psychique. Cela, nous le trouvons déjà chez Mach, chez qui un seul et même élément E (ce bouleau) est un événement physique pour autant que, faisant partie du contenu du monde extérieur (droite CD), il est régi par les lois de la Physique, tout en étant événement psychique dans la mesure où, appartenant au contenu de la perception (droite AB), il est gouverné par les lois psychologiques !¹

4° Bien plus encore, le néo-réalisme « sans-sujet » pourrait sacrifier entièrement l'idée de *conscience* et rejoindre par là les conceptions *matérialistes*.

Donc, le néo-réalisme « sans-sujet » n'est pas en mesure d'expliquer comment est rendue possible la connaissance immédiate et dans l'original des objets du monde extérieur. Ce système philosophique rapproche à l'excès l'objet du monde extérieur à l'observateur dans sa vision curieuse de l'objet comme un point d'intersection du sujet connaissant et du monde extérieur, si bien que cet objet fait partie du sujet connaissant lui-même. Comment donc est-il possible que ce bouleau, se trouvant à dix mètres de moi, puisse être une partie de mon « Moi » ?

1. Pour l'inconsistance d'une telle relativisation du physique et du psychique, voir mon livre *les Types de conceptions du monde*, III, -3, et mon article « Critique de la théorie de la connaissance », de P. Carnap du point de vue de l'idéal de la connaissance.

Du reste, en ce qui concerne les problèmes des *principes* d'une gnoséologie, non seulement les néo-réalistes « sans-sujet », mais en général *tous* les néo-réalistes anglo-saxons les ont laissés de côté. Sans la théorie sur le sujet individuel supratemporel, sur l'unité organique du monde, sur l'existence d'une relation indépendante de l'espace et du temps qu'est la coordination gnoséologique, sans la doctrine sur l'acte de prise de conscience lequel transcende les limites du sujet, sans tout cela, il est vraiment impossible d'expliquer l'intuition, c'est-à-dire la contemplation immédiate de l'objet dans l'original.

Les néo-réalistes n'ont pas élaboré, — nous venons de le dire — de principes fondamentaux d'une gnoséologie. Et pourtant, leur œuvre, considérée dans son ensemble, ne manque pas de mérite. Ils ont scruté et approfondi certains problèmes partiels de gnoséologie. Telles, par exemple, leurs recherches sur les différences de la perception d'un seul et même objet chez différents observateurs, où ils aboutissent à la preuve de ce fait que ces différences ne nous autorisent point à considérer le contenu de la perception comme subjectif.

Depuis Descartes, non seulement les philosophes, mais en général la plupart des gens instruits sont persuadés que tout le contenu de notre conscience se compose de processus psychiques subjectifs. C'est pourquoi quiconque voudrait faire sien la gnoséologie intuitiviste se trouverait devant une tâche délicate : remettre en question et modifier plus d'un élément de sa conception antérieure du monde ; car c'est à ce prix seulement que l'intuitivisme peut être assimilé sans heurts ni malentendus. Beaucoup, par exemple, tiennent pour insoutenable la théorie selon laquelle la matière peut pénétrer dans notre conscience, telle qu'elle est dans l'original. En effet, une telle vue est incompréhensible pour celui qui partage la doctrine erronée sur la constitution intime de la matière, excluant toute possibilité d'une coordination entre le sujet connaissant et l'objet matériel connu. Pour quiconque considère la matière comme une *substance* et croit, par exemple, qu'elle se compose d'atomes solides séparés les uns des autres par le vide, le monde ne présenterait pas un tout organique de ses éléments, la coordination du sujet connaissant avec ces éléments serait réellement impossible ; c'est ce qui rendrait à son tour irréalisables les actes de contemplation directe de la matière. Par contre, un partisan de la théorie dynamiste de la matière, surtout si, en même temps, il adopte la métaphysique du *personnalisme*, n'aura pas de peine à admettre la possibilité d'une intuition des objets matériels. En effet, suivant la

théorie dynamiste de la matière, celle-ci n'est pas une substance, mais un ensemble de processus matériels, processus de répulsion et d'attraction. Les auteurs de tous ces actes sont les agents substantiels qui sont des personnalités actuelles ou virtuelles, capables de créer des processus non seulement matériels, mais aussi psychiques ou tout au moins *psychoïdes*. Tous les agents substantiels sont coordonnés les uns aux autres, et au cas où ils ont atteint le stade de développement rendant possibles la prise de conscience et la connaissance, ils peuvent observer les processus matériels d'une manière tout aussi bien immédiate qu'ils observent leurs propres états psychiques.

M. Bréhier. — Je remercie beaucoup M. Lossky de sa communication si intéressante, qui traite de problèmes tout à fait fondamentaux et qui nous apporte le fruit de très longues et très lentes méditations. Mais je m'excuse auprès de M. Lossky si je lui dis que l'habitude dans notre Société est de remercier d'une manière singulière, en mettant en discussion les thèses exposées. Si vous le voulez donc bien, je vais demander aux membres de la Société de prendre la parole.

M. Lavelle. — Je suis un peu embarrassé pour poser des questions à M. Lossky.

M. Lossky a embrassé, si j'ai bien compris, dans sa communication, l'ensemble du problème philosophique, et il me semble que dans cette communication, on peut distinguer deux parties essentielles. Je vais me permettre de résumer les points sur lesquels il peut y avoir une différence d'interprétation entre la manière dont je comprends sa doctrine et ce qu'il a voulu nous dire.

Il m'a donc semblé qu'il y avait à y distinguer deux parties : une partie dans laquelle on avait à faire à ce qu'on pourrait appeler la théorie de la perception de l'objet, une seconde partie dans laquelle on avait à faire à une théorie de la connaissance, qui est, en un certain sens, inspirée du platonisme.

Dans la première partie, M. Lossky me paraît s'opposer surtout à une théorie subjective de la perception, dans laquelle la perception serait envisagée uniquement en tant qu'acte psychologique, et où l'objet lui-même serait en quelque sorte un contenu psychologique. M. Lossky s'insurge contre cette interprétation de la perception. Par conséquent, le propre de la perception, pour lui, c'est d'atteindre directement, dans l'original, l'objet lui-même, qui s'offre à nous avec un caractère que j'appellerai — je crois que cela correspond assez bien à sa pensée — un caractère

de présence. Il y a une présence de l'objet à la conscience. C'est ce qu'il a voulu exprimer en disant que l'objet était immanent à la conscience, et lorsqu'il a essayé de montrer en quoi consiste le rapport entre la perception et l'objet.

Le propre de la perception, c'est d'être, l'objet tout entier nous étant présent, une opération essentiellement analytique ; c'est-à-dire que le sujet percevant distingue, à l'intérieur de l'objet tout entier présent, un aspect, qui est en rapport sans doute avec sa constitution physiologique, mais plus particulièrement — il me semble voir cela dans votre analyse — en rapport avec la direction à la fois de son attention et de son intention : le propre de l'attention et de l'intention, c'est de distinguer, à l'intérieur de l'objet, un certain aspect qui forme pour moi le contenu actuel de ma perception.

Dès lors, je dirais qu'au lieu de considérer, comme dans une théorie synthétique de la perception, le propre de l'objet comme de pouvoir être construit, grâce précisément à la juxtaposition que nous pouvons faire de tous les aspects que la perception est capable de reconnaître en lui, M. Lossky pense que, l'objet étant tout entier présent dans son unité, le propre de la conscience psychologique, c'est d'opérer toujours par sélection.

Si l'on voulait se représenter en quoi consiste cet objet présent, dont nous n'avons jamais dans notre représentation qu'une partie, il faudrait sans doute que nous joignons les uns aux autres tous ces aspects différents que nous percevons tour à tour dans l'objet présent, et même sans doute, si j'ai bien compris, tous les hommes peut-être, dirigeant leur attention vers ce même objet, devraient joindre les uns aux autres tous les aspects sous lesquels l'objet se révèle à eux, pour que nous puissions comprendre en quoi consisterait la présence totale de l'objet.

Et je ne peux pas m'empêcher d'évoquer ici la description — je ne sais pas si M. Lossky ratifierait ce rapprochement — que fait Bergson de la perception, dans le premier chapitre de « *Matière et Mémoire* ». Vous avez invoqué Bergson. Il m'a semblé que vous étiez d'accord avec lui dans cette théorie de la perception, car le propre de la théorie bergsonienne, c'est de soutenir que la perception, au lieu d'ajouter à l'objet présent quelque chose qui en serait la vue subjective, retranche toujours dans l'objet certains aspects que nous n'en percevons pas. En quoi consiste la perception sous sa forme subjective ? c'est ce qui reste de l'objet en rapport avec la conscience.

Pour vous, ce qui est important, c'est de reconnaître que l'aspect que nous en percevons se trouve à l'intérieur de l'objet et

que l'objet est le carrefour de toutes ces perspectives, non seulement réelles, mais possibles. Je ne sais pas si je suis bien fidèle à votre pensée?

Maintenant, en ce qui concerne la seconde partie, j'ai eu l'impression que vous vouliez joindre à cette interprétation bergsonienne une interprétation platonicienne. Et il me semble que, si dans votre première partie il n'y a qu'un type d'existence, dans la seconde j'en reconnais trois, et peut-être même quatre.

Trois d'abord : en premier lieu l'existence de l'événement en tant que tel. Pour l'événement, il n'y a pas de difficulté : le propre de l'événement, c'est de se présenter à moi dans l'espace et dans le temps. Mais vous ne voulez pas réduire votre réalisme à un réalisme de l'événement ; vous protestez contre une telle interprétation, et c'est à ce moment que votre philosophie me paraît s'infléchir dans le sens du platonisme, car vous distinguez alors deux formes d'existence qu'il faut opposer à l'existence de l'événement ; vous appelez l'événement une existence réelle, et les deux autres formes d'existence, vous les appelez « être idéal ».

Ce n'est pas absolument conforme au langage platonicien ni à la tradition même de ce langage, dans lequel il semble au contraire que le réalisme soit un réalisme de l'Idée ; mais peu importe, ce n'est là qu'une question de vocabulaire. En tout cas, lorsque vous essayez d'analyser la nature de l'être idéal, vous distinguez deux sortes d'être idéal : l'être idéal que vous appelez l'être idéal concret, c'est ce que nous appellerions le sujet ou la personne ; c'est l'être du sujet ou l'être de la personne, en tant qu'il est pour vous essentiellement une activité, et peut-être même une liberté. C'est cela, je crois, qui le constitue ; en tout cas, vous dites qu'il est hyper-spatial, hyper-temporel ; son caractère essentiel, c'est d'être une unité substantielle.

Mais je pense qu'il serait plus vrai de dire que c'est une activité qui se détermine elle-même et détermine les actions qu'elle est capable d'accomplir. Il me semble que les événements ont une relation avec cet être idéal défini comme activité libre, car, pour vous, le propre des événements, n'est-il pas d'être produits par cette activité, ou cette activité ne s'exerce-t-elle pas, ou même ne se constitue-t-elle pas, par l'intermédiaire de ces événements ? Il y a là un rapport très intéressant, qu'il faudrait que vous étudiez, qui est le rapport entre la conscience que je prends de ma propre activité, sujet créateur de moi-même, et les événements, sans lesquels peut-être cette activité resterait purement possible et ne deviendrait jamais activité réelle.

Et vous opposez enfin à cet être idéal concret un être idéal

abstrait, qui est l'idée au sens traditionnel du mot idée ; et l'idée, c'est ici l'idée platonicienne.

Sur ce point je vous demanderais une précision, car il m'a semblé qu'à un certain moment vous étiez disposé à identifier — je vous demande pardon si je n'ai pas compris exactement le sens de votre analyse — l'idée avec le concept, et que vous considérez l'idée comme étant tirée en un certain sens par abstraction des observations que je puis faire sur les choses. Cela, c'est ce qu'on appelle traditionnellement le concept. A d'autres moments, vous avez parlé de l'idée dans un langage purement platonicien, en disant que l'idée était un modèle, et même le modèle qui dirigeait ma conscience, et par conséquent mon activité, au moment où moi, sujet, en tant qu'être idéal concret, je produisais les événements. Je produisais donc les événements en contemplant ce modèle abstrait, au sens où l'idée platonicienne a, par exemple, un caractère moral, comme l'idée de la justice.

A ce moment-là, je comprends comment l'idée peut être définie, en effet, comme étant un modèle préexistant auquel l'idée devrait se conformer pour créer. On pourrait étendre cette interprétation, en disant que le concept lui-même peut, d'une certaine manière, définir un modèle ; mais il y a là — il me semble — deux possibilités d'interprétation opposées, et je vous demanderais celle que vous adoptez, car, quand on examine le rapport entre l'idée concrète, entre l'être idéal concret et l'être idéal abstrait, on peut choisir entre deux positions différentes.

On peut considérer l'être idéal concret, l'activité de la personne, comme étant en un certain sens primaire et fondamentale, de telle sorte que l'idée apparaîtrait toujours par rapport à elle comme étant un objet en un certain sens subordonné, qui lui servirait de modèle et lui permettrait de créer des actions particulières.

Mais il y a, dans un très grand nombre de textes de Platon, des interprétations opposées, d'après lesquelles l'idée serait au-dessus de l'être idéal concret, et alors le propre de l'idéal concret serait de se faire lui-même par conformité à une idée éternelle, qui est infiniment au-dessus de lui.

Ce que je vous demanderais, c'est précisément quel est le choix que vous faites entre ces deux interprétations, s'il y en a une qui ait vos préférences. Je comprends bien le rapport qui peut exister entre être idéal concret et être idéal abstrait, mais je voudrais savoir s'il y a une hiérarchie entre ces deux termes, si vous êtes disposé à subordonner l'un à l'autre. De telle sorte que je me suis demandé si, dans cette dernière partie de votre communication,

il n'y avait pas, non seulement trois formes d'existence, mais quatre, dans le sens où l'être idéal abstrait lui-même serait susceptible d'être scindé en deux parties, dont l'une se rapprocherait davantage du concept et l'autre du modèle, au sens platonicien de l'Idée.

Pour terminer, je voudrais dire combien cette communication est riche et recouvre d'idées philosophiques différentes. Et il me semble que l'intérêt analytique de cette communication pourrait s'enrichir d'une étude sur les rapports entre l'objet de perception comme tel, l'événement qui se trouve dans l'espace et le temps, et d'autre part les deux ou trois formes d'existence idéales que nous avons distinguées l'une de l'autre par opposition à l'existence réelle, qui est celle de l'événement et de l'objet.

M. Salzi. — Je vais demander à M. Lossky, en considérant l'exposé qu'il vient de faire, s'il pourrait mettre d'accord son explication avec les degrés d'être, ou les degrés de conceptualisation que l'on peut se faire de l'objet.

M. Lossky, lorsqu'il considère l'objet, fait comme Bergson : il pense que l'esprit est immanent à l'objet. Pour expliquer qu'il puisse y avoir des divergences dans les différentes prises de conscience de l'objet, il dit que le concept serait constitué par la condensation des différents aspects qu'on peut successivement en saisir, de par cette immanence même.

Mais, est-ce d'accord avec ce que nous savons du point de vue scientifique lui-même ? Car la création des concepts scientifiques transfigure nettement l'objet. Je ne pense donc pas que l'interprétation bergsonienne soit exacte ; le concept du savant n'est pas une simple totalisation des différents aspects qu'on peut saisir des objets ; il transcende ces aspects pour en révéler une richesse que les objets n'auraient pas révélée jusque-là. On peut prendre une série d'exemples au cours des temps, et en particulier dans la science contemporaine, et l'on voit qu'entre la conception partielle de M. Lossky et la conception totalisante des savants, il y a une telle différence, que l'interprétation de M. Lossky, l'interprétation d'immanence, ne peut guère être admise.

M. Wahl. — Je voudrais d'abord remercier M. Lossky de m'avoir convié à cette séance, et je voudrais en même temps lui dire tout l'intérêt que j'y ai trouvé.

Je me demande, à propos de sa première phrase, « lequel objet est immanent à la conscience », ce que signifie exactement cette idée d'immanence à la conscience, et même l'idée de conscience ; car l'idée de conscience — je m'excuse de dire cela — il ne me

semble pas qu'elle ait été définie exactement. Vous dites qu'il ne faut pas subjectiver et rendre purement psychologique tout le contenu de la conscience. Si le contenu de la conscience n'est pas purement psychologique, qu'est-ce qu'il est ?

Pour défendre un peu le néo-réalisme anglais, et américain surtout, ne dépassez-vous pas vous-même l'idée de conscience ? Du moment que vous dites que le contenu de cette conscience n'est pas purement psychologique, ne peut-on pas, comme le demande William James, se débarrasser de la conscience ? Peut-être. Encore une fois, qu'est-ce que cette conscience dont le contenu n'est pas purement psychologique ?

D'autre part, vous dites qu'on transcende la conscience. Mais alors, si vous dites : « Je ne sais pas qui transcende la conscience, c'est peut-être la conscience qui se transcende elle-même », ne posez-vous pas d'abord une conscience trop restreinte à elle-même, et après l'avoir restreinte, vous dites qu'elle se dépasse elle-même !

Il y a là une difficulté, et je me trouve devant cette question : était-il nécessaire de se faire une conception si restreinte de la conscience ?

Une dernière observation à propos du sujet connaissant, être supra-temporel et supra-spatial. Peut-être tout est-il supra-temporel et supra-spatial, si l'on prend temporel et spatial dans le sens de la thèse newtonienne ; peut-être tout événement dépasse-t-il le temps et l'espace. Par conséquent, il y a quelque chose qui fait éclater les cadres du temps et de l'espace, et c'est tout événement qui est ainsi supra-temporel et supra-spatial. Et alors l'on voit s'abolir l'idée de conscience, me semble-t-il.

M. Bayer. — Je voudrais demander des précisions à M. Lossky justement sur sa position vis-à-vis du néo-réalisme ; il nous a promis qu'il nous les donnerait, et il nous les a données en trois points à la fin : sa position porte sur la connaissance de l'objet dans l'original.

Il y a quelque chose que je n'aperçois pas dans sa théorie épistémologique, et qui figure pourtant dans le néo-réalisme. Je vois dans sa théorie de la perception comment chaque perception individuelle du même objet procède, par ce que j'appellerai une méthode de prélèvement : on prélève, on abstrait certains aspects de l'objet, et on n'en saurait jamais voir que quelques-uns. Nous en arrivons à cette conclusion que nous sommes partiels, parce que nous sommes partiels. J'aperçois donc bien dans la théorie de M. Lossky une théorie très nette du transsubjectif.

Seulement, la révélation de l'objet, comme tel, est, dans le néo-réalisme anglais et américain, quelque chose d'assez particulier dont je ne retrouve pas l'équivalent chez M. Lossky. Dans le recouplement des prises de vue intuitives, et dans leur monde relationnel, il y a une *indépendance* des séries des événements de l'objet et des séries des événements *subjectifs*, de telle sorte que, dans ces lignes subjectives qui peuvent bien se recouper en un certain point, et qui ont quand même leur ligne chacune, il y a quelque chose qui est à la fois la révélation de l'objet *comme tel*, et, immédiatement aussi, la révélation de la courbe des événements par rapport aux lignes causales de ces événements.

Il y a par conséquent, une sorte de formation simultanée de l'objet et du sujet, ou plutôt une dissociation de l'un et de l'autre. Objet et sujet, nous sommes alors sur un plan purement phénoméniste, sans doute; mais cette révélation de l'objet immédiatement comme objet, je ne la trouve plus du tout dans la théorie intuitiviste.

Par contre, dans la différence que vous établissez dans la conclusion entre votre intuitivisme et le néo-réalisme américain, il y a quelque chose qui me paraît bien aborder de front le problème. Il est évident que, dans le point de rencontre que nous décrit le néo-réalisme américain, nous ne pouvons pas saisir l'objet dans l'original et comme original: c'est ce que vous voulez dire. Mais la question que je pose, c'est de savoir si votre intuitivisme saisit mieux l'objet dans l'original: je veux bien que nous prenions tous les divers points de vue sur l'objet, que nous transsubjectivions nos perceptions et les rendions, par approximation, conformes à cet original. Il y a peut-être tout de même quelque chose de plus dans l'objet. La statue, dans sa ronde bosse, est quelque chose de plus que l'addition de tous les profils. Par quel moyen trouvez-vous ce quelque chose de plus qui vous mettrait en plein dans l'original même?

M. A. Leroy. — Je voudrais poser, à mon tour, une simple question. Je crains que M. Lossky n'ait été injuste envers ceux qu'il appelle les actualistes. Je ne crois pas que les actualistes réifient les événements pour en faire des choses stables et permanentes. Je crois, au contraire, qu'ils ont le sentiment de se trouver en face d'une suite d'événements fugitifs, tous singuliers, et de n'y trouver du semblable que par la projection de leurs attitudes subjectives. Ce que M. Lossky appelle la transsubjectivité ne possède donc pas, pour eux, de réalité indépendante; elle n'a de réalité que dans et par les esprits qui appréhendent les évé-

ments; elle résulte d'une sorte de compromis entre les exigences du donné et celles de l'esprit humain. Bien loin d'être une réalité originale et permanente, elle n'est qu'une sorte de projection idéelle. Aussi, si réellement une réification a été commise, ne serait-ce pas celle que réalise M. Lossky lui-même, au moment où il charge les actualistes d'en commettre une autre?

M. Lossky. — Ma théorie est élaborée à base de néo-platonisme, qui est la synthèse du platonisme et de l'aristotélisme.

Quant aux relations entre mon épistémologie et Bergson, je voudrais rappeler à votre mémoire l'article de Bergson: « Introduction à la métaphysique ». Dans cet article, il dit que nous avons dans la conscience l'objet comme un tout, comme un tout organique, et dans ce tout, nous distinguons ses divers aspects.

Je crois, pour moi, que seulement dans mon subconscient l'objet est coordonné avec mon moi connaissant, comme un tout complexe dans toute sa plénitude. On peut dire, après les découvertes de Freud, qu'un complexe de ce genre peut appartenir à ma subconscience selon son importance pour moi, ses relations avec mes intérêts, avec mes passions, etc. Ainsi, selon ma conception, j'ai le monde entier dans ma subconscience, tout le monde en original.

En introduisant dans ma conscience certains éléments du tout universel, je fais le choix, dans cet océan de réalités, selon mes passions, selon mes intérêts, par un acte libre.

Ainsi notre connaissance est toujours fragmentaire, mais toujours elle est liée au tout de l'objet. Je l'obtiens par un choix, et dans ce choix je vois, par le témoignage de l'objet lui-même, un aspect qui, certainement, est un aspect de cet objet et non pas d'un autre.

Quant aux espèces des éléments du monde, je crois que, chez Platon déjà, nous trouvons cette distinction des idées abstraites et des idées que je nomme idéales concrètes. Dans le *Timée*, le démiurge ne crée pas, mais il donne la forme aux choses en contemplant les Idées, et ainsi l'être idéal concret est au-dessus des idées abstraites, parce que le démiurge a dans sa vision ces Idées, et que selon ces Idées, il forme les objets. C'est aussi ma théorie. Selon cette théorie, le moi individuel est un agent qui n'est subordonné à rien d'autre. Seul le Dieu créateur du monde est au-dessus de lui; mais Dieu nous a traités comme des êtres libres, et notre liberté est possible parce que notre moi conçoit les idées abstraites, et que, conformément à ces idées, il crée l'être réel.

Et je crois, comme M. Lavelle, qu'il faut distinguer deux espèces d'idées : les idées non normatives, comme par exemple le nombre cinq, et les idées normatives, comme par exemple l'idée d'équité. On peut dire que c'est une idée normative, et l'on peut, en réalisant cette idée, y apporter beaucoup de compléments et beaucoup de variations. Les idées sont l'objet de notre intuition intellectuelle. Je discerne l'intuition sensitive de l'intuition intellectuelle, qui est dirigée vers le côté idéal du monde.

Quant aux concepts, j'affirme qu'ils sont le produit de l'abstraction du contenu de l'objet qui est immanent à ma conscience, et selon cette théorie l'objet n'est pas l'idéalisation, n'est pas la construction de notre pensée. Le positiviste français H. Taine a dit que « abstrait c'est extrait », c'est-à-dire que ce n'est pas nous qui faisons l'idéalisation ni la construction. Nous avons devant nous un objet qui est en soi-même un système, un tout organisé, et, s'il est un tout organisé, on peut par abstraction — qui est un extrait — avoir dans la pensée discursive le contenu du concept, c'est-à-dire le côté idéal du monde.

Quand on entend le terme « intuitivisme », on pense toujours, surtout dans les doctrines catholiques, que les intuitivistes sont les adversaires de la pensée. Non. Selon ma définition, l'intuition, c'est l'acte de la contemplation immédiate de l'objet en original. Si vous gardez devant les yeux cette définition, vous pouvez dire que, selon ma théorie, la pensée discursive est une espèce de l'intuition, c'est une intuition intentionnelle.

Les différences constatées entre le monde comme il est décrit dans la science, par exemple dans la physique moderne, et dans notre perception sensible, ne sont pas une objection contre mon épistémologie. On peut élaborer une théorie, selon laquelle les électrons, les protons, etc., et d'autre part les qualités sensibles, sont deux aspects d'un même tout organique du monde.

Dans ma brochure *Transsubjectivity of sense-qualities*, j'ai exposé les preuves en faveur de la transsubjectivité des qualités sensibles, élaborées par les néo-réalistes anglo-américains, par le néo-scolastique I. Gredt, et dans mes propres ouvrages.

Pour ce qui est des remarques de M. Wahl, je dirai qu'elles portent sur le problème de la conscience. C'est une notion très fondamentale. On ne peut pas la définir. On peut seulement en donner une description. Par exemple, si je saisis dans ma conscience un événement qui a été d'abord subconscient, il a, après cet acte intentionnel, une autre forme, que l'objet a puisée dans son importance pour moi. Il devient plus intimement lié avec

mon moi individuel. C'est ici une description, ce n'est pas une définition.

Quand j'emploie le terme « conscience », je défends la pensée suivante : toute notre connaissance est dans notre conscience, et si nous voulons élaborer les notions du subjectif, du psychique, etc., c'est dans le domaine de l'épistémologie, par l'analyse de la conscience, par la théorie de la structure de la conscience que nous élaborons ces notions.

Et si nous employons cette méthode, nous sommes libérés des préjugés qui dominaient surtout dans la philosophie du xvii^e et du xviii^e siècles. Par exemple, dans la première partie de cette communication, j'ai dit que les effets de l'illusion, de l'hallucination, des inexactitudes de notre perception, des erreurs, ne prouvent pas que tout le contenu de notre conscience soit subjectif, si nous avons élaboré dans l'analyse de la structure de notre conscience la notion du subjectif, la notion du psychisme, etc. En tout cas, nous pouvons donner des preuves, par exemple, que les rêves, les hallucinations, etc., ne sont que la synthèse subjective de données transsubjectives.

Kant nous a placés devant une alternative. Ou l'intuition existe : en ce cas, la métaphysique, c'est-à-dire la connaissance du monde extérieur, est possible. Ou l'intuition n'existe pas, et c'est l'opinion de Kant : si l'intuition n'existe pas, le monde extérieur n'est pas connaissable.

Un métaphysicien de notre temps doit élaborer la théorie épistémologique selon laquelle l'intuition existe ; s'il a élaboré cette théorie, il doit affirmer que le contenu de la conscience est très compliqué, mais que dans notre conscience nous avons, non seulement nos états subjectifs, nos états psychiques, mais aussi tous les éléments du monde, toutes les formes de l'être.

Dans mon premier livre sur l'épistémologie, *Les fondements de l'intuitivisme*, publié il y a quarante-trois ans, il y a un long chapitre sur les théories de l'expérience immédiate pendant le xix^e siècle. Parmi ces théories, je nommais l'épistémologie de Schelling, de Hegel ; j'ai écrit un article où j'affirme que Hegel est un intuitiviste qui va encore plus loin que moi-même. Les néo-kantiens, Schuppe, Rickert, Husserl, ont aussi élaboré la théorie du contenu complexe de la conscience.

Pourquoi ces termes « supra-temporel » et « supra-spatial » ? Parce que mon moi individuel a la faculté de créer les événements spatiaux et temporels conformément à mes idées. Mon moi est au-dessus de l'espace et du temps.

Quand je vois un événement, par exemple le vol d'un oiseau,

je ne peux rien y trouver de supra-temporel ; seulement les aspects de cet événement concret, par exemple les relations qui donnent la forme systématique au vol d'un oiseau, sont non-temporels. C'est le côté idéal de cet événement, ce n'est pas un processus temporel. C'était une erreur de John Stuart Mill, erreur très caractéristique de la pensée anglo-saxonne, que de soutenir que les relations sont des processus.

M. Bayer a parlé des néo-réalistes anglo-américains. Je n'ai pas critiqué par exemple Samuel Alexander ni Montague. Selon la théorie des Américains, le moi est seulement un complexe des événements, comme il l'était pour David Hume par exemple. J'avais en vue seulement les représentants du néo-réalisme, qui ont dissocié les objets du monde extérieur et le moi connaissant. Et sous cette forme, ils peuvent représenter la théorie selon laquelle la connaissance immédiate est la « cross-section » du monde extérieur et du moi.

M. Leroy croit que la réification n'est pas accomplie par les actualistes. Moi, je crois que si nous lisons, par exemple, les œuvres de Mach, nous trouverons précisément que dans sa théorie les sensations (les « éléments » du monde) sont quasi des substances primitives qui peuvent être combinées et regroupées selon les diverses lois de la physique, de la psychologie, etc. Mais si nous avons une notion juste de ce que c'est que l'événement, nous ne pouvons pas regrouper et combiner les événements, parce que, à chaque instant, ils tombent dans le domaine du passé.

M. Bréhier. — En remerciant M. Lossky de ses très intéressantes réponses, je soulignerai un trait que sa méditation a passé sous silence. Le mouvement réaliste est aujourd'hui un mouvement extrêmement général : or, M. Lossky est l'un des premiers qui l'aient représenté d'une manière indépendante.

Je soulignerai encore deux traits : que notre point de départ a été, en somme, le renversement, ou plutôt l'inversion de la première méditation cartésienne ; et que notre point d'arrivée, dans ce que M. Lossky a laissé soupçonner de sa métaphysique, — car il y a une métaphysique sous-jacente à cette épistémologie, — nous fait tendre à un néo-platonisme, qui est quelque chose de tout à fait concret et de très intéressant ; de sorte que nous sommes allés en sens inverse de l'histoire, de l'anti-cartésianisme au platonisme.

L'Editeur-Gérant : JACQUES LECLERC.

Imprimé en France à l'Imprimerie WILLAUME à Saint-Germain-lès-Corbeil en avril 1948.

O. P. I. A. C. L. 31.1152. — Dépôt légal effectué dans le 2^e trimestre 1948.

N^o d'ordre dans les travaux de la LIBRAIRIE ARMAND COLIN : n^o 537.

N^o d'ordre dans les travaux de l'Imprimerie WILLAUME : 301.

LIBRAIRIE ARMAND COLIN, 103, Boulev. St-Michel, PARIS

Géographie universelle

sous la direction de

P. VIDAL DE LA BLACHE et **L. GALLOIS**

TOME VI

La France

Réimpression :

Première Partie :

France physique

PAR

EMMANUEL DE MARTONNE

Membre de l'Institut, Professeur à l'Université de Paris.

Un volume in-8° (20 × 29), 464 pages, 167 cartes et figures dans le texte,
144 photographies et une carte en couleurs hors texte, broché 1400 fr. »

Ce volume de la **Géographie Universelle** est également vendu comme *ouvrage indépendant*, avec couverture spéciale sous le titre :

Géographie physique de la France

Un volume in-8° (20 × 29), broché. 1400 fr. »

Deuxième Partie :

France économique et humaine

PAR

A. DEMANGEON

Professeur à l'Université de Paris

I

Un volume in-8° (20 × 29), 460 pages, 170 cartes et figures dans le texte,
133 photographies et une carte en couleurs hors texte, broché. 1200 fr. »

Ce volume de la **Géographie Universelle** est également vendu comme *ouvrage indépendant*, avec couverture spéciale, au même prix, sous le titre :

Géographie économique et humaine de la France — I.

Un volume in-8° (20 × 29), broché. 1200 fr. »