

Comptes rendus bibliographiques

Autor(en): **Gex, Maurice / Mercanton, Jacques / Rivier, André**

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **17 (1943)**

Heft 1

PDF erstellt am: **21.07.2024**

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.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

ARNOLD REYMOND : *Philosophie spiritualiste. Etudes et méditations, recherches critiques. Recueil publié par la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne.* Lausanne, F. Rouge; Paris, J. Vrin, 1942, 2 vol., pp. XXIV, 429; VIII, 449.

La Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne a bien fait les choses : l'heureuse présentation du recueil d'articles de M. Arnold Reymond ne manquera pas de faire la joie de tous les amis de la philosophie. Une foule d'articles sur les sujets les plus variés, écrits pendant une période de plus de quarante ans et éparpillés dans de multiples revues, se trouvent réunis en deux volumes formant un total d'environ 850 belles grandes pages aérées. Signalons que certains articles ont été totalement refondus et complétés par des développements inédits.

Dans la préface, l'auteur nous dit l'extraordinaire confusion qui règne, dans le domaine de la pensée comme dans celui de l'action, au sein de notre civilisation, héritière du XIX^e siècle : individualisme et étatismes ; machinisme, engendrant à la fois les grandes fortunes et le paupérisme, le chômage ; internationalisme et nationalisme exacerbé ; efficacité des techniques et crises dans les fondements des sciences théoriques. Au milieu de ce tumulte, la notion de vérité universelle paraît se désagrèger : c'est essentiellement ce *problème de la vérité*, envisagé sous ses divers aspects — métaphysique, scientifique, logique et religieux — que M. Arnold Reymond se propose d'examiner dans le premier tome. Efforçons-nous de donner en raccourci l'enchaînement des idées qui y sont développées.

* * *

Quelle est la méthode à adopter dans la recherche métaphysique ? Tout d'abord on peut caractériser brièvement la tâche de la métaphysique comme suit : découvrir les raisons dernières de tout ce qui existe, pénétrer l'être lui-même, en comprendre l'origine, la nature et la fin. Ainsi définie, la métaphysique reste distincte de la religion qui prétend apporter une solution aux mêmes problèmes. En effet, alors que la religion repose sur une expérience *sui generis* qui révélerait l'existence d'une puissance suprême avec laquelle l'homme peut entretenir des rapports, « c'est de la raison appuyée sur l'expérience que la philosophie se réclame exclusivement » (I, 8), d'où il résulte que certaines philosophies peuvent nier l'existence des réalités dont se réclame l'expérience religieuse, sans pour cela trahir leur mission propre.

La métaphysique est également distincte des sciences. Celles-ci étudient la réalité sous des aspects partiels, bien délimités, alors que « la réflexion philosophique... se place à un point de vue universel et totalitaire pour considérer l'être quant à son origine, sa nature et ses fins. Cet effort de réflexion, pour objectif qu'il soit, a parmi ses buts essentiels celui de situer l'homme dans l'univers, et cela de telle sorte que les réponses données sur l'être envisagé dans sa totalité expliquent rationnellement les aspirations dernières de l'homme et les mobiles ultimes de son action » (I, 11). Certes, les sciences et la philosophie entretiennent de nombreux et féconds rapports dont les noms de Pythagore, de Platon, d'Aristote, de Descartes et de Leibniz sont la preuve, et cependant elles restent foncièrement distinctes : aucune science ne cherche à saisir la situation de l'homme, de sa pensée, au sein de l'être total, car si une science prend l'homme comme objet d'étude, elle le fait toujours sous un angle particulier et restreint.

Étant donné le but ambitieux que se propose la métaphysique, comment pourra-t-elle trouver une méthode sûre, un guide pour ses recherches ? M. Arnold Reymond utilise dans tous ses travaux la méthode historico-critique, déjà mise en œuvre par Aristote. « Par un premier contact avec l'histoire de la philosophie on situe le problème dans ses données essentielles, puis on cherche à le résoudre en l'envisageant en lui-même. Une fois la solution trouvée, on la contrôle par une critique qui s'appuie à nouveau, et pour une large part, sur l'histoire des idées. » (I, 14). Une telle méthode, respectueuse des efforts des devanciers, introduit une continuité féconde dans la recherche sans nuire en rien à la véritable originalité, car en philosophie comme ailleurs ce sont ceux qui ont le plus reçu des autres qui donnent le plus d'eux-mêmes. Remarquons d'ailleurs que la méthode historico-critique ne livre nullement une solution automatique des problèmes, les solutions historiques offertes devant être interprétées et appréciées librement par celui qui se sert de cette méthode. Le profane qui se penche sur l'histoire de la philosophie est tout d'abord épouvanté du foisonnement de systèmes qui se contredisent les uns les autres, mais une étude plus approfondie ne tarde pas à simplifier le tableau de la pensée humaine et à en dégager les grandes lignes. « En effet, ce sont sensiblement les mêmes problèmes philosophiques qui se posent au travers des âges et les solutions proposées à leur sujet sont en somme peu nombreuses et réapparaissent, plus précises et nuancées sans doute, mais avec le même caractère fondamental. » (I, 16).

Pour faire de la métaphysique d'une façon qui ne soit pas arbitraire, il faut d'abord réaliser une prise de possession de l'être qui ne préjuge pas la solution ultérieure du problème métaphysique. Après avoir examiné vainement à ce point de vue les principaux systèmes métaphysiques et les diverses solutions du problème de la connaissance — hégélianisme, intuitionisme, criticisme, probabilisme — l'auteur aboutit au cogito cartésien qui lui paraît remplir la condition voulue. Dans une discussion très approfondie, il donne une nou-

velle interprétation du cogito cartésien : entre les interprétations extrêmes et opposées du cogito-intuition et du cogito-raisonnement, M. Arnold Reymond conçoit le cogito comme la vérification d'une hypothèse métaphysique. Au terme du doute radical portant sur toute existence — mais qui laisse subsister la foi dans le pouvoir déductif de la raison — Descartes a formulé l'hypothèse suivante que l'esprit conçoit en vertu de ses lois propres : si je pense, je suis. Or en fait, continuera le philosophe, je pense, puisque douter c'est penser, donc je suis. Le premier moment du cogito est situé dans le plan de la réflexion logique, et le second, qui est celui de la vérification de l'hypothèse, fait coïncider le plan de la réflexion avec celui de l'expérience vécue : « Ici les deux plans de réalité, logique et concrète, se rejoignent et constituent un nouveau plan, celui de la *réalité rationnelle* où le contact s'effectue étroitement entre la pensée et le réel. Il y a une liaison que, d'une part, mon esprit conçoit comme indissoluble et que, de l'autre, il saisit sur le vif et sans intermédiaire, c'est la liaison de la pensée et de l'existence. » (I, 55). Cette interprétation du cogito non seulement évite les critiques que l'on peut formuler au sujet des deux interprétations classiques, mais encore elle a le mérite de rapprocher la méthode en métaphysique de la méthode de la recherche scientifique : « Dans l'un et l'autre cas, il s'agit de poser une hypothèse, c'est-à-dire de postuler une relation et d'en vérifier le bien-fondé. » (I, 64).

Le cogito constitue une véritable expérience métaphysique absolument privilégiée et unique qui permet à la spéculation de s'enraciner dans l'être, de saisir le réel à sa source et sans intermédiaire. Remarquons que les profanes en philosophie¹ se font généralement de la métaphysique une conception absolument erronée ; pour eux, les constructions de la métaphysique sont tout à fait arbitraires ; fantasmagories nuageuses, elles n'ont aucun rapport avec la réalité vécue. C'est oublier qu'*en droit* la métaphysique porte sur la réalité concrète, totale, alors que la science, par exemple, ne porte que sur des extraits de la réalité, sur des abstractions ou aspects partiels et sélectionnés de l'être (évidemment, cela n'empêche pas, *en fait*, certaines métaphysiques d'être inconsistantes)².

« Du point de vue de l'expérience métaphysique, la personnalité s'affirme

¹ Certains hommes de laboratoire parlent avec un souverain mépris de la métaphysique — qu'ils ne connaissent d'ailleurs pas. Voulant tout ramener à leur vision étroite de spécialistes bornés, ils s'imaginent modestement que les limites de l'esprit humain coïncident avec celles de leur propre esprit!

² Quand donc cessera-t-on dans les collèges d'enseigner cette ineptie que le concret est ce qui tombe sous les sens, ce que l'on peut voir ou toucher ? L'esprit vivant — avec toutes les manifestations qu'il comporte, passions, émotions, sensations, jugements, etc. — est la réalité la plus pleinement concrète qui soit. Ainsi une souffrance ou un désir particulier est une réalité tout aussi concrète que la chute d'une pomme ou l'existence d'un caillou. Les élèves qui entrent au gymnase confondent inmanquablement « abstrait » avec « immatériel ».

dans le « je pense » comme un sujet réel, vivant et actif et non comme une simple forme de la pensée. » (I, 72). La spéculation ultérieure ne pouvant plus méconnaître les caractères de réalité, de liberté et de finalité du sujet pensant dégagés par le cogito, celui-ci oriente donc la déduction métaphysique dans le sens d'un personnalisme spiritualiste.

Après cette enquête sur la *pensée et l'être*, l'auteur aborde *la vérité et l'activité rationnelle de juger*.

Le problème de la *raison* est un de ceux qui ont le plus tourmenté les philosophes. Abandonnant, au terme d'une analyse historico-critique, les définitions classiques de la raison comme siège de vérités éternelles, M. Arnold Reymond rattache le problème de la raison à l'activité de juger et refuse de séparer vérité et jugement vrai. La raison se présente alors « comme un *pouvoir de coordination, d'appréciation et de déduction qui règle l'activité de juger* » (I, 102). L'activité de juger elle-même est constitutive de toute pensée : il ne saurait exister une intuition qui ne soit accompagnée d'une activité de juger. Celle-ci étant impliquée dans tout contact avec les multiples aspects de la réalité, le jugement est l'acte premier de la pensée. Le concept est dérivé de l'activité de juger, il apparaît « comme une condensation de jugements antérieurement portés en même temps qu'il est un point de départ de nouveaux jugements » (I, 107). Finalement M. Arnold Reymond définit le concept « comme un *invariant fonctionnel et opératoire* sous le double rapport de la qualité et de la quantité » (I, 108). Le concept n'est donc pas un élément de la pensée statique et invariable : un même concept peut assumer dans le jugement des rôles différents, « l'ensemble des jugements effectués au moyen d'un concept permet d'affiner ce dernier et d'en préciser la valeur et le rôle » (I, 109).

Signalons en passant que pour l'auteur « tout jugement est à la fois d'existence et de valeur, c'est-à-dire attribue à son objet une existence et une valeur (ou modalité) d'être » (I, 113), ce qu'il exprime en parlant de jugements d'existence univalents et bivalents. « Les premiers affirment une valeur ou modalité d'existence telle que l'objet où elle se révèle est jugé comme n'ayant pas *du* ou *pu* en comporter une autre. » (I, 114). « Quant aux jugements bivalents, ils s'énoncent au sujet d'un « donné » susceptible de revêtir deux modalités d'existence dont l'une se pose comme supérieure à l'autre. C'est le cas en particulier des jugements esthétiques ou moraux. » (I, 115). En d'autres termes, les jugements classiques d'existence sont dénommés monovalents et les jugements communément dits de valeur sont appelés bivalents.

Le jugement est une position fonctionnelle de la pensée vis-à-vis d'une position de réalité. Le jugement vrai réalise une position fonctionnelle unique pour la pensée vis-à-vis de son donné, alors que le jugement faux correspond à un nombre indéfini de positions fonctionnelles déterminées (I, 115). Pourquoi, se demandera-t-on, ne pas déclarer tout simplement, comme le faisait saint Thomas d'Aquin, que le vrai est l'adéquation de la pensée et des choses ? Ce n'est pas de gaieté de cœur, et pour rendre leur discipline plus abstruse, que les

philosophes ont abandonné cette définition simple et qui paraît au premier abord lumineuse : ils ne l'ont fait que contraints par le progrès de la réflexion. « En fait le « donné » sur lequel s'exerce l'activité du jugement est en partie notre œuvre. Il est le résultat d'une longue élaboration effectuée au moyen d'une série indéfinie de jugements antérieurs, implicites et explicites. » (I, 115). Sur la base de telles considérations, bien des philosophes modernes, pour échapper au réalisme de saint Thomas d'Aquin, se réfugient dans le pur idéalisme en considérant que le donné est entièrement notre œuvre. Par contre, M. Arnold Reymond reconnaît que l'activité de juger implique forcément un dualisme et par conséquent un réalisme, donc une distinction entre « positions de jugement » et « positions de réalité » (I, 75). Cependant la nature véritable du rapport entre la pensée et le réel nous échappe ; en tout cas on ne peut dire que la pensée vraie soit une « copie » de la réalité. Finalement le problème de la connaissance peut être éclairé par la considération d'une triple fonctionnalité, pense M. Arnold Reymond : les jugements sont mystérieusement fonction de la réalité, mais celle-ci possédant une structure fonctionnelle, les jugements qui lui correspondent, eux aussi, sont interdépendants ; en résumé, fonctionnalité au sein de la réalité, fonctionnalité entre les jugements et fonctionnalité entre jugements et réalité (I, 112 et 224).

Et maintenant posons-nous la question ultime, aboutissement de toutes les considérations qui précèdent : la vérité est-elle immuable ? est-elle variable ? la crise de la notion de vérité peut-elle se dénouer ?

Déclarer une proposition « vraie pour elle-même, ce n'est pas dire qu'elle a existé comme telle éternellement dans l'univers ; c'est dire que tout être pensant mis en présence du donné (faits, événements, données irréductibles) qui l'a motivée serait contraint de la tenir pour vraie. En d'autres termes, c'est affirmer que les *conditions* de la vérité sont éternelles et absolues et qu'une fois ces conditions remplies le vrai est atteint » (I, 118). « En fait cependant, le jugement vrai est toujours suspendu aux notions et aux propositions premières que l'on a adoptées pour être à même de l'énoncer. Or, en vertu de la triple fonctionnalité que nous avons notée, l'évidence de ces notions et propositions premières est sujette à « un plus ample informé » et à une révision possible. » (I, 224).

Ainsi, grâce à la notion de fonctionnalité, introduite dans les divers éléments formant le mécanisme de la connaissance, M. Arnold Reymond assouplit suffisamment la notion de vérité pour qu'elle puisse évoluer et traverser l'état de crise actuelle, sans toutefois qu'il faille renoncer aux conditions sans lesquelles elle cesserait d'exister et qui lui garantissent ce qui la constitue intrinsèquement : l'universalité.

Tout l'essentiel de la pensée de M. Arnold Reymond est contenu dans les 224 premières pages que nous venons de résumer. Le reste du tome I et le tome II en entier sont des développements et des applications pratiques de ces vues maîtresses. Nous avons dû passer sous silence, parce que trop techniques, les

analyses touchant la portée des principes fondamentaux de la logique et les diverses variétés de logiques, ainsi que les valeurs et les normes.

Le grand mérite de l'ouvrage que nous analysons est d'être l'expression d'une méditation parfaitement objective et disciplinée, conduite avec une grande fermeté et continuité de pensée. La sympathie de l'auteur pour le spiritualisme n'est pas douteuse, puisqu'elle s'inscrit dans le titre même de ce recueil : malgré cela, M. Arnold Reymond avoue avec la plus admirable impartialité qu'entre les grandes interprétations métaphysiques du monde, matérialisme, idéalisme et spiritualisme, la raison ne peut trancher avec certitude, le problème du mal étant d'ailleurs la pierre d'achoppement du spiritualisme : « De ces trois solutions aucune ne s'impose en toute rigueur démonstrative, et ce fait marque les limites de l'évidence et de la certitude sur le « donné » métaphysique et nous introduit dans le domaine des croyances. » (I, 205). On saisit sur le vif le scrupule avec lequel M. Arnold Reymond conduit ses enquêtes et combien il est éloigné de la manière de certains philosophes contemporains, très à la mode dans les pays de langue allemande, pour lesquels faire de la métaphysique consiste à habiller d'idées abstruses leurs tendances les plus personnelles, à se confesser, si j'ose dire, au moyen du jargon philosophique ! Une telle manière de faire a jeté le discrédit sur la philosophie en général et la métaphysique en particulier auprès de nombreux esprits scientifiques qui n'aiment pas se payer de mots ¹.

Cependant, en dehors de la certitude démonstrative, il convient de se laisser guider par des probabilités. « La solution qui rend le mieux compte de l'existence du « je » pensant et de son rapport avec l'objet de sa réflexion paraît bien être le spiritualisme dont la thèse est la suivante : tout ce qui est a pour fondement un esprit absolu, c'est-à-dire une réalité spirituelle dont l'activité de raison, de conscience, de volonté n'est pas limitée par les modes auxquels les êtres finis sont assujettis. C'est cet esprit absolu qui a fait surgir l'univers et au sein de cet univers des êtres tels que nous sommes, appelés à conquérir librement leur personnalité en poursuivant des fins idéales et supra-sensibles. Pareille conception s'harmonise avec les besoins du cœur, de la conscience et de la raison ; mais elle se heurte à l'existence du mal et de la souffrance, existence qui met en échec la finalité ontologique postulée par tout spiritualisme et rend plus pressant le problème de savoir si l'univers a un sens ultime et quelle est dans cet univers la destinée de l'homme comme individu et comme société. » (I, 206).

* * *

Nous nous bornerons à signaler quelques points importants de la suite du recueil. La partie *philosophie et religion* contient une étude très poussée sur le *problème de la finalité* qui est, nous dit l'auteur, le problème par excellence de la métaphysique, puisqu'il s'occupe des fins de l'être. De nos jours, l'idéalisme

¹ La tendance ultra-positiviste et anti-métaphysique du Cercle de Vienne s'explique comme une réaction violente à l'égard du dévergondage métaphysique de certains « existentialistes ».

d'un Brunschvicg s'est efforcé de l'éliminer de la philosophie comme étant un pseudo-problème, mais, outre qu'un tel idéalisme laisse subsister une équivoque au sujet de ce qu'il faut entendre par « pensée », il reste impuissant à rendre compte de l'existence de personnalités concrètes et libres¹. Au terme d'une analyse fouillée de la pensée du philosophe français, M. Arnold Reymond conclut : « Nous sommes ainsi amené à postuler un certain finalisme dans l'univers et à le faire dépendre d'une cause ordonnatrice suprême. » (I, 281).

Dans la partie intitulée *philosophie et sciences*, signalons le premier article — si révélateur d'un trait caractéristique de la pensée de l'auteur : le sens des analogies profondes — où les méthodes des sciences occultes sont confrontées avec celles des sciences rationnelles. « Je serais heureux si j'avais réussi à montrer que l'esprit humain, dans ses démarches vers la connaissance de la réalité, reste fidèle à lui-même. » (I, 304).

Dans *les étapes de la pensée scientifique*, M. Arnold Reymond trace en un vigoureux raccourci un programme d'enseignement auquel nous souscrivons pleinement, étant convaincu de l'utilité de l'étude des grandes lignes de l'histoire des sciences pour la formation de l'esprit.

Le second tome sera le préféré des lecteurs qui ne se sentent pas très à l'aise dans les discussions philosophiques. Il est divisé en trois parties (*Instruction et éducation — Le civisme suisse, sa nature et son idéal — Philosophie chrétienne*) où l'auteur développe les conséquences pratiques de ses conceptions philosophiques : « Il s'agit... de mettre en lumière quelques vérités essentielles qui, dans les domaines éducatif, civique et religieux, rendent possible la vie en commun. » (II, VII). La pensée de M. Arnold Reymond ne se confine pas dans une tour d'ivoire, dédaigneuse des besoins et des nécessités de l'ensemble des hommes : animée par une vigoureuse conviction spiritualiste, elle aborde le domaine pratique avec un grand bon sens, toujours soucieuse qu'elle est dans ses appréciations de tenir compte de l'ensemble des multiples conséquences produites par telle ou telle institution sociale ou religieuse, par telle réforme réclamée à grands cris.

Nous ne pouvons nous étendre, faute de place, sur le contenu de ce deuxième volume — qui, d'ailleurs, n'a nul besoin de commentaires pour attirer les lecteurs. Nous tenons cependant à souligner la belle et digne attitude du chrétien qui s'exprime dans la dernière partie. M. Arnold Reymond n'est pas de ces penseurs chrétiens qui, avec les meilleures intentions du monde sans doute, faussent les règles du jeu philosophique pour se donner la satisfaction de retrouver, au moyen d'une spéculation prétendue purement rationnelle, les affirmations principales de la foi chrétienne. « Nous estimons qu'entre le dogme de

¹ L'auteur montre que l'idéalisme pur, lorsqu'il est envisagé dans la pleine logique de son principe et qu'il ne pactise pas avec le spiritualisme, n'est pas autre chose qu'un matérialisme retourné (I, 18). Si le monde est en effet le produit d'un système d'idées éternelles et impersonnelles, il n'y a pas de place pour des initiatives créatrices et les êtres personnels et autonomes n'ont qu'une réalité illusoire, tout comme dans le matérialisme.

l'immortalité (de l'âme) et le dogme de la non-immortalité, la raison ne saurait trancher d'une façon définitive ; d'autre part, il ne dépend pas de notre volonté, de notre désir ou fantaisie, que notre âme soit immortelle ou non... En conclusion, le véritable *désintéressement* à l'égard de son moi nous paraît, durant cette vie, consister à accueillir la souffrance comme la joie, à faire, par la pratique de la justice et de la charité, triompher le moi spirituel sur le moi égoïste ; quant à l'au-delà terrestre, le suprême détachement vis-à-vis de soi-même, c'est, nous semble-t-il, d'être prêt à accepter soit l'anéantissement, soit la survie, avec la certitude que, quoi qu'il arrive, ce que Dieu jugera bon de faire sera bien. Le suprême détachement est ainsi un acte de suprême confiance. » (II, 356).

* * *

La philosophie s'efforce de saisir tous les aspects du réel, sans en négliger aucun : la double culture de M. Arnold Reymond, théologique et scientifique, jointe à son sens des analogies profondes et à son goût de la synthèse lui ont permis d'édifier une œuvre philosophique d'une ampleur et d'une harmonie exceptionnelles ¹. Les articles de circonstances réunis ici, avec leurs inévitables redites, témoignent de l'impressionnante continuité de la pensée de l'auteur à travers toute une vie de méditation. On retrouve en eux toutes les qualités qui ont fait la réputation du professeur : objectivité dans la façon de poser les divers problèmes philosophiques et de saisir leurs multiples implications, parfait naturel et simplicité de la forme, grande clarté dans l'exposition qui dégage les lignes maîtresses en négligeant l'accessoire.

Il faut, hélas, avouer que dans notre pays la discussion objective des problèmes philosophiques n'est guère goûtée. Certes, on se passionne en Suisse romande pour les idées, mais seulement lorsqu'elles touchent à la spéculation morale ou religieuse : pour être pris au sérieux comme penseur par le grand public, il convient, par exemple, d'évoquer avec lyrisme l'âme tourmentée de Pascal, ou de vaticiner à la manière de certains esthètes au sujet du surhomme de Nietzsche !

Puisse donc M. Arnold Reymond — qui par ailleurs est bien un homme de chez nous, auquel on ne pourra jamais reprocher de négliger ou mépriser les problèmes religieux et moraux — continuer à donner aux jeunes gens, par sa *Philosophie spiritualiste*, le goût des grands problèmes philosophiques toujours actuels, et à leur apprendre à les traiter avec largeur et sérénité.

Maurice GEX.

¹ Le philosophe a besoin d'une solide culture scientifique, non pas tant pour tenir compte dans sa spéculation des résultats divers atteints par les sciences — résultats toujours revisables — mais afin que l'étude des méthodes scientifiques lui permette de saisir sur le vif l'activité de l'esprit aux prises avec des difficultés précises. La notion d'activité spirituelle est justement le lieu où peuvent se rencontrer harmonieusement les exigences spiritualistes et le souci des méthodes scientifiques positives.

René BRAY : *Boileau. L'homme et l'œuvre*. Paris, Boivin & Cie, s. d. (1942), 1 vol., p. 174. (Le livre de l'étudiant. Collection dirigée par Paul Hazard).

Il est difficile de parler avec objectivité de Boileau. Comment, dès qu'on approche une personnalité et une œuvre que M. Bray nous montre si vivantes, ne pas être tenté d'enfler la voix pour les défendre ? Ou, au contraire, si l'on constate, comme M. Bray nous amène à le faire, combien la personnalité de Boileau est de niveau moyen, son œuvre d'intérêt limité, comment ne pas se donner le succès facile de renchérir sur un traditionnel dédain ? M. Bray ne relève ni ne rabaisse Boileau : il nous raconte sa vie et étudie son œuvre avec une parfaite objectivité, non dépourvue de sympathie d'ailleurs, faite surtout, dans une étude si précise, appuyée sur une érudition si sûre, de constante justesse — justesse de ton comme de pensée —, d'une admirable propriété des idées comme des mots, et d'une fidélité généreuse à l'image de plus en plus nette, de plus en plus vraie, à mesure qu'avance l'étude, d'un auteur, en somme, si peu connu. Et je crois que la science, mais tout autant peut-être l'art de M. Bray, nous apportent de Boileau une image assez neuve.

Poète satirique d'abord et qui, même assagi par l'âge et la prudence, le restera jusqu'à la fin ; critique inspiré par son humeur et par son goût bien plus que par aucune doctrine, et qu'un vif penchant à la polémique entraîne souvent bien loin de toute raison classique ; artiste bien plus que législateur littéraire dans l'*Art poétique* ; poète burlesque et réaliste dans le *Lutrin*, moraliste dans les *Epîtres* : voilà qui ressemble assez peu à la figure légendaire de Boileau dont M. Bray, en conclusion, nous raconte l'amusante histoire, cette figure fixée très tôt par les maîtres d'école et depuis deux siècles tristement imprimée dans la mémoire des écoliers français : celle d'un Boileau régent du Parnasse, fondateur et patron de l'« école classique », secrétaire perpétuel d'une Académie bien plus austère que l'autre, et où déjà le charmant La Fontaine, le libre Molière, le frémissant Racine, auraient docilement plié sous sa férule.

Cette « école classique », M. Bray nous apprend enfin qu'elle n'a point existé ; il nous montre que l'influence de Boileau fut nulle à peu près sur La Fontaine et sur Molière, assez maigre sur Racine même ; que le hasard de l'amitié, un bon goût naturel, une certaine affinité d'esprit, bien plus qu'aucun discernement critique, lui ont fait apprécier, et parfois, mais plus rarement qu'on ne l'a dit, défendre leurs œuvres ; que l'*Art poétique*, loin d'inventer ou même d'approfondir des idées littéraires ou de présenter une doctrine esthétique, use fort librement d'idées presque courantes, dont l'ensemble forme plutôt un goût raisonnable et juste qu'une raison, pour composer une œuvre d'art ; et que la singulière fortune pédagogique de cet ouvrage tient au talent de l'écrivain, — non à l'originalité du théoricien, — à son bonheur d'expression, à son art très classique de la formule nette et concise qui, en un ou deux vers, frappe solidement une idée.

Ce talent de poète d'idées claires, M. Bray le relève dans les *Epîtres* encore, comme il nous fait voir, dans le *Lutrin* et certaines *Satires*, l'art très sûr d'un

poète réaliste, exact évocateur de petits détails, non dépourvu de trait, de couleur parfois, et même de fantaisie.

Ce Boileau-là, sans doute, tel que le recrée M. Bray tout au long d'une assez riche carrière, du « jeune dogue » des premières Satires qui ne craint pas de s'en prendre à des hommes puissants, jusqu'au vieil homme apaisé du jardin d'Auteuil, bourru encore à ses heures, mal fait pour la Cour, ayant gardé en somme son franc-parler et son courage, est plus humain et plus proche de nous que le Boileau sourcilleux de nos années d'école. Est-il plus grand ? Nous apparaît-il moins comme le type même de ces auteurs dont la place dans l'histoire littéraire l'emporte singulièrement sur la place réelle dans la vie plus profonde de l'art et sur l'importance véritable de l'œuvre qu'ils nous ont laissée ? M. Bray ne cherche nullement à nous en convaincre. Il lui suffit d'avoir ressuscité pour nous le vrai Boileau et d'avoir mis dans nos mains un petit livre si sûr, si net, et d'une lecture si charmante. Peu d'ouvrages de ce genre ont un tour si classique et montrent si bien que le vrai est aimable.

Jacques MERCANTON.

* * *

Jacques MERCANTON : *Le Secret de vos cœurs*. Lausanne, Librairie F. Rouge & Cie S. A., s. d. (1942), 1 vol., p. 243.

Je suis frappé par l'unité de ce livre. Les trois récits qui le composent laissent entrevoir sous des différences sensibles un même profond dessein : ils révèlent la figure d'une pensée identique. Grave, solitaire et lointaine comme une apparition, elle avance sans hâte sous les hautes frondaisons d'un style mûr et constamment médité ; c'est la pensée de la mort.

On dirait que M. Mercanton a décelé, au fond du cœur humain, une zone de moindre résistance. Il lui suffit d'un effort ajusté, d'une poussée un peu appuyée : quelque chose cède et, montant comme une eau souterraine, la mort peu à peu emplît la conscience de ses personnages. La plupart, en effet, subissent une pesée de ce genre. L'événement les touche au point le plus secret et le plus vulnérable ; il est toujours mortel. Voyez, dans le premier récit, les jeunes étudiants juifs : la persécution qui sévit sur leur race les obsède comme un remords et conduit l'un d'eux au suicide de la façon la plus irrémédiable. Dans la seconde nouvelle, une jeune femme veut retrouver le vrai visage de l'homme qu'elle aime, dont elle n'a plus que le souvenir d'un masque agonisant. Mais en vain Mania poursuit-elle son chimérique désir dans la ville où Guido vécut jeune, auprès d'amis anciens. Son âme lentement s'exténue ; elle cède à la pression de la mort.

Et remarquons que, si les personnages finissent par mourir, c'est moins le dénouement qui importe, que l'espèce d'adhésion qu'il reçoit et qui le rend inévitable. Voilà ce que la psychologie de M. Mercanton nous offre de plus hardi et de plus personnel : ses personnages ne se révoltent pas contre l'emprise de la

mort, mais ils ne s'y résignent pas non plus ; ils l'accueillent, ils l'étreignent avec une étrange ardeur. Rien de plus frappant dans le dernier récit, intitulé, comme le livre lui-même, *Le secret de vos cœurs*. C'est par la maladie de sa femme que Régis entre dans le « voisinage de la mort » ; mais il n'a pas la force, on le sent bien, ni même le désir de repousser la plénitude que cette présence lui procure. Quant à Lailah, loin qu'elle se défende, elle embrasse la mort à son tour, saisissant dans le refus de guérir le seul moyen de rejoindre — un instant — son mari dans sa solitude inavouable et comblée !

De là vient que les créatures de M. Mercanton ne semblent pas assez individualisées et qu'elles ne se détachent pas toujours avec une suffisante netteté. A vrai dire, elles sont comme absorbées dans leur for intérieur ; elles n'existent qu'en fonction du progrès de la mort. Mais quoi ! si c'est lui que M. Mercanton veut nous rendre sensible ? Et, de fait, il y parvient avec une sûreté et un bonheur qui donnent une haute idée de ses moyens d'artiste et d'écrivain.

Au reste, qu'on ne s'y méprenne pas. De ce livre se dégage rien moins qu'une impression de défaite ou de désagrégation morale. La mort à laquelle consentent les personnages de M. Mercanton, il semble bien qu'elle leur donne, avant de les entraîner, le sentiment d'être entré en possession de leur propre vie. Je crois que c'est le secret dont il a voulu que nous prenions conscience. Et peut-être, en effet, n'y a-t-il rien de plus grave dans le cœur de l'homme que cette lutte ouverte et cependant point douteuse entre la vie et la mort. C'est un beau et difficile sujet qui a tenté M. Mercanton, et bien fait pour séduire un esprit comme le sien, supérieurement doué, je m'en assure, pour approcher et saisir le mystère de notre être profond.

André RIVIER.