

Bulletin d'Histoire de la Philosophie

Author(s): R. Garrigou-Lagrange and P. Jacquin

Source: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 1, No. 4 (1907), pp. 731-758

Published by: Librairie Philosophique J. Vrin

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/44410941>

Accessed: 15-08-2019 00:35 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Librairie Philosophique J. Vrin is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*

Bulletin d'Histoire de la Philosophie

I

PHILOSOPHIE GRECQUE.

I. — Ouvrages généraux.

L'ANNÉE 1906 a vu paraître une nouvelle histoire de la philosophie grecque par M. WALTER KINKEL. *Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie*. 1^{re} partie, de Thalès aux sophistes.(1) Comme le titre l'indique, l'ouvrage n'est pas exclusivement historique ; au cours de son exposition l'auteur nous livre sa propre philosophie qui est en grande partie inspirée de Kant. Les doctrines grecques n'ont pour lui d'intérêt que dans la mesure où elles peuvent servir aujourd'hui à la construction d'une théorie ; cette théorie sera idéaliste : « la nature n'a d'autre législateur que la raison ». — De ce point de vue, les tout premiers philosophes grecs qui ont méconnu l'activité créatrice de l'esprit et ne dépassent pas la sensation, ne nous ont rien laissé d'utilisable. Héraclite pose surtout des questions ; Pythagore commence à donner à la raison la place qui doit lui revenir ; les Éléates et en particulier Parménide, revendiquent hautement sa priorité ; Démocrite les continue par la détermination rationnelle des éléments de l'univers. Quant aux sophistes, leur influence ne pouvait être que funeste, leur enseignement ne tendait qu'à ruiner notre confiance en la valeur de la raison, à montrer son impuissance radicale.

Signalons aussi comme ouvrage général les *Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les modernes* par M. MILHAUD. (2) Ce livre est une collection de neuf études publiées en diverses revues, avec une introduction sur *l'Idée de Science* qui fut écrite pour le congrès de Genève. I. La géométrie grecque considérée comme œuvre personnelle du génie grec ; II. Platon : le géomètre et le métaphysicien ; III. Aristote et les mathématiques ; IV. Le hasard chez Aristote et chez Cournot ; V. La raison chez Cournot ; VI. Les préoccupations scientifiques de Kant ; VII. La connaissance mathématique et l'idéalisme transcendantal chez Kant ; VIII. Auguste Comte et le progrès de la science ; IX. Science grecque et science moderne.

1. Giessen, Töpelmann, 1906.

2. Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, in-12, 273 p., 1906.

2. — Monographies de doctrines.

Trois problèmes ont été spécialement étudiés cette année : celui de la connaissance sensible, celui du devenir, et celui de Dieu.

M. JOHN BEARE, dans ses *Greek theories of elementary cognition from Alcmaeon to Aristotle* (1) nous donne une idée exacte des théories à la fois physiologiques et psychologiques, par lesquelles les philosophes grecs d'Alcméon à Aristote inclusivement, ont essayé d'expliquer les phénomènes les plus élémentaires de la connaissance. L'ouvrage contient un savant exposé des théories d'Alcméon, d'Empédocle, de Démocrite, d'Anaxagore, de Diogène d'Apollonie, de Platon et d'Aristote sur les sens, la mémoire et l'imagination. L'auteur a voulu s'en tenir à la psychologie empirique dont il semble exagérer l'indépendance à l'égard des doctrines métaphysiques ; n'est-il pas obligé d'insister particulièrement sur les différences qui séparent la théorie platonicienne et la théorie aristotélicienne des rapports de l'âme et du corps ?

Le problème du devenir et de la matière retiendra plus longtemps notre attention. Il a été traité au point de vue strictement historique par M. ALBERT RIVAUD dans sa thèse de doctorat soutenue à la Sorbonne : *Le problème du devenir et la notion de matière dans la Philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste* (2) ; au point de vue critique, M. BERGSON, dans son dernier livre *l'Évolution créatrice*, (3) a consacré à ce problème un de ses plus intéressants chapitres : *Coup d'œil sur l'histoire des systèmes* : la philosophie des formes et sa conception du devenir : Platon et Aristote. Pente naturelle de l'intelligence. — Plusieurs articles ont été également publiés sur les arguments de Zénon d'Élée.

La thèse de M. A. Rivaud fait honneur à l'érudition française ; c'est un travail auquel devront recourir désormais tous ceux qui aborderont ce sujet si actuel du devenir et de son histoire. Au dire de M. Lionel Dauriac, « depuis les *Sceptiques Grecs* de Victor Brochard, la philosophie grecque n'avait jamais été traitée en France avec semblable maîtrise ». L'auteur a voulu nous donner « une étude historique sur le développement de la physique grecque depuis ses formes primitives et légendaires jusqu'à sa forme achevée chez Aristote ». Il s'est particulièrement attaché à montrer l'influence durable des constructions mythiques de l'âge primitif sur les constructions rationnelles qui les remplacent et la convergence de toutes ces doctrines vers une certaine conception des choses, qui trouve son expression la plus complète dans les œuvres de Platon et d'Aristote. Il croit voir dans toute la physique grecque une idée opposée à notre idée de la permanence de la matière et de la force. Pour les Grecs, il n'y aurait pas de matière permanente, rien de permanent sinon la loi de l'évolution des choses, qui ramène l'appa-

1. Oxford, Clarendon Press, 1906.

2. Paris, F. Alcan, 1 vol. in-8 de la *Collection historique des grands philosophes*, 1906.

3. Paris, F. Alcan, 1 vol. in-8, 1907.

rition des mêmes formes d'une manière périodique. Si l'élément permanent est affirmé, il se réduit à un quasi-néant.

L'ouvrage comporte trois livres : 1° les Origines, 2° l'élaboration rationnelle du mythe, 3° Platon et Aristote.

a. *Les origines.* — « Théogonie et magie, poésie gnomique et poésie catharique imposent également au Grec cette notion, que toutes choses naissent, se métamorphosent, meurent, qu'aucun être n'échappe à la loi du devenir et qu'il n'y a rien d'éternel » (p. 79). Les Grecs ne voient pas encore la nécessité d'une réalité permanente sous ce devenir; « ils ne manquent pas dans leurs légendes de moyens de suppléer à l'idée de matière, de procédés pour ordonner les phénomènes et les prévoir. Les deux notions de destin et de l'ordre des temps y suffisaient amplement » (p. 80).

b. *L'élaboration rationnelle du mythe.* — Cette élaboration porte sur trois notions différentes, celle du changement, celle de l'ordre du changement et celle de corps. — C'est par l'analyse du langage et par la réflexion morale qu'on approfondit la notion du changement. La physique d'Héraclite résume, en formules définitives, les acquisitions de toute « cette psychologie du devenir » ; l'univers est conçu sur le modèle de l'homme, Héraclite y aperçoit les mêmes oppositions, les mêmes conflits, la même harmonie finale ; « le changement est la succession de qualités opposées ». — Reste à suivre les applications de la théorie, à rendre compte des phénomènes particuliers. C'est alors qu'apparaît une nouvelle notion du devenir : à la conception toute qualitative d'Héraclite qui continue à se développer chez Anaxagore, ne tarde pas à s'opposer celle de Leucippe et d'Empédocle, laquelle est fournie peut-être par les premières spéculations de l'astronomie. Elle ramène toutes les formes du changement au déplacement local ; il n'y a point de naissance ni de mort absolues ; mais seulement des unions et séparations d'éléments.

L'ordre du changement est conçu comme mettant au jour des formes de plus en plus stables, et de plus en plus simples ; il amène le retour périodique des mêmes formes que l'observation fait connaître : la terre, l'eau, l'air et le feu. Une loi divine garantit cette périodicité ; c'est pour Héraclite la loi du feu et le *λόγος* ; pour Empédocle, l'action d'Aphrodite Urania ; enfin Anaxagore introduit la notion d'intelligence ordonnatrice.

La notion de matière ou de corps n'est pas nécessairement impliquée dans cette histoire du devenir. On est bien conduit à supposer qu'il existe quelque chose d'où le monde est sorti et où il retournera, à admettre une même réalité capable de prendre des formes diverses ; tel est déjà l'*ἄπειρον* d'Anaximandre et plus tard le feu d'Héraclite ; mais, pour qu'une notion de la matière se puisse former, deux conditions sont nécessaires. Il faut d'abord que le corps ait été opposé nettement à ce qui n'est point corporel. Or l'être des premiers philosophes, bien qu'il soit le plus souvent identifié avec un corps, a des qualités de toutes sortes ; il est à la fois matériel et spirituel. La mystique orphique et pythagoricienne impose cette distinction du corporel et du spirituel et aide ainsi à former la notion de matière. —

Mais la formation de cette idée exige en outre que les deux notions de l'être immuable et permanent et du corps aient été rapprochées. Ce fut l'œuvre de Parménide et des atomistes. L'être de Parménide « possède la permanence logique et pourtant il est, en quelque manière, corporel » ; on peut en dire autant de l'atome. — L'élaboration de l'idée de matière et de corps va-t-elle continuer dans ce même sens ? Nullement ; Platon s'engage dans une direction opposée.

c. *Platon et Aristote*. — La logique oblige Platon à proclamer l'existence d'un monde immuable, de formes idéales ; « il sépare ainsi plus qu'on ne l'avait jamais fait l'être et le corps ». La même logique le force à prouver l'existence du devenir. Pour démontrer l'existence du devenir il faut établir que le non-être est. « Affirmer que l'être seul existe et que le non-être n'est pas, c'est s'obliger à soutenir en même temps l'unité et l'immutabilité du tout » (p. 328). — Reste à examiner les rapports de ce devenir avec l'être du monde changeant, des apparences avec le monde immuable des formes. « Au terme de toutes ses explications, Platon retrouve toujours un résidu irréductible, le principe rebelle à l'intelligence, nécessité mécanique (opposée à la finalité), fatalité, désordre, de quelque nom qu'on veuille l'appeler » ; et il est amené à réduire peu à peu le contenu du monde idéal, à faire toujours de plus en plus grande la part du changement. (p. 360). Cette conception toute pénétrée de logique garde cependant de ses origines légendaires on ne sait quoi d'inachevé et de mystérieux. — M. A. Rivaud discute longuement les interprétations modernes du *Timée* (matière et espace), en particulier les deux interprétations opposées de Zeller et de Brochard ; il croit découvrir en chacune une part de vérité. Il tient avec Brochard qu'on ne saurait réduire toute la nature du devenir à des déterminations géométriques, que la matière platonicienne n'est pas l'espace pur, analogue à l'étendue des cartésiens. Mais il se rapproche de Zeller en se refusant à confondre la $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ avec le devenir, et à ramener l'espace géométrique lui-même à des oppositions de qualités. (p. 308).

Aristote conserve la conception platonicienne de la hiérarchie des formes ; il tient comme Platon que l'unité et l'immobilité sont le caractère de la perfection, tandis que le changement, la multiplicité, l'indétermination manifestent l'imparfait. Mais il montre beaucoup mieux que son prédécesseur l'union du changement et des formes, du devenir et de l'être, par l'idée de la $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$. (p. 392). Naissance et mort exigent la présence permanente d'un certain substrat, résidu inexplicable, principe de contingence et de désordre, non-être relatif, « dont l'essence est précisément de ne pouvoir être considérée en elle-même ». (p. 433).

« En somme l'essentiel de la physique antique est cette notion d'un ordre défini du changement, d'une diversité soumise à la règle, d'une hiérarchie de formes ». Et c'est « peut-être là entre tous les éléments de notre héritage grec, le plus fécond et le plus précieux... L'œuvre de la science moderne a consisté seulement à fixer en formules plus pré-

cises le mécanisme par lequel, à la confusion primitive, s'est au cours des âges, substituée l'harmonie des formes. » (p. 466).

M. Rivaud ne semble pas voir l'importance capitale de l'idée de puissance dans la physique et la métaphysique aristotélicienne. Si obscure que soit cette idée, et il est nécessaire qu'elle le soit, elle demeure à notre avis le concept fondamental de l'aristotélisme, celui qui donne la clef du système. — Comment comprendre, sans la notion de puissance, cette idée d'une hiérarchie de formes, qu'on nous déclare si précieuse et si féconde encore aujourd'hui ?

Précieuse pour la science, cette conception l'est-elle aussi pour la métaphysique ? Tel n'est pas le sentiment de M. Bergson. C'est ce même sujet du devenir et de la forme que l'auteur de *l'Évolution créatrice* vient de reprendre dans le dernier chapitre de ce livre : « *Coup d'œil sur l'histoire des systèmes.* » — Ces quelques pages sont peut-être les plus remarquables qu'un nominaliste conséquent ait écrites et puisse écrire sur le conceptualisme réaliste de Platon et d'Aristote. Nominaliste, on ne peut l'être davantage : « Quand les images successives ne diffèrent pas trop les unes des autres, nous les considérons toutes comme l'accroissement et la diminution d'une seule image *moyenne*, ou comme la déformation de cette image dans des sens différents. Et c'est à cette moyenne que nous pensons quand nous parlons de l'*essence* d'une chose, ou de la chose même » (p. 327). — Et encore : « Ce qui n'est pas déterminable n'est pas représentable : du « devenir en général » je n'ai qu'une connaissance verbale ». (p. 332) — De ce point de vue, le conceptualisme réaliste de Platon et d'Aristote, la philosophie des formes n'est que la réduction en système de la dissociation effectuée sur le réel par l'imagination pratique et le langage. M. Bergson résume on ne peut mieux quelle a été, selon lui, la genèse de cette philosophie : « On aboutit à une philosophie de ce genre dès qu'on suit jusqu'au bout la tendance cinématographique de la perception et de la pensée. A la continuité du changement évolutif notre perception et notre pensée commencent par substituer une série de formes stables qui seraient tour à tour enfilées au passage comme ces anneaux que décrochent avec leur baguette, en passant, les enfants qui tournent sur les chevaux de bois. En quoi consistera alors le passage et sur quoi s'enfileront les formes ? Comme on a obtenu les formes stables en extrayant du changement tout ce qu'on y trouve de défini, il ne reste plus, pour caractériser l'instabilité sur laquelle les formes sont posées, qu'un attribut négatif : ce sera l'indétermination même. Telle est la première démarche de notre pensée... Et telle est aussi l'opération essentielle du langage. Les formes sont tout ce qu'il est capable d'exprimer. Survient alors une philosophie qui tient pour légitime la dissociation ainsi effectuée par la pensée et le langage. Que fera-t-elle, sinon objectiver la distinction avec plus de force, la pousser jusqu'à ses dernières conséquences extrêmes, la réduire en système ? Elle composera donc le réel avec des formes définies ou éléments immuables, d'une part, et d'autre part, un principe de mobilité, qui, étant la négation de la forme, échappera par hypothèse à toute définition et sera l'indéterminé pur... un

quasi-néant, le « non-être » platonicien, ou la « matière » aristotélienne ». (p. 334).

Telle aurait été la genèse de la philosophie antique, et au fond de cette philosophie « gît nécessairement ce postulat : il y a plus dans l'immobile que dans le mouvant, et l'on passe par voie de diminution ou d'atténuation de l'immutabilité au devenir », de l'acte pur à la matière, pure puissance. (p. 342).

Pour M. Bergson au contraire, il y a *plus* dans le mouvement que dans l'immobile : du mouvement on peut tirer la stabilité, mais jamais avec des formes stables alignées les unes à côté des autres on ne fera du mouvement, de la durée qui coule ; c'est ce que prouvent les arguments de Zénon. « C'est donc du mouvement que la spéculation devrait partir. Mais l'intelligence renverse l'ordre des deux termes, et sur ce point la philosophie antique procède comme fait l'intelligence » (p. 342). — « Une perpétuité de mobilité n'est possible que si elle est adossée à une éternité d'immutabilité, qu'elle déroule en une chaîne sans commencement ni fin. Tel est le dernier mot de la philosophie grecque.... Elle se rattache par des fils invisibles à toutes les fibres de l'âme antique. C'est en vain qu'on voudrait la déduire d'un principe simple. Mais si l'on en élimine tout ce qui est venu de la poésie, de la religion, de la vie sociale, comme aussi d'une physique et d'une biologie encore rudimentaire, si l'on fait abstraction des matériaux friables qui entrent dans la construction de cet immense édifice, une charpente dessine les grandes lignes d'une métaphysique qui est, croyons-nous, la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine » (p. 332). « Un irrésistible attrait ramène l'intelligence à son mouvement naturel (qui répond à ses exigences avant tout pratiques) la métaphysique des modernes à la métaphysique grecque.... notre philosophie mécanistique à l'antique philosophie des Idées... » (p. 335). « Artistes à jamais admirables, les Grecs ont créé un type de vérité suprasensible, comme de beauté sensible, dont il est difficile de ne pas subir l'attrait. Dès qu'on incline à faire de la métaphysique une systématisation de la science, on glisse dans la direction de Platon et d'Aristote.... Et une fois entré dans la zone d'attraction où cheminent les philosophes grecs, on est entraîné dans leur orbite. » (p. 375)

C'est exactement à l'antipode de « cette métaphysique naturelle de l'intelligence humaine » que se trouve aujourd'hui M. Bergson. Et s'il est vrai que *eadem est ratio contrariorum*, les spéculations des Grecs sur le devenir n'ont rien perdu de leur actualité. La question est de savoir s'il y a *plus* dans le mouvement que dans l'immobile. Tout conceptualiste dira : non ; parce que, placé au point de vue de l'intelligence qui ramène toute idée et tout jugement à l'être, l'immobile pour lui c'est ce qui *est*, par opposition à ce qui devient et n'est pas encore ; comme l'immuable est ce qui ne peut pas cesser d'être et a en soi sa raison d'être. Le nominaliste dira au contraire : il y a *plus* dans le mouvement ; parce que, placé au point de vue des sens, l'immobile pour lui c'est seulement ce qui *est en repos*, et qu'avec du repos et des arrêts on ne fera jamais du mouvement. — Reste à savoir si l'intelligence est ou n'est pas, si elle est supérieure ou inférieure aux

sens et à la conscience ; si la philosophie consiste à chercher l'intelligible sous le sensible, ou comme on l'a dit, « le sensible sous l'intelligible mensonger qui le recouvre et qui le masque ». Reste à savoir tout au moins si l'intelligence est destinée à penser tout ce qui a raison d'être, ou à penser seulement « la matière et plus spécialement les solides où notre action trouve son point d'appui et notre industrie ses instruments de travail » (*Évol. créatr.* p. 1.) Pour Platon et Aristote, *objectum intellectus est ens* ; pour M. Bergson, *objectum intellectus est corpus solidum*. En quoi l'homme diffère-t-il alors de l'animal ? Et comment expliquer le jugement et l'âme du jugement, le verbe être ? On l'a dit très justement : « toute la philosophie d'Aristote tient dans le verbe être » (1).

On pourrait dire, et c'est ce qui se dégage de mieux en mieux des récentes études sur le devenir, la philosophie antique est tout entière dans l'idée d'être et dans le principe d'identité impliqué dans cette idée. « Une perpétuité de mobilité n'est possible que si elle est adossée à une perpétuité d'immutabilité. » Tel est bien « le dernier mot de la philosophie grecque ». Mais ce n'est point « par des fils invisibles qu'elle se rattache à toutes les fibres de l'âme antique » et à ce qui fait le fond de l'intelligence humaine. Il est faux qu'on ne puisse « la déduire d'un principe simple. » Elle se rattache à l'intelligence par le principe même d'identité, impliqué dans l'idée qui fait le fond de toutes nos idées, en assure l'objectivité, l'intelligibilité, l'immatérialité, je veux dire dans l'idée d'être. — Affirmer l'existence de l'Acte pur, qui est à l'être comme A est A, c'est affirmer que le principe d'identité est la loi fondamentale de la pensée et de la réalité. S'il en est ainsi, ne faut-il pas que la réalité fondamentale soit une et la même, en tout et pour tout identique à elle-même, *Acte pur, Ipsum esse* ? Le monde, parce qu'il est devenir et multiplicité, ne peut avoir en soi sa raison d'être : le devenir comme le multiple est *union du divers*. Or l'union inconditionnelle du divers est impossible ; c'est une des formules du principe d'identité : le divers par soi et comme tel ne peut être un et le même. Ce que ce monde nous dit, comme l'a compris Platon, c'est que le *non-être est* (2), mais si le non-être est, il ne peut pas pourtant être par soi. Le monde est une quasi-violation du principe d'identité ; l'intelligence qui comprendrait toute la signification et toute la portée de ce principe aurait cette évidence que la réalité fondamentale, l'Absolu, n'est pas cet univers multiple et changeant, mais bien une réalité une et immuable et par là même transcendante, l'*Ipsum esse*, l'*Acte pur*.

1. Voir plus loin, p. 745, *L'objet de la Métaphysique selon Kant et Aristote*, par C. SENTROUL.

2. Cette affirmation qui nous surprend chez Platon ne nous étonne plus dans l'Écriture et chez les théologiens. Saint Augustin en venait même à se demander si Platon ne l'avait pas prise dans la Bible. « Dicitur *Ego sum qui sum, et dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos; tanquam in ejus comparatione qui vere est quia incommutabilis est, ea quae mutabilia facta sunt non sint: vehementer hoc Plato tenuit et diligentissime commendavit. Et nescio utrum hoc usquam reperiat in libris eorum, qui ante Platonem fuerunt, nisi ubi dictum est: Ego sum qui sum, et dices eis: Qui est misit me ad vos.* » *De Civit. Dei*, l. VIII, c. XI.

M. Bergson, de son propre aveu, est aujourd'hui exactement à l'opposé de cette philosophie de l'identité, qui est, il le reconnaît, la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine. Il est ainsi amené à dire que le dernier mot de la philosophie moderne consiste à affirmer que *la réalité fondamentale est devenir*. Or cela revient à dire, comme l'a reconnu Hegel, que *la nature intime des choses est une contradiction réalisée*. Nier le principe d'identité comme loi fondamentale du réel, c'est affirmer que la contradiction est au sein même du réel. *Supprimer l'Acte pur, qui est à l'être comme A est A, supprimer la transcendance divine, c'est mettre l'absurdité à la racine de tout*. L'anti-intellectualisme de M. Bergson n'est qu'un hégélianisme vu à l'envers, (qui ramène le rationnel au réel, le droit au fait, la moralité au succès, tandis que Hegel faisait l'inverse). Ces deux systèmes extrêmes se fondent dans un commun monisme évolutionniste ; s'ils n'existaient pas il faudrait les inventer, car ils constituent la plus remarquable et la plus rigoureuse des preuves par l'absurde de l'existence du Dieu transcendant, absolument un et immuable.

Au sujet de ce même problème du devenir et sur un point quelque peu négligé par M. Rivaud, signalons un article de M. O. HAMELIN *Sur un point du troisième argument de Zénon contre le mouvement* (1). Il ne lui paraît pas possible d'ajouter beaucoup au travail de M. Brochard (*Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques, 1888*) ; il propose seulement une explication différente des détails de *l'argument de la flèche qui vole*. — Dans l'*Archiv für Geschichte der Philosophie* a paru sur Zénon un article plus critique qu'historique où sont discutées les idées de M. Evellin, *Zenos Beweise gegen die Bewegung*, von Dr. BRANISLAV PETRONIEVICS (2). Dans le quatrième fascicule de la même revue on trouvera aussi une étude intéressante de M. MAX WUNDT sur l'influence exercée par la vie politique et sociale des Ioniens et par leur littérature sur la philosophie d'Héraclite.

Le troisième problème qui a particulièrement attiré l'attention cette année est le problème de Dieu. M. WILHELM CAPELLE a publié dans l'*Archiv für Geschichte der Philosophie* (Heft. 2) un article *Zur antiken Theodicee*, où il étudie surtout le problème du mal chez Platon, Aristote et plus particulièrement chez les stoïciens. L'auteur affirme l'influence importante de la théodicée stoïcienne sur Philon et les néoplatoniciens, comme aussi sur le christianisme. Il reconnaît toutefois une différence absolue entre la Providence stoïcienne et la Providence chrétienne : le christianisme admet une providence particulière sur chaque individu ; Dieu s'occupe avec autant de soin de chaque individu que de l'univers. Ici l'on peut saisir, selon M. W. C., combien diffère d'une interprétation rationaliste, une conception religieuse du monde.

1. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XIII B., Heft. 1. première année, 1906.

2. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XIII B., Heft. 1.

Dans les *Études* ont paru trois savants articles de M. J. LEBRETON, professeur à l'Institut Catholique de Paris, sur *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne* (1). Mettant à profit les plus récents travaux de A. Bonhöffer, L. Stein, Reitzenstein, Drummond, Horovitz etc., M. J. Lebreton retrace la genèse de l'idée du logos dans le monde grec et dans le monde alexandrin. Il ne s'occupe que des théories païennes, les étudie en elles-mêmes et pour elles-mêmes, sans chercher quels rapports elles peuvent avoir avec la théologie chrétienne, ni quelle influence elles ont pu exercer sur elle. La comparaison avec les doctrines chrétiennes est réservée à plus tard. — 1° *Les origines et la théorie stoïcienne*. — C'est chez Héraclite qu'on trouve la première esquisse de la conception stoïcienne : le logos, dieu immanent au monde, raison qui le guide, feu qui l'alimente et qui le dévorera. Cette théorie du logos immanent disparaît pendant deux siècles ; les philosophes du cinquième et du quatrième siècle conçoivent Dieu comme transcendant ; Platon et surtout Aristote exercent cependant une très réelle influence sur les spéculations stoïciennes. Suit un exposé du concept stoïcien du logos dans ses rapports avec les autres parties du système dont il est la pièce maîtresse. Un double caractère domine cette théorie stoïcienne du logos, celui de loi et celui de force ; la nature est conçue comme la loi de l'univers et comme la source unique de l'énergie. — 2° *Mythologie grecque et égyptienne*. Plutarque, Marc-Aurèle. — Dès l'origine, Zénon, Cléanthe et Chrysippe mirent le concept du logos au sommet de la mythologie et l'identifièrent avec Zeus ; plus tard leurs disciples l'identifièrent avec Hermès. Par suite le rôle du logos dans la mythologie se trouva profondément altéré ; Hermès était un dieu bien chétif pour personnifier cette force souveraine ; et l'on peut penser que le mythe d'Hermès ne fut pas sans influencer, avec la mythologie égyptienne, sur la philosophie alexandrine qui devait ne plus voir dans le logos qu'un intermédiaire entre Dieu et les hommes. — Pour Plutarque, Dieu est séparé du monde ; le logos est distinct de l'un et l'autre terme, il est l'exemplaire du monde, il en devient l'âme raisonnable. Il domine ainsi la nature, mais ne peut l'assujettir entièrement. Le néo-platonisme est là en germe. — Le monisme stoïcien se conserve cependant chez certains philosophes ; il a encore pendant deux siècles ses défenseurs, en particulier Marc-Aurèle, bien que Marc-Aurèle ne puisse se résigner à l'absorption de son être dans le logos universel. — 3° *La Conception alexandrine*. Philon. Bien que par sa croyance à un Dieu transcendant et personnel, Philon s'oppose nettement au monisme de Chrysippe, les sources de sa théorie du logos sont surtout stoïciennes. Chez Philon comme chez Chrysippe, le logos est à la fois un principe d'énergie et un principe de détermination. Il joue dans l'univers le même rôle que l'âme en chacun de nous. Mais ce logos et les puissances rattachent aussi le monde au Dieu transcendant : « le logos est l'idée qui à la fois pénètre les êtres, leur donne leur signification et leur essence, et en même temps les dépasse et en est l'exemplaire souverain et parfait. » ; ici c'est l'influence de Platon

1. *Études*, 1906, janvier, février et mars.

qui domine. — Ce logos est-il une substance distincte de Dieu, une personne ? Selon M. Lebreton qui suit en cela M. Drummond « le plus exact et le plus minutieux des critiques qui ont étudié Philon », « il paraît plus exact de distinguer en Dieu, d'un côté, l'être parfait qui nous dépasse, de l'autre, l'action qui nous atteint et l'éclat qui nous frappe. » — Jean est-il disciple de Philon ? Autant la pensée de Philon est incertaine, si même elle n'est pas contradictoire, autant l'affirmation de Saint Jean est sûre et profonde : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu. » « Pour quiconque connaît Philon, la lecture des premiers versets de Saint Jean doit suffire à dissiper tous les doutes ».

3. — Monographies d'auteurs.

Nous avons à noter en ce genre divers travaux sur Antisthène, Platon, Aristote et Philon.

L'*Année philosophique* 1906 publie un article de M. G. RODIER, *Conjecture sur le sens de la Morale d'Antisthène*. Antisthène méprise la science, son nominalisme en est la négation ; « s'il eut été mis en demeure d'opter entre le volontarisme et l'intellectualisme, il n'aurait pas hésité un seul instant ». Avant les stoïciens et bien plus décidément, il fait consister le souverain bien dans la tension de la volonté. Peu importe le but pour lequel se dépense l'effort individuel ; l'essentiel est qu'il soit vraiment individuel et libre. « Nous devons reconnaître chez Antisthène le Cynique, le premier et le plus conséquent des représentants du pragmatisme, à moins que ce n'ait été Calliclès ou leur maître commun. » — M. KARL JOEL, *Die Auffassung der Kynischen Sokratik* (1), maintient contre Gomperz ses conclusions sur l'importance à attribuer à l'École cynique et sur l'influence d'Antisthène sur Xénophon.

Sur Platon, signalons d'abord, dans la *Collection des grands Philosophes*, le *Platon* (2) de M. CL. PIAT. C'est un exposé de la philosophie de Platon, une approximation nouvelle de la pensée platonicienne, pour laquelle l'auteur a mis à profit les publications historiques, doctrinales et philosophiques des dernières années, de Zeller, L. Campbell, Jowett, Lutoslawski, Gompers, etc. L'ouvrage comprend huit chapitres dont voici un bref résumé :

1° *Les dialogues*. — Le *Parménide* ne paraît pas être de la main de Platon. « C'est se méprendre surtout que de chercher dans ce dialogue le secret de la véritable pensée de Platon, ou l'aveu de son renoncement à la théorie des idées » (3). — Quant à l'ordre chronologique des dialogues, les divers indices externes et internes, d'ordre doctrinal ou philologique, les marques stylométriques permettent de placer le *Phèdre* après le *Banquet* et le *Phédon*, et de ranger parmi les derniers ouvrages

1. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XIII B., Heft. 1.

2. Paris, F. Alcan, in-8, 382 p.

3. M. J. EBERZ vient tout récemment de soutenir la thèse contraire. *Die Einkleidung des platonischen Parmenides* dans l'*Archiv für Geschichte der Philosophie* XIII B., Heft. 1.

de Platon, le *Théétète*, le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe*, comme le *Timée* et les *Lois*.

2° *La méthode*. — Pour découvrir la vérité, il faut d'abord s'élever du multiple à l'un, des individus à l'essence ; c'est l'*induction*. Puis, le résultat de l'induction une fois acquis, il faut en démêler les éléments ; c'est l'*analyse*, qui va de l'un au multiple et qui, parmi les traits communs qui constituent l'essence, dégage la différence spécifique. C'est ainsi qu'on arrive à la *définition*, qui fait savoir ce qu'est une chose. Les définitions se rangent par ordre et constituent diverses sciences : à savoir, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique. — Ces diverses sciences sont comme des « degrés ou bases d'élan » à l'aide desquelles nous nous approchons de la raison suprême des choses ; mais cette raison, elles ne la fournissent pas, leur fondement n'est encore qu'hypothétique. Il faut qu'il y ait un art supérieur « qui nous délivre peu à peu du conditionnel et nous jette enfin en présence de la cause des causes ou de l'absolu » ; c'est la *dialectique*. La dialectique est une induction supérieure par laquelle on s'élève de la multiplicité des idées à leur unité dans l'être et le bien.

En dehors de cette méthode directe, il y a un procédé indirect que l'on appelle la méthode hypothétique ; mais il faut en user avec prudence, car elle incline l'esprit à soutenir le pour et le contre avec complaisance. — L'expérience prépare l'induction, mais les données empiriques elles-mêmes ne peuvent devenir objet de science, « elles contiennent un certain résidu d'indétermination, elles sont mélangées « d'infini » ; et par suite, elles ont toujours quelque chose de confus qui ne permet pas à l'intelligence d'en saisir le pourquoi. » Quant au mythe, c'est un discours nécessairement symbolique et inexact auquel on est obligé de recourir pour traduire l'irreprésentable (origine du monde, état des âmes, avant et après cette vie.)

Enfin la dialectique exige une préparation morale ; il importe de détruire les passions, habitudes et soucis qui nous rendent indifférents ou hostiles à la cause de la vérité.

3° *Les idées*. — M. Piat expose on ne peut mieux les preuves de leur existence, par la multiplicité, le changement et l'imperfection qui se constatent dans le monde sensible. — *a.* La multiplicité des êtres sensibles appartenant à une même espèce ne s'explique que par une *réalité une* qui les domine en quelque manière. — *b.* L'écoulement perpétuel du monde sensible suppose quelque part certains *principes immuables* ; « ainsi le veut la science ; ainsi le veut l'essence même de l'être ». En effet, connaître c'est dire d'une chose qu'elle a telle essence, telle qualité, tel mode. Or si tout s'écoule, la nature ne renferme rien de pareil... A plus forte raison n'est-il pas possible d'expliquer l'éternité des propositions scientifiques, qui règlent et dominent le passé, le présent et l'avenir. « Et quand même la nature sensible viendrait à disparaître tout entière, ces vérités n'en demeureraient pas moins précises, aussi impérieuses, aussi indéniables qu'aparavant... » — De plus l'être qui change ne porte pas en lui-même sa raison suffisante. Tout ce qui change suppose une cause. (Le changement, dirions-nous d'une façon plus précise, est l'union successive du divers, et si l'union

du divers pouvait être inconditionnelle, il nous faudrait nier le principe d'identité : le divers en soi et comme tel ne peut être un et le même. Le principe d'identité oblige à rattacher le devenir à l'être.) — c. L'être sensible n'atteint jamais la plénitude de son idéal ; il demeure toujours inachevé, imparfait ; « or, l'imperfection suppose la perfection, et n'en est qu'une dégradation ; car il faut en chaque chose arriver à une cause première qui ne dépende que d'elle-même, soit l'acte plein de son possible ; il faut, en chaque chose, remonter jusqu'à l'absolu. » — Il y a donc des réalités qui sont à la fois unes, immuables et parfaites. Et voilà les « idées ». — Soit dit en passant, la première et la troisième de ces preuves réunies formeront la quatrième preuve de l'existence de Dieu de S. Thomas, par les degrés des êtres, c'est-à-dire par leur multiplicité et leur imperfection graduée. — Mais Platon va plus loin : « non seulement nous concluons les idées, mais nous les voyons. » p. 78.

Selon M. Piat, les « idées vivent de quelque manière. Et quelle peut être cette vie, puisqu'il s'agit d'intelligibles ? si ce n'est la pensée » p. 79. — Les idées étant, des causes premières existent par elles-mêmes et en elles-mêmes. Mais elles ne sont pas « séparées » les unes des autres ; elles se mélangent et vont comme par degrés s'identifier dans l'idée d'être ». Ce sont autant de déterminations essentielles de l'être. Et pourquoi l'être se détermine-t-il de la sorte ? — C'est qu'il doit réaliser essentiellement tout le réalisable. Pourquoi ? Parce qu'il est meilleur qu'il en soit ainsi. Le meilleur est la « mesure » de toutes choses et « l'idée du bien » domine ainsi la pensée et la vérité ou les essences ; elle est « la partie la plus brillante » et « la plus belle de l'être ». De ce point de vue, la pensée pour Platon ne vient qu'au second rang, tandis qu'Aristote la placera au sommet de tout.

Vers la fin de sa vie, Platon a dit des idées qu'elles étaient des nombres, mais ces nombres n'ont jamais été des abstractions mathématiques ; « ils ont toujours enveloppé un élément qualitatif : c'est de l'être éternellement arithmétisé ». p. 117.

A la suite de M. Brochard, M. Piat réfute l'interprétation de M. Lutoslawski, d'après laquelle Platon, en écrivant les *Lois*, aurait réduit les idées à de simples concepts. « Jamais Platon n'a donné le pas à la pensée sur les idées... Le Conceptualisme des dernières années de sa vie est le roman du Platonisme. »

Enfin les idées sont « séparées » des choses sensibles, parce qu'elles sont unes, parfaites, immuables ; mais elles sont cause exemplaire, finale et efficiente de ces choses sensibles.

4° *La nature*. — La physique n'est qu'un « système d'opinions » ; car il entre dans les choses sensibles de l'indéterminé qui échappe à l'intelligence. — La part du mythe dans le *Timée* ; les notions de mouvement, de temps et d'espace.

3° *Dieu*. — Le Dieu de Platon n'est pas, comme le pensent Zeller et nombre d'autres auteurs, l'idée même du Bien. Il n'est pas même la Pensée. « La Pensée c'est l'Idée de la pensée : elle est donc intégralement immuable. Or Dieu, dans les œuvres de Platon, nous apparaît comme le premier moteur ; et à ce titre, il faut « qu'il se meuve lui-

même ». Dieu est déjà dans le devenir, au moins par un côté » (p. 164). Dieu est un être « inférieur et dérivé » suivant l'expression de M. Brochard. Il est la partie supérieure de l'âme mondiale « indéfectiblement dominée par la vue indéfectible du bien ». Il est omniscient, souverainement saint, juste et bon, et suit en tout la loi du meilleur.

Le mal est une privation qui tient aux infirmités de la matière ; il a sa racine dans le Bien, parce que le monde, pour être parfait, doit réaliser dans son unité le plus de variété possible, par une série infinie de dégradations infinies ; ce qui suppose la matière.

Les astres sont Dieu lui-même ou l'âme du monde devenue visible sous une forme éternelle et parfaite. M. Piat s'efforce de montrer comment Platon concilie le polythéisme avec le monothéisme et quel rôle il donne aux démons.

6° *L'âme numaine*. — Les trois principales puissances sont étudiées en détail. — « Platon n'a vu qu'imparfaitement le problème du franc-arbitre et ne lui a pas donné une solution proprement psychologique ». M. Piat va jusqu'à soutenir contre Gomperz, T. Wildauer, Martin, que les tendances de Platon « sont plutôt favorables au système indéterministe. » — Preuves de l'immatérialité et de l'immortalité de l'âme.

7° *Le Bien moral*. — Le bonheur est le but suprême de notre existence. Le bonheur est une « hiérarchie de plaisirs où chacun se classe d'après son degré d'eurythmie et de pureté » c'est-à-dire de réalité. Avant tous les autres il faut placer les plaisirs purs qui nous viennent de la sagesse, cette « science royale » qui a pour objet l'être éternel et achevé. A raison de son objet, la sagesse renferme tout ce qu'il y a de réel dans le bonheur, qui se ramène ainsi à la joie du bien ; et le juste peut être heureux dans la pauvreté et dans la douleur, tant qu'il conserve la maîtrise de soi. — Mais, selon M. Piat, la sagesse n'a de bonté morale, chez Platon, que parce qu'elle est source de joie, et dans la mesure où elle l'est. Cela se déduirait de la priorité du Bien sur l'être et le vrai. — L'idée de devoir, qui, pour plusieurs historiens serait étrangère aux Grecs, se trouve-t-elle chez Platon ? M. Piat ne le met pas en doute : « Pour Platon l'idéal de la conduite humaine fait plus que se proposer ; il s'impose, c'est un impératif... Le caractère impératif de la loi morale vient du rapport que soutiennent nos actions avec notre bonheur et celui des autres : le bonheur est le premier des biens et celui dont tous les autres empruntent leur valeur. Il faut donc qu'il soit respecté ; autrement la vie n'aurait plus aucun sens, elle ne serait même pas possible ». Ce caractère impératif de la loi morale « se fonde aussi sur la perfection même de Dieu. Dieu veut le meilleur avec une persévérance indéfectible et principalement dans l'ordre moral. Toute faute est une impiété. Enfin les sanctions futures supposent un commandement. — L'art passe tout entier aux ordres de la morale parce que le beau et le bien s'identifient. La religion, par la croyance aux sanctions futures, rend la morale efficace. — Jugement pessimiste de Platon sur notre condition terrestre.

8° *La Cité*. — Exposé de la politique ; elle n'est pas œuvre de pure logique, on y trouve des éléments historiques d'origine très diverse.

Conclusion : « Ce qui domine dans cette immense synthèse c'est une confiance à peu près absolue en la valeur de la raison humaine ». Si

l'on excepte le devenir qui lui échappe partiellement, elle peut tout pénétrer « et l'idéal, une fois compris, a tant de force qu'il entraîne tout le reste à sa suite : savoir, pouvoir, vouloir ne sont qu'une seule chose. »

L'ouvrage de M. Piat ne prétend certes pas résoudre toutes les difficultés du sujet. Peut-être même la discussion avance-t-elle assez peu sur certains points essentiels ; mais quelles que soient les réserves que l'on puisse faire, ce livre est certainement un des meilleurs exposés de la philosophie de Platon, qui existent à l'heure actuelle, et l'un des ouvrages les mieux conçus et les mieux écrits de la *Collection des Grands Philosophes*.

Dans l'*Année Philosophique* de 1906 M. Brochard a publié un article *Sur le banquet de Platon*. L'auteur du *Banquet* veut montrer contre les disciples des sophistes que « quelle que soit la part faite à l'amour, il reste toujours au second rang... ou pour parler le langage des modernes, que le sentiment et le cœur seront toujours subordonnés à l'intelligence ». L'amour, y est-il dit, en effet, n'est ni bon, ni mauvais ; comme le non-être est un intermédiaire entre l'être et le néant, l'amour est un intermédiaire entre Dieu et les hommes, « il est un guide qui conduit les chercheurs vers la vérité. » — Mais l'amour est nécessaire pour enseigner la vertu, et c'est là l'idée maîtresse du *Banquet* : « Le raisonnement doit être accompagné de la chaleur qui anime et vivifie l'âme, de l'enthousiasme qui entraîne et de l'inspiration qui illumine. » — Rappelons aussi l'article important que M. Brochard a consacré l'an passé à la *Morale de Platon* (1). Cette étude d'une cinquantaine de pages est certainement l'une des plus remarquables qui aient été écrites en français sur la vertu, le plaisir et le souverain Bien chez Platon.

Sur Aristote ont paru plusieurs travaux : *Aristote. Physique II, Traduction et commentaire* (2), par O. HAMELIN, chargé de cours à la Sorbonne. — Pour l'établissement du texte, selon M. Hamelin, le profit à tirer des philologues modernes est assez faible : leurs corrections doivent être critiquées de très près, et en règle générale il faut être très conservateur. — La traduction est aussi littérale que possible. Le commentaire s'inspire des études modernes, des autres ouvrages d'Aristote, et des commentateurs grecs, mais laisse de côté les commentateurs du moyen âge et de la Renaissance. — *The argument of Aristotle's Metaphysics* (3) par M^{rs}. EDITH HENRY JOHNSON ; c'est un bon résumé en anglais de la doctrine contenue dans la métaphysique. L'auteur admet l'authenticité de toutes les parties de l'ouvrage ; elle excepte seulement comme douteux les livres α . et K. — M. ALBERT GOEDECKEMEYER, dans un article paru dans l'*Archiv für Geschichte der Philosophie* (XIII B., Heft 4) : *Gedankengang und Anordnung der Aristotelischen Metaphysik*, restreint davantage l'authenticité : N'appartiennent pas au texte définitif K, ni A 7, 988 b 20, — A 10 ; ni par suite M 9, 1086 a 21 ss. — La suite de A 7, 988 b 19, se trouve en α . — Δ est aussi antérieur à la rédaction définitive et ne lui appartient pas. E suit donc immédiatement Γ . — Rappelons

1. *La Morale de Platon. Année philosophique*, 1905.

2. Paris, F. Alcan, 1907, 1 vol. in-8 de 172 p.

3. New-York, Lemcke and Buechner agents, 1906. 1 vol. in-12, 186 p.

enfin, bien qu'elle ait paru en 1905, la thèse d'agrégation à l'École Saint-Thomas de Louvain de M. C. SENTROUL : *L'objet de la métaphysique selon Kant et Aristote* (1). C'est à une adaptation de cette thèse que la *Kantgesellschaft* de Halle, présidée par M. Vaihinger, vient de décerner un prix de 400 marks. La question mise au concours était : Comparer les théories d'Aristote et de Kant au sujet de la connaissance. — L'auteur met en opposition la vérité selon Aristote et la vérité et la réalité selon Kant ; la science et la métaphysique selon Kant, la science et la métaphysique selon Aristote. — Relevons seulement ici ce qui concerne directement Aristote : Le chapitre sur la Vérité reproduit en substance une des théories capitales de la *Critériologie Générale* de Mgr Mercier. Cette théorie a été fort discutée par certains Thomistes qui ont refusé, non sans quelque raison, d'y voir la pensée d'Aristote et de saint Thomas (cf. *Revue Thomiste*, septembre 1899, janvier 1900, deux articles du R. P. FOLGERA). — Dans son chapitre sur la science chez Aristote, M. Sentroul pose l'objection si souvent faite contre Aristote, en particulier par Zeller : s'il n'y a science que de l'universel, puisque l'universel comme tel n'existe pas, il n'y a pas science de ce qui est. — Il répond en exposant la thèse classique de l'abstraction et de la connaissance du singulier. — Il montre ensuite comment pour Aristote tous les jugements sont *extensifs*, aussi bien les jugements analytiques que les jugements synthétiques, et comment tous expriment l'identité de deux notions. « Le principe de la division aristotélicienne des propositions n'est point l'identification ou la non-identification du prédicat au sujet : Aristote les divise selon que la connaissance de cette identité naît de la seule analyse des notions ou de l'examen des choses existantes... Un jugement formé (comme le veut Kant) par la juxtaposition ou la convergence de plusieurs notions serait un jugement faux, puisqu'il exprimerait comme identiques deux termes qui n'auraient pas entre eux de l'identité, mais simplement quelque autre rapport... Kant n'a pas compris que toute connaissance s'exprime exactement par le verbe *être*, copule de tout jugement. » p. 222. — Pour Aristote la métaphysique est la première des sciences, premièrement à cause de l'universalité de son objet, l'être comme tel, *τό ὄν ἢ ὅν*, ensuite « parce qu'elle s'occupe de ce qui est le plus nécessaire, pour autant qu'on puisse établir des degrés dans le nécessaire ». Elle est à la base des sciences et à leur sommet. « A la base, parce qu'en croulant elle entraînerait dans sa ruine toute science ultérieure. Ébranlez le principe de causalité, que reste-t-il d'assuré ? Au sommet, parce qu'elle est la plus abstraite ». — « Toute la philosophie d'Aristote tient dans le verbe être » (p. 236), ou dans l'être conçu comme objet formel de l'intelligence ; dans ses trois opérations, l'intelligence n'atteint rien que du point de vue de l'être. Ainsi s'explique la cohésion et la solidarité de toutes les sciences, leur hiérarchie. — « Pour Kant au contraire, l'être, c'est le noumène, l'inconnu, l'inconnaissable » ; la métaphysique n'a plus dès lors qu'une prééminence subjective en vertu de nécessités psychologiques ; « et la science commence en deux fois ; dans la sensation et dans la conscience morale. » — p. 236.

1. *Bibliothèque de l'Institut supérieur de Louvain*, 1905, 240 p.
Revue des Sciences. — N° 4.

Philon continue à attirer l'attention. M. HENRI GUYOT a publié deux thèses de doctorat, soutenues en Sorbonne, *Les Réminiscences de Philon le Juif chez Plotin* (1); *L'infinité divine de Philon le Juif jusqu'à Plotin* (2). — Dans la première de ces deux études, l'auteur s'efforce d'établir que « Plotin a lu Philon, non seulement chez Numénius, mais chez Philon lui-même ». « S'il ne le cite pas expressément, certains passages de l'un sont des *réminiscences* de l'autre ». Ces réminiscences se rapportent à la doctrine de l'infinité divine, à celles des puissances intermédiaires et à celles de l'extase. Plotin n'a adopté ces doctrines de Philon qu'en les modifiant ; c'est ainsi que chez Philon la personnalité divine l'emporte sur l'infinité, tandis que pour Plotin la conscience ne saurait appartenir à l'Un infini. Dans *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, M. H. Guyot consacre l'introduction à l'histoire de l'infinité divine dans la philosophie grecque avant Philon (de Thalès à Démocrite, l'esprit grec hésite entre l'infinité et la détermination du Principe premier. — A partir de Platon, le Principe premier est conçu comme déterminé. « L'esprit grec était trop positif pour qu'un Grec consentit à prendre l'infinité pour le comble de la Perfection »). L'auteur montre ensuite la notion d'infinité prenant son origine dans la tradition juive, passant ensuite chez Philon, qui la transmet à Plotin; depuis, elle ne disparaît pas de la philosophie, Dieu est surtout conçu comme infini. — M. Guyot qui prend le mot *infini* dans le sens de *indéterminé* regarde la personnalité divine comme inconciliable avec l'infinité ; l'incompatibilité entre ces deux attributs est affirmée, selon lui, par Plotin. Cette dernière assertion a été discutée par M. BROCHARD, à la soutenance de cette thèse (3). Selon M. Brochard, l'infini de Plotin n'est pas l'être indéterminé, il est même au fond une personne, ou si l'on veut une *hyperpersonne* ; Plotin lui reconnaît en somme la volonté et la liberté, quelque chose qui ressemble à l'intelligence, *αἴον νοῦς*, et même une certaine conscience. — Voir aussi la critique de cette thèse par M. J. LEBRETON (*Revue de Philosophie*, Janvier 1907). « M. Guyot ignore presque tous les travaux de ses devanciers... et de tous les points de sa thèse, il n'a pas réussi à prouver un seul ; ni l'affirmation de l'infinité divine chez Philon, ni l'originalité de sa doctrine, ni la dépendance directe de Plotin par rapport à lui. »

Dans son *Philon* (4), M. L'ABBÉ JULES MARTIN donne enfin une interprétation très différente à la fois de celle de M. H. Guyot et de celle de M. Brochard. « Jamais Philon ne fait de Dieu un indéterminé, ni proprement le mystère qui, en soi, serait inaccessible ; ce n'est pas Dieu qui est incompréhensible ; c'est notre intelligence qui ne peut pas concevoir en sa plénitude l'être divin. — Plotin qui entend par l'infinité l'absence de détermination, emploie un tout autre langage ; il contredit formellement celui de Philon ; le Dieu de Plotin, l'être supérieur au bien et à l'intelligence n'est intelligible ni pour nous, ni en soi-même » (p. 56). —

1. Paris, F. Alcan, 1906, 1 vol. in-8 de 92 p.

2. Paris, F. Alcan, 1906, 1 vol. in-8 de XII-260 p.

3. *Revue de Philosophie*, juillet 1906, p. 119.

4. *Collection des Grands Philosophes*. F. Alcan, 1907, 1 vol. in-8 de 303 p.

« Philon n'a d'ailleurs jamais exercé une grande influence. Plotin, Porphyre, Proclus suivent d'autres maîtres » (p. 286.)

On trouvera dans ce même ouvrage un exposé assez complet des idées de Philon. Selon M. J. Martin, non seulement la pensée de Philon reste, dans son expression, obscure et embrouillée, mais presque toujours elle se meut inconsciemment dans la contradiction. — Pour ce qui est de la Trinité, « Philon est bien loin de la concevoir ; il place expressément le Verbe au-dessous de Dieu » (p. 62). — « De la tradition juive, il reçoit la doctrine de la création ; il veut toujours garder cette doctrine, il s'efforce de l'exprimer, et tantôt par ses propres réflexions, tantôt avec le secours des théories platoniciennes, il y ajoute, il la déforme, il l'obscurcit, il la ruine. » (p. 87.) Sa théorie de la Providence est tout aussi embrouillée et contradictoire que celle de la création. — Inspirée de Platon, sa doctrine sur la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu reste des plus obscures. — Sa théorie sur la morale est beaucoup plus nette ; « il développe une doctrine qui tout entière se rapporte au service de Dieu, il a une fermeté de conviction et une hauteur de sentiment qui lui viennent de l'orthodoxie juive et de la piété juive ». (p. 157.) Il ne rappelle aucunement le pharisien que l'Évangile nous fait connaître. « Il saisit en toute son étendue la doctrine de la grâce ; il sait que Dieu donne la bonne volonté et la persévérance, il spécifie que Dieu procure à notre prière sa valeur et son efficacité... Il exclut réellement la conception qui fut plus tard celle des demi-pélagiens ». (p. 161). Plus d'une ressemblance avec Saint Paul est ici manifeste. Philon et Saint Paul disent que l'élection d'Abraham précéda tout mérite ». Mais sur ce point encore Philon se contredit. — Il n'examine aucune des difficultés du libre-arbitre. — Bien que très ferme et très haute, cette morale reste enfin incomplète : il semble ne rien savoir sur la sanction, il admet bien l'immortalité, du moins pour les justes, mais il ne lui arrive jamais de promettre fermement au juste une récompense éternelle et de faire redouter au pécheur les châtiments de la vie future. Notons enfin que Philon évite toujours de parler du Messie. — Quant aux rapports de Philon et du Nouveau-Testament : « Dès qu'on aborde le Nouveau Testament et les écrits des Pères, la doctrine est toute différente..., toute nouvelle, et le sentiment autant que la doctrine est tout transformé, tout surélevé » ; on sent que « pour les âmes il y a eu, selon le mot de saint Paul, une révélation ». (p. 285).

Kain.

R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

II

PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE.

I. — Ouvrages généraux.

L'intérêt qui s'attache à l'étude des philosophies du moyen âge va toujours croissant ; les nombreux travaux publiés sur ce sujet en témoignent. On peut encore en voir une nouvelle preuve dans ce fait,

qu'après deux ans à peine, M. F. PICAVET est obligé de donner une seconde édition de son *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales* (1).

Elle diffère assez peu de la première dont j'ai rendu compte ailleurs (2). « L'édition nouvelle, dit l'auteur, présente quelques additions bibliographiques, des modifications et des corrections qui nous ont été demandées et qui portent surtout sur des détails. Il a été apporté une grande attention aux citations grecques. Plusieurs pages ont été ajoutées au chapitre V : après avoir montré, p. 103 et suivantes, *Pourquoi* le Plotinisme a réussi à pénétrer dans le monde médiéval, il est indiqué sommairement *Comment et par quelles voies* il est arrivé aux chrétiens, aux juifs, aux musulmans de l'Orient et de l'Occident » (p. XII).

Ce dernier point en particulier était demeuré trop vague dans la première rédaction, et il faut savoir gré à M. Picavet de l'avoir précisé en affirmant cette fois que « l'Occident chrétien a connu, directement à certaines époques, et indirectement, pendant tout le moyen âge, la philosophie plotinienne. » (p. 115). D'ailleurs « une esquisse ne comporte qu'un certain nombre d'indications, destinées à montrer la vraisemblance de la thèse » ; sachons donc faire crédit à l'auteur et attendons l'*Histoire générale et comparée* qu'il nous promet.

« Mettre au premier rang l'influence de Plotin, dit-il encore, ce n'est pas supprimer l'influence d'Aristote, de Platon ou du Portique, puisque les trois doctrines platonicienne, péripatéticienne et stoïcienne sont synthétisées par Plotin et qu'Aristote notamment lui fournit une logique et une science du monde sensible, comme certains éléments du monde intelligible ; c'est dire que, pour les questions capitales relatives à Dieu et à l'immortalité, les solutions plotiniennes, qui sont les plus complètes, ont été les plus utilisées dans leurs parties ou dans leur ensemble. » Présentée d'une façon aussi absolue, la thèse n'est pas recevable. Au XII^e et au XIII^e siècle en effet, les Arabes, les Juifs et par eux les Latins avaient pris un contact direct avec les œuvres d'Aristote traitant la physique et la métaphysique ; ils lui firent des emprunts tels, qu'au XIII^e siècle, dans certaines écoles, l'influence plotinienne, tout en demeurant réelle, était loin d'être dominante.

Il me reste encore un doute sur la légitimité du titre choisi par M. Picavet. Pourquoi parler de philosophie médiévale, puisqu'en fait il étudie la philosophie, du moins certaine philosophie, du I^{er} siècle jusqu'à nos jours ? C'est l'histoire des doctrines plotiniennes, de leur préparation et de leur influence, pourquoi ne pas l'avouer dans le titre ?

Au début de l'année scolaire 1906-1907, on inaugura, en Sorbonne, l'enseignement de l'histoire de la philosophie médiévale. M. Picavet, qui l'enseignait déjà à l'École des Hautes Études, était tout désigné pour être le titulaire de cette chaire. Sa science et le souci très réel d'objectivité dont il a toujours fait preuve dans ses travaux, nous assurent que son enseignement sera précieux pour la connaissance des idées agitées

1. Paris, F. Alcan, 1907.

2. *Revue thomiste*, t. XIII (1905), p. 329-331.

durant le moyen âge. Dans sa leçon d'ouverture (28 nov. 1906) (1), il exposa les principes qui, selon lui, doivent guider dans cette étude. Il mit en relief l'importance, pour l'histoire de la civilisation, de cette philosophie souvent méconnue, et montra l'intérêt qu'elle offre en elle-même. La méthode qu'il préconisa, le programme qu'il traça nous étaient déjà connus par son *Esquisse*. Il termina par une déclaration très nette d'impartialité qui atténua la mauvaise impression que pouvait produire, chez des catholiques, certains termes dont il avait usé pour parler des dogmes et des doctrines religieuses.

2. — Monographies.

Philosophie latine. — M. J. A. ENDRES a consacré quelques pages à Frédégise et à Candide (2) dont les spéculations un peu naïves n'ont guère qu'un intérêt archéologique. Il importe cependant de les étudier pour suivre le mouvement de la pensée au moyen âge. Frédégise, dans son traité *De nihilo et tenebris*, discute la nature du néant et des ténèbres. Selon lui, tout nom exprime un être déterminé et réel, en conséquence le néant et les ténèbres existent comme tels, et ne sont pas une pure privation comme l'enseignait Alcuin. Pourtant Frédégise n'est pas panthéiste, comme l'ont affirmé quelques auteurs. — Dans les *Dicta Candidi*, dont l'auteur doit être identifié avec Candide, moine de Fulda, de son vrai nom Bruun, on trouve, entre autres questions, une preuve de l'existence de Dieu, la première que le moyen âge ait tentée. Que l'homme, dit Candide, se demande s'il est tout-puissant, c'est-à-dire à même de faire tout ce qu'il veut. S'il constate qu'il ne le peut, il devra conclure que l'être dont le pouvoir s'étend sur tout est Dieu. La preuve, remarque le D^r Endres, a une certaine parenté avec celle de S. Anselme, car elle suppose l'existence dans l'ordre ontologique du concept de toute-puissance.

C'est une personnalité bien mystérieuse que celle de l'écrivain connu dans l'histoire littéraire sous le nom d'*Honorius Augustodunensis*. Les divers travaux qu'on lui a consacrés en ces dernières années, tout en apportant de la lumière sur quelques points, n'ont pas cependant résolu tous les problèmes. La récente étude du D^r ENDRES (3) peut être regardée comme la vraie mise au point de la question. Il recueille le peu de renseignements que nous avons sur la biographie du personnage, donne la liste des œuvres qui lui sont attribuées, discute leur authenticité et expose ses principales idées philosophiques et théologiques.

Il semble bien qu'il faille désormais regarder comme acquises les données historiques suivantes. Honorius vivait en solitaire, durant le

1. *L'enseignement de l'Histoire générale et comparée des philosophies du moyen âge*, Paris, Librairie générale de Droit, 1906. (Extrait de la *Revue internationale de l'Enseignement* du 15 décembre 1906.)

2. *Fredegisus und Candidus. Ein Beitrag zur Geschichte der Frühscholastik* (Philosophisches Jahrbuch, XIX (1906), p. 439-450.

3. *Honorius Augustodunensis, Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12 Jahrhundert*. Kempten und München, Kösel, 1906; in-8°, XIII-160 p.

second quart du XII^e siècle, dans l'entourage de Christian, abbé de Saint-Jacques de Ratisbonne. Quant au titre d'*Augustodunensis ecclesie presbiter et scholasticus* qu'Honorius se donne lui-même dans le *De luminaribus ecclesie*, c'est encore une énigme. Appartenait-il réellement à l'Église d'Autun, ou faut-il recourir aux hypothèses du D^r Endres, qui propose de voir dans le terme « Augustodunensis » une allusion soit à un lieu auquel on rattachait le souvenir de Charlemagne soit à l'église de Saint-Augustin de Cantorbéry ?

Aucune des objections faites jusqu'ici n'est suffisante pour faire douter de l'authenticité des ouvrages attribués à Honorius. Il y aurait même lieu de compléter la liste dressée par Pez, et l'auteur signale un traité intitulé : *Utrum monachis liceat predicare*. L'ensemble de cette œuvre est assez curieux. On est frappé d'abord par l'abondance et la variété des écrits qui la composent. Honorius n'a rien du savant, c'est plutôt un vulgarisateur, souvent même un copiste, dont le souci est de mettre à la portée du plus grand nombre les trésors littéraires des époques qui l'ont précédé. Chose digne de remarque, parmi les auteurs qu'il exploite, il faut citer Jean Scot, dont le *De divisione naturæ* passe en partie dans le « Clavis physicæ » d'Honorius.

Ses idées philosophiques, pour autant qu'on peut les saisir, se ramènent à trois points : Dieu, le monde et l'homme. — Dieu. En faveur de l'existence de Dieu, il apporte deux preuves cosmologiques, dont l'une s'inspire de saint Anselme. Quelques expressions panthéistiques sont dues à l'influence de Jean Scot. — Le monde. Multiple dans sa réalité, il est simple en Dieu. Il forme un ensemble harmonique. Aucune nature n'est mauvaise, le mal n'est que la privation du bien. Les éléments qui forment la nature du monde s'ordonnent ainsi : au centre la terre, autour d'elle l'eau, l'air et le feu. — L'homme. Le monde est fait pour l'homme ; celui-ci est l'image de Dieu ; par ses trois facultés : mémoire, intelligence, amour, il représente la Trinité. L'âme est spirituelle. Il y a en elle deux parties, l'une inférieure (anima), l'autre supérieure (spiritus). Celle-ci connaît l'essence des choses, l'autre anime le corps et se manifeste dans les cinq sens. Honorius n'admet pourtant pas deux âmes, car, pour lui, les sens extérieurs aussi bien que l'intelligence appartiennent à une même âme. Sa théorie de la connaissance est en grande partie d'inspiration platonicienne.

Avec le D^r Endres, un de ceux qui se sont le plus occupés d'Honorius, c'est M. J. KELLE (1), de l'Académie des Sciences de Vienne. Historien

1. *Ueber Honorius Augustodunensis und das Elucidarium sive Dialogus de summa totius christianae theologiae*. 1901, in-8°.

Untersuchungen über das speculum Ecclesiae des Honorius und die Libri deflorationum des Abtes Werner. 1902, in-8°.

Untersuchungen über das Offendiculum des Honorius, sein Verhaeltnis zu dem gleichfalls einem Honorius zugeschriebenen Eucharistion und Elucidarius sowie zu den deutschen Gedichten Gehugde und Pfaffenleben. 1904, in-8°.

Untersuchungen über des Honorius Inevitabile sive de Praedestinatione et libero arbitrio dialogus. 1905, in-8°.

Untersuchungen über den nicht nachweisbaren Honorius Augustodunensis

de la littérature, il a fixé surtout son attention sur la question de provenance des ouvrages attribués à cet auteur. Les conclusions sont très restrictives. Il soutient en particulier que le ch. xvii du *De luminaribus ecclesiae*, où on trouve une notice sur Honorius, n'a pas été rédigé par lui. Bien plus, les ouvrages qu'on lui attribue là, appartiennent en réalité à des auteurs divers. Le Dr Endres a montré que ces affirmations n'étaient pas basées sur des preuves suffisantes.

Tout récemment M. l'abbé DAUX (1) a commencé une étude sur Honorius. Un premier article énumère les œuvres du fécond écrivain. Malheureusement l'auteur de ce travail n'est pas au courant des dernières publications relatives au sujet qu'il traite : aucun des ouvrages signalés plus haut ne lui est connu ; les meilleures éditions de quelques traités faites par M. J. Dieterich dans les *Libelli de lite*, (Hanovre, 1897) lui ont échappé.

Un contemporain d'Honorius, mais dont les œuvres sont de plus grande importance pour l'histoire des idées, c'est Hugues de Saint-Victor. Il est avant tout théologien ; néanmoins il a une place dans l'histoire de la philosophie, et le Dr H. OSTLER vient de consacrer un volume à étudier sa psychologie (2). Quelques pages seulement sont réservées à sa biographie (1-13) ; le reste expose ses idées sur la nature de l'âme, son origine, ses rapports avec le corps, ses puissances. En passant l'auteur fait quelques remarques de grand intérêt : il apporte de nouvelles preuves en faveur de l'authenticité de la *Summa Sententiarum*, discutée par le P. Denifle et signale l'utilisation dans le Commentaire sur la Hiérarchie céleste de l'ouvrage similaire de Jean Scot. Hugues de St-Victor toutefois s'est gardé des erreurs de son devancier.

Ses écrits, quoique assez riches en renseignements intéressant la psychologie, n'offrent cependant pas de synthèse sur ce sujet ; aussi il y a dans sa doctrine quelques vides. L'exposé qu'en a fait le Dr Ostler est très complet. Des comparaisons avec les idées des prédécesseurs ou des contemporains d'Hugues de St-Victor font mieux comprendre la valeur de son enseignement. Voici un bref résumé des résultats auxquels aboutit ce travail d'enquête.

L'existence de l'âme se manifeste à travers les perceptions sensibles, mais surtout par la conscience qu'elle prend d'elle-même, conscience qui amène à la connaissance de Dieu ; on reconnaît là une influence augustinienne. — L'âme est une substance distincte du corps, spiri-

ecclesiae presbiter et scholasticus und die ihm zugeschriebenen Werke. 1905, in-8°.

Untersuchungen über den nicht nachweisbaren Honorius Augustodunensis... Nachtrag. 1906, in-8°.

Ces diverses notices ont paru dans les *Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse.*

1. *Un scholastique du XII^e siècle trop oublié: Honoré d'Autun*, dans *La Revue des Sciences ecclésiastiques et La Science catholique*, août 1907.

2. *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie in der Frühscholastik.* (Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von C. BAEUMKER und G. von HERTLING, B. VI, H. 1). Münster, Aschendorf, 1906 ; in-8°, VIII-183 p.

tuelle, simple, immatérielle, premier sujet de la personnalité dans l'homme. Elle est immortelle : Hugues le déduit de sa simplicité et de ce fait qu'elle a la vie par elle-même. Dieu seul pourrait l'anéantir, mais il ne le fait pas, à cause de la justice qu'il doit rendre à chacun après cette vie. — Elle est créée directement par Dieu et infusée à l'embryon le quarantième jour après la conception : il n'y a pourtant dans l'homme qu'une seule âme.

Celle-ci n'est pas seulement juxtaposée au corps, mais unie à lui de telle sorte que, tout en ayant déjà par elle-même son unité et sa personnalité, elle en fait participer le corps et forme avec lui un tout. Ce n'est pas encore la théorie de l'information, mais c'est un acheminement vers elle.

Les puissances ne se distinguent pas substantiellement de l'âme, elles en sont le développement. — La vie végétative est le degré inférieur ; ses fonctions sont la formation, le développement et la nutrition du corps. A elle appartient aussi la génération. — Au-dessus, la connaissance sensible : perception, imagination, mémoire avec une certaine prévoyance basée sur la conservation des images sensibles. La perception se fait par les cinq sens, qui procèdent d'une puissance sensible unique (*sensualitas*) ; Hugues ne parle pourtant pas d'un sens supérieur interne. La perception sensible est essentiellement passive et consiste en une impression de la forme de l'objet dans le sens. Cette impression peut demeurer après la disparition de l'objet grâce à l'imagination et à la mémoire. La connaissance sensible est plus nette et plus sûre que la connaissance intellectuelle, mais aussi plus superficielle. — L'appétit sensible a pour objet le bien du corps : il se manifeste chez les animaux par l'instinct ; chez l'homme, avant le péché, il était harmonisé avec la volonté ; maintenant il y a désordre.

La raison distingue l'homme de l'animal, et lui donne une ressemblance avec Dieu. Quel est son rôle ? Hugues parle de trois connaissances en l'homme et les désigne par ce terme métaphorique, œil. Il y a l'œil du corps qui connaît le monde extérieur, l'œil de la raison qui connaît l'âme, l'œil de la contemplation qui connaît Dieu. Au fond, c'est la division des objets matériels de la connaissance, car l'auteur n'entend pas dire que la raison, par exemple, ne connaît pas, à sa façon, le monde extérieur. Comment le connaît-elle ? Le terme « abstraction » ne se trouve pas chez Hugues de St-Victor, il paraît cependant avoir connaissance de la réalité qu'il représente. Toutefois il n'a pas dans son système l'intellect agent, au sens de St Thomas. La connaissance intellectuelle se fait par une sorte d'épuration de l'image corporelle nécessaire pour que celle-ci puisse être reçue dans l'intelligence. Ce n'est pas une universalisation au sens propre. Pour Hugues, la vraie connaissance intellectuelle c'est la conscience que l'âme prend d'elle-même ; il insiste beaucoup sur ce point.

L'essence de la volonté est d'être un mouvement : elle a donc une direction, un but. Celui-ci lui est offert par la raison. Cependant tout objet de connaissance n'est pas objet de vouloir, il faut qu'en lui se trouve l'aspect de bien. L'objet de la tendance finale n'est autre que Dieu, car aucun bien, en dehors de lui, n'est capable de satisfaire

l'homme. Hugues n'a pas fourni de preuves en faveur de la liberté, mais il est nettement antidéterministe. La nature du libre arbitre n'est pas nettement exposée chez lui, à cause des considérations théologiques qui s'y mêlent.

M. A. MANSION a consacré quelques pages à étudier *L'induction chez Albert le Grand* (1). Chemin faisant, il compare ses idées sur ce point avec celle des autres grands scolastiques, St Thomas d'Aquin et Duns Scot. Il suffira de citer sa conclusion : « Chez les scolastiques du XIII^e siècle, le mot *induction* revêt un sens peu précis. La seule idée qu'on retrouve dans toutes leurs recherches, c'est que l'induction est une connaissance basée sur des faits particuliers. A cette notion générique, peuvent s'ajouter diverses notes spécifiques ; mais alors la dénomination générale ne s'applique plus à titre exclusif qu'à une ou plusieurs espèces d'induction, et cette application varie dans son objet d'après les époques. Ainsi, de nos jours, l'induction désigne d'ordinaire l'induction dite scientifique. Au XIII^e siècle, elle n'était encore qu'à son stade primitif, et s'appelait plus modestement *experimentum*. Mais en même temps le nom d'induction s'attribuait indifféremment à deux autres procédés de l'esprit humain : l'un, qui, par une énumération complète, conduisait, croyait-on, à une conclusion universelle quelconque, l'autre qui constitue l'abstraction génératrice des premiers principes.

» Mais déjà Duns Scot entrevoyait, à côté de l'énumération complète, qui n'est qu'un trompe-l'œil, un processus logique de même genre, qui grâce à une expérience suffisante, quoique dénuée de toute prétention à un dénombrement parfait, pourrait donner une certitude objective sur les phénomènes du monde matériel. Ainsi il fut le précurseur des modernes qui ont développé les principes des anciens sur la nature des êtres contingents et des corps en particulier. »

Le remarquable article publié ici même par M. SERTILLANGES sur *L'idée de Création dans S. Thomas d'Aquin* est encore trop présent (2) aux lecteurs de cette revue, pour qu'il soit besoin de l'analyser. Il suffira de l'avoir signalé à cette place.

C'est presque un inconnu que nous révèle le Dr E. KREBS avec son étude sur maître Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg) (3). Ce philosophe, dont l'activité littéraire se place à la fin du XIII^e et au début du XIV^e siècle, appartenait à l'Ordre des Frères Prêcheurs et fut, en son temps, une des personnalités les plus marquantes de la Province dominicaine d'Allemagne. Né vraisemblablement vers le milieu du XIII^e siècle, Dietrich étudia à Paris. Puis il devint prieur de Wurzburg en 1285, provincial de 1293 à 1296, et reçut, en 1297, à ce qu'il semble, le titre de maître en théologie. De nouveau prieur de Wurzburg en

1. *Revue néo-scolastique*, t. XIII (1906), p. 115-154; 246-264.

2. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, avril 1907, pp. 239-251.

3. *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg), sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft. (Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Dr C. BAEUMKER und Dr G. von HERTLING, B. V, H. 5-6).* Münster, Aschendorf, 1906; in-8°, XII-155-230* pp.

1304, il est définitif au chapitre général de Toulouse (1304). On le retrouve comme vicaire de sa province, en 1310 ; il mourut vraisemblablement peu après.

Son œuvre littéraire est considérable : les anciens catalogues lui attribuent trente-cinq traités divers, le D^r KREBS en a retrouvé vingt-trois, qu'il analyse, le *De intellectu et intelligibili* est publié intégralement. Dietrich était physicien (il s'occupait spécialement d'optique), en même temps que philosophe et théologien. A ces deux derniers points de vue il est singulièrement intéressant, car il représente dans l'école dominicaine une tendance qui n'est déjà plus l'augustinisme, mais néanmoins se sépare du thomisme dont l'influence commence à prédominer. Son système est une sorte de néo-platonisme chrétien, puisé en particulier dans les *Éléments théologiques* de Proclus, récemment traduits par Guillaume de Moerbeke. Augustinisme, aristotélisme, néo-platonisme sont, tous trois, à la base de son œuvre qui forme une transition entre la scolastique du XIII^e siècle et les spéculations mystiques des allemands Eckart, Tauler, etc.

Voici quelques-unes de ses positions doctrinales. Avec S. Thomas il professe l'unité des formes substantielles, absence de composition (matière et forme) dans les substances spirituelles, la possibilité d'une création *ab aeterno*. Mais il contredit le docteur angélique sur plusieurs questions de physique et dans la théorie de la connaissance. Sur ce dernier point, il se rattache à S. Augustin. Son intellectualisme va jusqu'au déterminisme, et par là il se rapproche de Godefroid de Fontaines.

Trois noms sont particulièrement significatifs dans l'école franciscaine, à la fin du XIII^e siècle et au début du XIV^e : Roger Bacon, Matthieu d'Aquasparta et Duns Scot. Ils ont été, durant ces derniers temps, l'objet d'importants travaux.

Roger Bacon est une figure un peu étrange et l'on n'est pas encore arrivé à fixer la physionomie complexe de ce savant curieux jusqu'à l'audace et en même temps traditionaliste exagéré. La pondération n'est pas son fait, et volontiers il excède — surtout dans ses critiques. Le P. HADELIN HOFFMANN, O. Cap. (1), a essayé de saisir la synthèse qui est à la base de son œuvre et il l'expose en un intéressant et savant article. Voici sa conclusion : « La synthèse de Roger Bacon est dominée par des préoccupations d'ordre religieux. Il fournit avant tout le développement parallèle de la philosophie et de la théologie, ou mieux l'intégration de toute vérité et de toute science dans la *sagesse totale*. A cet effet, il subordonne complètement la raison à la foi, non seulement en ce sens que la philosophie reconnaît le dogme comme norme directrice, mais qu'elle lui est essentiellement ordonnée comme à sa fin suprême.

» Le savant docteur conçoit dès lors la sagesse totale comme comprenant l'ensemble des spéculations sur le monde et sur Dieu, cause première, ainsi que la science des relations qui nous unissent à lui et les

1. *La synthèse doctrinale de Roger Bacon*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XX (1907), pp. 196-226.

règles morales qui président à la conduite de la vie. Toute cette vaste synthèse est la mise en œuvre de l'héritage intellectuel des générations passées, augmenté des trésors surnaturels de la doctrine du Christ et de l'Église. Elle comprend d'abord la philosophie spéculative. Celle-ci est ordonnée à la morale comme à sa fin. (Il s'agit jusqu'ici de la philosophie du paganisme.) A cette sagesse antique, incomplète et fragmentaire, vient s'ajouter le stock des vérités dogmatiques et morales fournies par la révélation du Christ... Formant corps avec le legs philosophique de l'antiquité, la philosophie chrétienne compose ce que Roger appelle la philosophie parfaite. Au-dessus d'elle règne en souveraine la théologie proprement dite, ayant pour objet les vérités totalement divines, inaccessibles à la raison... La théologie n'est donc que le complément en quelque sorte naturel de la philosophie, comme la révélation chrétienne est le prolongement de la révélation philosophique primitive. Philosophie et théologie ont même point de départ et même but ; et ainsi toute science, toute vérité viennent s'unir et se fondre dans la plénitude harmonieuse de la sagesse totale révélée par Dieu à l'humanité ».

En bien des points de cette synthèse, Bacon est tributaire de St Augustin ; s'il cite Aristote et au besoin le proclame le plus grand des philosophes, pourtant, selon la très juste remarque du P. Hadelin, il « resta constamment étranger au véritable esprit aristotélicien et ne réussit à s'assimiler aucune des thèses fondamentales du système. Il n'en prit que la terminologie, se bornant pour le reste — et de très bonne foi d'ailleurs — à solliciter au besoin le texte du Stagyrite et à le plier dans un sens augustinien. »

Le même auteur traite ailleurs un point spécial de l'idéologie de Bacon (1). Celui-ci soutient que les substances comme telles produisent en nous des modifications sensibles qui sont perçues sinon par les sens externes, du moins par les sens internes, le sens estimatif et la cognitive. D'où « on peut dire que le système de Roger Bacon sur la connaissance du monde matériel, aboutit à un véritable empirisme ». Et ceci « est en définitive l'aboutissant logique de la théorie de l'identité de la substance et de l'accident ou de l'activité substantielle des êtres. Si la substance, en effet, identique à ses énergies, agit directement et par elle-même, il est clair qu'elle devient un des termes de la perception sensible ».

La conséquence c'est la négation de l'abstraction, car l'universel n'existe qu'au sein des individus. Par là enfin, Bacon supprime le problème critique ; il n'y a en effet, pour lui, aucune conciliation à opérer entre les caractères de la chose extérieure et ceux de l'idée que nous en avons. Il n'est pas conceptualiste ; il n'est pas non plus nominaliste, au sens strict, il est anti-conceptualiste.

Matthieu d'Aquasparta naquit vers 1235-1240 et entra encore jeune dans l'Ordre des Mineurs, au couvent de Todi. Il étudia à Paris où il suivit les leçons de St Bonaventure, et y reçut la maîtrise. En 1281, il

1. *Une théorie intuitionniste de la connaissance au XIII^e siècle*, dans *Revue néo-scholastique*, XIII (1906) pp. 371-391.

est nommé *lector S. Palatii*. Choisi comme ministre général de son Ordre en 1287, il devint cardinal le 15 mai 1288. Sa mort arriva le 29 octobre 1302. Il a laissé de nombreux commentaires sur l'Écriture, un commentaire sur les Sentences, des Sermons et surtout des *Quaestiones disputatae*, qui sont la partie la plus intéressante de son œuvre. Les Franciscains de Quaracchi viennent d'en donner une édition critique (1), et le Dr M. GRABMANN les a prises comme base d'une savante étude sur le cardinal Matthieu d'Aquasparta (2), sa vie, ses œuvres et surtout sa théorie de la connaissance.

L'ouvrage porte en sous-titre : *Ein Beitrag zur Geschichte der Verhältnisse zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterlichen Denken*. C'est qu'en effet Matthieu d'Aquasparta, en disciple de St Bonaventure, se rattache à l'augustinisme, opposé par ses tendances et nombre de ses conclusions à l'aristotélisme représenté par St Thomas. La question de la connaissance, étudiée chez le philosophe franciscain, est particulièrement intéressante à ce point de vue.

Le cardinal professe contre les sceptiques que nous pouvons avoir une certitude vis-à-vis de certaines choses, quoique pour d'autres nous n'y arrivions pas. Selon lui, le monde extérieur forme l'objet matériel de notre connaissance, la lumière naturelle de notre raison et la lumière supérieure qui vient de Dieu, en est la raison formelle, les raisons éternelles en sont l'achèvement et la consommation. Parmi les objets de connaissance, il faut distinguer entre les êtres corporels et les êtres incorporels. La connaissance des premiers nous vient par les sens, celle des seconds par l'introspection de l'âme sur elle-même ou par les idées éternelles. L'intelligence connaît les singuliers *vere et proprie*, non *per accidens*, de telle sorte qu'elle saisit le singulier par une *species* singulière, l'universel par une *species* universelle. L'âme elle-même peut se connaître ainsi que ses habitus par intuition.

Le Dr Grabmann a traité ce sujet avec clarté et précision et au cours de son exposé on peut glaner plus d'un renseignement utile pour l'histoire des idées au moyen âge ; son ouvrage forme une bonne et riche monographie.

Il semble bien que le P. PARTHENIUS MINGES, O. M., veuille faire un exposé complet de la doctrine de Duns Scot. En tout cas, il lui a consacré, au cours de ces dernières années, plusieurs études qui ont pour but d'élucider quelques-uns des problèmes que posent sa théologie et sa philosophie. Je me contenterai de les mentionner, attendant la synthèse totale pour en rendre compte (3).

1. FR. MATTHAEI AB AQUASPARTA, O. F. M. *Quaestiones disputatae selectae*, t. I. *Quaestiones de fide et cognitione*. Quaracchi, 1903 ; in-8°, XVI-478, p.

2. *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta*. (*Theologische Studien der Leo-Gesellschaft*, hrsg. von Dr A. EHRHARD und Dr F. M. SCHINDLER, 14). Vienne, Mayer et Cie, 1906 ; in-8°, VIII-176 p.

3. *Ist Duns Scotus Indeterminist?* (*Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen*), hrsg. von Dr C. BAEUMKER und Dr G. F. von HERTLING, B. V, H. 4). Munster, Aschendorf, 1905 ; in-8°, XII-138 p.

Bedeutung von Objekt, Umständen und Zweck für die Sittlichkeit eines

Philosophie arabe. — Le D^r H. HORTEN a publié une traduction d'un ouvrage (1) du philosophe arabe Alfarabi † 950, qui longtemps servit de manuel dans les écoles. Il y a ajouté des extraits copieux du commentaire fait sur ce livre par Emir Isma'il El-Hoseini El-Farani (c. 1485.)

Le savant professeur de l'Université centrale de Madrid, M. M. ASÍN PALACIOS a proposé au *Congrès des Orientalistes*, une étude soignée de la psychologie d'un théologien arabe, qui vivait en Espagne au XIII^e siècle, Mohidin Abenarabi (2).

Son travail est divisé en trois parties ; il décrit, dans la première, les phénomènes psychiques normaux, dans la seconde, la psychologie métaphysique, comme il l'appelle, qui n'est autre chose au fond que la métaphysique d'Abenarabi, dans la troisième enfin, la psychologie mystique ou les phénomènes anormaux de l'esprit.

Sans vouloir entrer dans le détail, il est intéressant de noter que le système du théologien arabe est un pur néo-platonisme inspiré directement de Plotin, mais corrigé sur certains points, par exemple l'émanation des êtres, la vie future, par un souci d'orthodoxie musulmane.

L'auteur termine en faisant remarquer l'importance d'Abenarabi pour l'étude du mouvement néo-platonicien. Tandis qu'Avicenne et Averroès ont pris leur néo-platonisme aux Commentateurs alexandrins d'Aristote, la vraie tradition plotinienne, au dire de M. Asín Palacios, serait venue par le soufisme et les sectes mystiques auxquelles se rattache Abenarabi.

Il faut signaler encore du même auteur un article très érudit paru dans la *Revue africaine* (3) où il établit le *Sens du mot « Teháfot » dans les œuvres d'El-Ghazali et d'Averroès*. Il y a fort longtemps en effet que les Orientalistes discutent sur le sens exact du titre (*Teháfot el-falácifa*) d'une œuvre célèbre d'El-Ghazali, titre repris par Averroès : selon les uns il faut traduire *Destructio philosophorum*, selon d'autres *Attaque, combat mutuel*, ou *Réfutation mutuelle des philosophes*. Cette dernière traduction a servi de base à la légende du pyrrhonisme d'El-

Aktes nach Duns Scotus dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. XIX (1903), pp. 338-347.

Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Univokation des Seinsbegriffs dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. XX (1907).

Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi dans *Theologische Quartalschrift* t. LXXXIX (1907), pp. 241-279.

Der Gottesbegriff des Duns Scotus, auf seinen angeblich excessiven Indeterminismus geprüft. (*Theologische Studien der Leo-Gesellschaft*, hrsg. von A. EHRHARD und F. M. SCHINDLER, F. 16). Vienne, Mayer et Cie, 1907; in-8°, XI-174 p.

1. *Das Buch der Ringsteine Farabis (950 +) mit dem Kommentare des Emir Isma'il El-Hoseini el Farani (um 1485).* *Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. von Dr C. BAEUMKER und Dr G. F. von HERTLING, B. V, H. 3). Münster, Aschendorf, 1906; in 8°; XXVIII-510 p.

2. *La Psicología según Mohidin Abenarabi*, (Extrait du tome III des *Actes du XIV^e Congrès International des Orientalistes*). Paris, Leroux, 1906; in-8°, 88 p.

3. Nos 261 et 262 (2^e et 3^e Trimestre 1906).

Ghazâli. D'après M. M. Asín Palacios, qui se fonde sur le contexte plus que sur la grammaire, le vrai sens est « *la précipitation irréfléchie des péripatéticiens.* »

Le travail se termine par ces lignes, qui font honneur à la fois à la modestie du distingué professeur de Madrid et à la science d'un auteur trop oublié : « Cette étude resterait incomplète, si je ne déclarais pas ici en toute sincérité que le point de départ de toutes mes recherches a été l'autorité d'un orientaliste du moyen âge, dont la connaissance de l'arabe allait de pair avec ses connaissances philosophico-théologiques. Je fais allusion au dominicain espagnol Raimundo Martin, qui, dans son *Pugio fidei*, en citant le *Tehâfot* d'El-Ghazâli, l'intitule toujours *Ruina seu præcipitium philosophorum.* »

Kain.

M. JACQUIN, O. P.