

71

**BULLETIN**  
**DES**  
**ÉTUDES PORTUGAISES**  
**ET DE**  
**L'INSTITUT FRANÇAIS AU PORTUGAL**

NOUVELLE SÉRIE-TOME NEUVIÈME-FASC. 2-Décembre



COIMBRA EDITORA, L.<sup>DA</sup> — 1943



## SOMMAIRE

### ARTICLES:

- TORQUATO DE SOUSA SOARES — *Les bourgs dans le Nord-Est de la Péninsule Ibérique (Contribution à l'étude des origines des institutions urbaines en Espagne et en Portugal)* . . . 5-15  
 PIERRE DAVID — *Les Français du Midi dans les évêchés portugais (1279-1382)* . . . . . 16-70  
 EMILE PLANCHARD — *Psychologie et analyse* . . . . . 71-109  
 DELFIM SANTOS — *Notes pour une étude sur Descartes* . . 110-122

### VARIA:

- PIERRE DAVID — *Sur une histoire de la littérature portugaise médiévale (A propos de la réédition du livre de M. Rodrigues Lapa)* . . . . . 125-136  
 JOAQUIM FIGANIER — *La Notion de Sainteté dans l'Islam (A propos d'un livre de M. Dermenghem)* . . . . . 137-143  
 F. FALCÃO MACHADO — *Les relations franco-portugaises dans l'ordre des études géographiques* . . . . . 144-154  
 ARGEL DE MELLO — *Les Français à Figueira da Foz.* . . 155-160  
 GUSTAVO CORDEIRO RAMOS — *L'art français et le Portugal* . . . . . 161-164

### CHRONIQUES:

- CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE PORTUGAISE — *L'Actualité littéraire au Portugal: Armand Guibert, La Poésie — Pierre Hourcade, Romans et Nouvelles* . . . . . 167-182  
*Quelques livres — A. de Magalhães Basto, Fernão Lopes, suas crônicas perdidas e a crônica geral do Reino (P. David) — Coimbra (P. David) — Pedro Álvares Nogueira, Livro das vidas dos bispos da Sé de Coimbra (P. David) — P. E. Russell (M. A. Oxford), As Fontes de Fernão Lopes. Tradução do original inédito inglês de A. Gonçalves Rodrigues (J. Rousé) — Rodrigues Cavalheiro, 1640. Richelieu e o Duque de Bragança (J. Rousé) — Documentos inéditos de Marrocos (R. W.) — Hernani Cidade, Luis de Camões, a vida e a obra lírica (P. Teyssier) — Oldemiro César, Camilo, para a história do seu monumento (P. T.) — João Gaspar Simões, Caderno de um romancista, Ensaios (P. Teyssier) — J. Osório de Oliveira, Emquanto é possível (P. Teyssier) — Myron-Malkiel Jirmounsky, Vers une méthode dans les études des primitifs portugais (P. A. Evin) — Gastão de Mello de Mattos, Nicolau de Langres e a sua obra em Portugal (P. A. Evin) — Dez anos de política social — 1933-1943 (R. W.) — L. Ramos Ascensão, O Integralismo lusitano (R. W.) — Celestino da Costa, Lisboa, capital*



- de Portugal (R. W.) — Alguns poemas de Vogislav Ilich (R. W.)  
 Rainer Maria Rilke, *Poemas, I, Prefacio, selecção e tradução de Paulo Quintela* (P. T.) — Editions pour l'Exposition suisse de Lisbonne (R. W.) — Associação portuguesa para o progresso das Ciências. IV Congresso, t. 1, *Discursos inaugurais* (R. W.)  
 Congresso do Mundo Português (R. W.) — Livres reçus. 182-219
- CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE BRÉSILIENNE — Alfredo Ellis Junior, *Resumo da Historia de São Paulo* (Roger Bastide) — Mario de Andrade, *Poesias* (Roger Bastide) — *Brasília*, Vol. II (P. Hourcade) — *Atlantico*, N° 2 et N° 3 (P. Hourcade) 223-229
- Revue des Revues — *Romanische Forschungen*, *Ibero-Amerikanisches Archiv*, *Hispanic Review*, *Archivo-Ibero-Americano*, *Revista da Faculdade de Letras*, *Biblos*, *Boletim do Instituto Alemão*, *Estudos Italianos em Portugal* (P. Teyssier) — *O Instituto*, *Independencia*, *Acção*, *Ocidente*, *Portucale*, *Seara Nova*, *Broteria*, *Boletim dos Monumentos Nacionais*, *Boletim dos Museus Nacionais de arte antiga*, *Museu*, *Musica*, *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, *Boletim da Academia Portuguesa da historia*, *Boletim do Arquivo historico militar*, *Arquivos de Angola*, *Revista de Guimarães*, *Travaux de la Station de biologie maritime de Lisbonne*, *Boletim da Sociedade broteriana*, *Boletim da Sociedade geológica de Portugal*, *Anais da Faculdade de Farmacia do Porto*, *Tecnica*, *A cidade de Evora*, *Agronomia Lusitana*, *A Industria do Norte*, *Anais do Municipio de Lisboa*, *Boletim do Instituto Nacional de Educação Fisica*, *Boletim de Turismo de Figueira da Foz*, *Cadernos do Vinho do Porto*, *O julgamento medico do vinho do Porto*, *Anais do Instituto do Vinho do Porto*, *A comemoração do X aniversario do Instituto do Vinho do Porto*, *Campismo*, *Chambre de commerce française du Portugal (annuaire)*, *Jornal do Atlantico*, *Boletim da Junta da Provincia de Estremadura*, *Junta da Provincia do Algarve*, *Liceus de Portugal*, *Mensagem de S. Bento*, *Nosso Mundo*, *Olisipo*, *O Oriente português*, *Relatorio da gerencia da Liga dos Combatentes da Grande Guerra*, *Relatorio e Contas da Voz do Operario*, *Revista Municipal*, *Revista da Imprensa portuguesa*, *International Bibliography of historical Sciences*, *The Quarterly Review*, *The Geographical magazine*, *The Journal of Education*, *Agenda*, *The Bulletin of International news*, *British book news*, *Panorama, Portugal* . . . . . 229-241



## NOTES POUR UNE ETUDE SUR DESCARTES

1) Que la philosophie de Descartes soit en relation avec la philosophie médiévale et même avec la philosophie antique, voilà une question qui ne présente plus aujourd'hui aucun doute. Il a été maintes fois affirmé que Descartes avait créé un nouveau genre de pensée philosophique, et qu'avec lui était né quelque chose d'absolument nouveau dont allait bénéficier l'humanité; mais les travaux bien connus des critiques français ont définitivement détruit cette idée. La situation historique du problème des influences qu'il a subies, ou de son originalité, n'est cependant qu'une question secondaire, et si nous en parlons ici, c'est pour y donner une conclusion différente de celle qu'on lui donne généralement: je veux dire par là qu'une philosophie ne peut être absolument «nouvelle», et que les sujets de réflexion d'un philosophe sont constitués par des «perplexités» qui sont indépendantes des variations d'époque.

2) Ce qui, bien souvent, fait regarder la philosophie comme «le produit d'une époque», c'est la nécessité où se trouve toujours le philosophe d'user de certains éléments de référence que lui offre l'époque dans laquelle il vit pour traduire des pensées qui appartiennent à toutes, et sans lesquels le problème n'aurait pas de sens parce qu'il ne serait pas exprimé dans les formules d'intelligibilité qui ont cours. Mais cela ne veut pas dire que les problèmes philosophiques se renouvellent à chaque époque. Prenons une question précise: l'origine des idées générales. Suivons son évolution: Platon, Descartes, Locke, Leibnitz et Kant. Le problème est toujours le même, et a été discuté, à chacune de ces époques, d'une manière analogue; mais la prise de conscience du



problème, elle, est différente à chacune, car c'est avec ces époques qu'interviennent les nouveaux éléments de référence; ceux-ci se ramènent presque toujours à l'identification de ce qui a été indûment distingué, ou à la distinction de ce qui a été indûment identifié.

3) Parfois, le moyen d'expression utilisé par le philosophe semble la caractéristique même de sa philosophie, et paraît devoir être adopté comme le moyen universel auquel il faudra soumettre tous les problèmes. C'est de là que naissent les difficultés qui deviennent ensuite autant de problèmes. Mais ces problèmes ne ressemblent guère à ceux, véritables, dont vit la philosophie. Descartes a considéré comme universellement valable un certain type de connaissance: celui qui consiste à aborder les thèmes de celle-ci, comme si toujours ils étaient objets de l'arithmétique et de la géométrie. Mais il y a ici une identification de ce qui est distinct. Et c'est ainsi que vont surgir d'autres difficultés, non pas quant au problème lui-même, mais relativement à sa prise de conscience.

4) «Chaque être humain vit dans son monde», — ce qui veut dire que chaque homme ne peut penser que selon la forme de pensée qui lui est propre. Cette forme de pensée est en parfaite compatibilité avec sa personnalité. Autrement dit, la pensée n'a pas une forme unique, comme on le prétend toujours. Ce qui distingue les philosophes les uns des autres n'est pas seulement le point de départ de la mise en problème, mais aussi une certaine irréductibilité dans la manière de cheminer le long des voies communes de la pensée. La mathématique n'est pas seulement la science d'un objet déterminé, mais aussi une forme de pensée; forme qui peut se manifester indépendamment de la connaissance des mathématiques. Et l'on peut expliquer quelques phases de l'évolution des mathématiques par l'emploi de formes de pensée qui n'avaient pas été considérées comme appropriées à leur objet. La forme de pensée correspond à peu près au «style», au «tempérament», à la «manière d'être».

5) Descartes a apporté à la philosophie sa propre forme de pensée et a exprimé la conviction que c'était l'unique forme appropriée à l'acquisition de la vérité.



Mais une critique basée sur cette affirmation serait par là même injuste, attendu que tous les philosophes, cartésiens et autres, ont toujours, plus ou moins, éprouvé une conviction analogue quant à leur forme propre de pensée. La philosophie est, en général, une tentative pour considérer comme universellement valide une certaine forme de pensée, valide seulement pour une région déterminée de la réalité. Ce qu'on peut, avec justice, reprocher à Descartes, c'est d'admettre la pluralité des éléments de l'univers, et en même temps de maintenir l'unité de la méthode pour arriver à leur connaissance. Il nous présente une méthode sans justification ontologique, et une ontologie arbitrairement reliée à cette méthode.

6) Que l'ontologie cartésienne soit inconsistante en fonction de sa méthode, et sa méthode en fonction de son ontologie, — l'évolution de ce qui fut plus tard appelé le cartésianisme le prouve clairement. L'unité de méthode a forcément toujours réduit son ontologie à l'unité, et la pluralité ontologique admise et défendue par Descartes a toujours montré combien sa méthode était insuffisante pour suivre la diversité plurale de son ontologie dont les ingrédients fondamentaux sont, comme chacun sait, Dieu, la pensée et l'étendue. Serait-il possible qu'une méthode unique puisse se prêter sans les déformer à l'étude de réalités aussi hétérogènes?

7) Ce que Descartes a révélé par sa méditation a donc une valeur tout à fait indépendante d'une originalité, — admise par les uns, réfutée par les autres, — et, de toute son oeuvre, c'est le problème de la méthode qui demeurera le plus digne d'un spécial intérêt. Le problème de la connaissance est un problème de relations, mais il n'y a pas de relation sans quelque élément qui n'en soit pas une ou qui, au moins dans le plan déterminé de l'analyse, ne se comporte pas comme telle. Pas de relation sans «relata», ou termes entre lesquels se vérifie cette relation. L'acte de connaissance implique l'existence de la conscience et d'un objet que l'on prétend connaître. Nous nous référons parfois spécialement à un de ces aspects et jugeons avoir alors envisagé le problème dans sa totalité. C'est ce qui est arrivé dans l'histoire de la pensée. Le Moyen-Age faisait partir le problème de la connaissance de la considération de l'objet. Rien d'au-



tre ne pouvait l'intéresser dans son effort de découverte. Connaître était l'investigation de l'«être en tant qu'être», et ainsi empreint d'un ton ontologique marqué.

8) On considérerait la raison comme insuffisante pour arriver à la connaissance de ce dont l'homme dépend, et sa mission principale devait consister à justifier, prouver et démontrer ce dont la foi donnait les certitudes par avance. La foi était le «savoir» de ce que l'on ne «sait» pas. Descartes a bien connu ce drame. A lui aussi, la raison semblait insuffisante à la connaissance, et le troublait également la constatation que les hommes admettent comme vérité ce qui est à peine vraisemblable. Mais il y a une autre manière d'affermir la raison: c'est de faire l'étude directe de ses possibilités et ne tenter que ce qui seul lui est possible. Descartes est un homme de bon sens, et sa philosophie est l'expression de la sûreté des chemins que le bon sens requiert toujours.

9) Mais, au fait, le bon sens serait-il la chose du monde la mieux partagée, comme le prétendait Descartes? Il est certain que, si l'on définit l'homme comme un animal raisonnable, et si le bon sens est raison, l'homme ne peut jamais être dépourvu de raison au sens de l'aptitude à distinguer le vrai du faux. Tout jugement humain est toujours une affirmation de vérité et toujours, dans ce sens, l'activité judicative est affirmative. Mais cette raison, — ou ce bon sens —, n'est pas également partagée entre tous au sens où Descartes l'affirme plus tard: «car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien». Nous supposons donc que l'esprit est bon chez tous, (et par esprit nous entendons raison spéculative), mais tous ne sont pas capables de le bien appliquer. La raison méthodologique est donc ici considérée comme plus importante que l'esprit, ou du moins comme fondamentale pour le problème de la connaissance. De l'une ou de l'autre, quel est le mieux partagé? L'esprit, puisque l'on estime que chacun en est convenablement pourvu, ou la capacité de le bien appliquer? Il semble que le plus important soit de savoir diriger l'«ingenium», qui n'est pas l'esprit, comme l'ont supposé à tort maints traducteurs de Descartes. L'«ingenium» est simplement ce que nous avons appelé la raison méthodologique. Voir est une fonction



générale qui appartient à tous les hommes, mais bien voir, c'est-à-dire voir les choses adéquatement telles qu'elles sont, est assez difficile, et n'est plus une fonction générale, mais bien une fonction qui n'appartient qu'à un nombre réduit d'individus.

10) L'identification établie par Descartes dans les dix premières lignes de la première partie du Discours de la Méthode, entre la raison et le bon sens d'une part, et «la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux», d'autre part, nous paraît clairement exprimer que Descartes se réfère ici exclusivement à la raison méthodologique, à la raison qui fournit les moyens appropriés à la contemplation. Qu'il en soit ainsi, c'est ce que prouve l'identification de la «raison» à «la distinction du vrai d'avec le faux»; cette distinction n'intéresse donc que la raison méthodologique. La raison contemplative se place au-delà du vrai et du faux, puisqu'elle ne formule aucun jugement, puisqu'elle est simultanément au-delà et en-deçà du jugement. Aborder de la sorte un problème si souvent discuté, semblera une façon habile d'éviter les difficultés qui se sont toujours rencontrées. De fait, jusqu'où peut-on distinguer entre la raison méthodologique et la raison spéculative? N'est-elle pas parfois bien justifiée, notre lassitude des distinctions, et notre protestation qu'elles ne sont jamais des solutions, au sens le plus profond que la philosophie a coutume de donner au terme «solution»? Certes; seulement, ce qui importe ici n'est pas surtout l'intérêt de la solution, mais bien l'interprétation du problème tel qu'il se présente chez Descartes. C'est souvent l'intérêt de la solution qui rend la solution difficile. Bornons-nous donc à considérer le problème tel qu'il se pose, ou, dans la mesure du possible, tel qu'il se posait pour Descartes. Il est bien probable que de la sorte nous nous rapprocherons de la solution plus qu'en nous efforçant d'orienter chaque pas selon cet intérêt même. Et si, enfin, nous n'atteignons aucune solution, que cela ne nous préoccupe pas: aux problèmes sans solution, il n'y a réellement pas d'autre solution.

11) La distinction entre la raison méthodologique et la raison spéculative est une distinction cartésienne. On la rencontre dans les «Regulae». Quant à l'intui-



tion, ou raison spéculative au sens ici admis, sa fin principale consiste à voir les choses et non à les connaître. L'intuition est plus vision que connaissance: c'est la vision de l'invisible ou la vision des réalités d'ordre idéal pour lesquelles nous font totalement défaut les possibilités correspondant aux organes de la vue dans le monde physique. Mais l'intuition n'a pas été toujours ainsi comprise. Il est cependant certain que, sous ce nom ou sous un autre, ce dont nous parlons existe, et la preuve, — peut-être insuffisante — de son existence réside dans la diversité des termes par lesquels il a été désigné. Sans constituer une preuve de son existence, c'est cependant un témoignage suffisant que cette chose à laquelle on prétend donner un nom, existe; ou encore que l'on prétend, à un nom qui existe, faire correspondre quelque chose: il y a donc ici, ou création d'un nom pour une chose, ou création d'une chose pour un nom. Cette mise en correspondance double et contraire ne peut être simultanément possible; l'une ou l'autre hypothèse doit prévaloir. A notre avis, la première est la vraie: une certaine chose a successivement reçu des appellations dont chacune a cherché un nouvel accord avec ce qu'elle voulait exprimer. C'est dans ce sens donc que dans la philosophie moderne se pose le problème de l'intuition. Nous ne prétendons pas le discuter ici. Ce qui nous importe, c'est de faire admettre que ce problème se rapporte à un facteur de connaissance — qu'il soit classé sous le terme «intuition», «raison spéculative», ou sous quelqu'autre encore. Appelons-le facteur de connaissance, et faisons remarquer qu'un facteur de connaissance ne représente pas, en soi, la connaissance. Parler de connaissance intuitive est contradictoire, ce serait réduire la connaissance à l'un de ses facteurs. D'un autre côté, exclure l'intuition du phénomène de la connaissance serait le réduire à une seule espèce possible de connaissance. Or, la raison méthodologique ne peut être identifiée à la raison spéculative: l'une est médiate et instrumentale, l'autre descriptive et finale.

12) La philosophie des temps modernes s'intéresse constamment à l'approche du réel. A chaque instant, et chez les penseurs les plus diversement orientés, on lit souvent que «penser c'est suivre le réel», que «connaître, c'est interpréter l'expérience», que «l'expérience est



mère de toute chose», — au dire d'un classique portugais. Parfois la terminologie change; on dit alors que la philosophie doit s'approcher du concret, que le concret est le thème de la philosophie, etc. Cette accentuation exagérée du réel, de l'expérience et du concret, a un certain fondement: la nécessité méthodologique de faire coïncider les moyens de connaissance avec les objets à connaître. Mais c'est à peine là une question de méthode, c'est une intention de la raison méthodologique. La finalité de la raison spéculative, comme l'appelle Whitehead, est donc autre. La raison méthodologique serait l'activité qui fournit les moyens et les instruments de nature conceptuelle utiles à la pénétration de la réalité. Elle serait libre dans sa capacité d'abstraction et ne trouverait une limite que dans la nature de ses domaines d'étude. La raison spéculative, en nous présentant l'ultime résultat de l'élaboration méthodologique, est naturellement limitée quant à son pouvoir d'abstraction qui ne lui est utile que dans une très faible mesure. Si nous identifions la raison méthodologique à la raison spéculative, nous entravons tout progrès dans la connaissance de la réalité.

13) Si nous donnons le pas à la raison méthodologique sur la raison spéculative, nous interprétons la réalité avec les outils d'ordre conceptuel qui ont servi à la préparation de la connaissance. Si nous donnons le pas à la raison spéculative sur la raison méthodologique, nous porterons préjudice au progrès de la pénétration du réel, que seuls les organes de la raison méthodologique — les concepts — peuvent nous permettre. On exagère, dans le monde moderne, la valeur des moyens de connaissance ou produits de la raison méthodologique, en les considérant comme l'essence de la réalité même. Mais cette erreur provient de la transposition des deux aspects — méthodologique et spéculatif —, de la raison. Il est bien évident que les instruments n'ont pas besoin d'une identité quelconque avec les domaines de la réalité où ils prétendent être utilisés. Que les moyens puissent être radicalement différents des fins proposées, voilà qui est clairement prouvé par l'exemple suivant: la fabrication artificielle de la glace est obtenue au moyen de la chaleur; on ne rencontre rien de plus étrange dans les relations de la méthodologie avec la spéculation. En



mettant l'accent sur les moyens et en adoptant la logique vulgaire — dont usent aussi de nombreux philosophes —, il semble que l'on serait en droit de dire qu'ayant comme moyen le feu, seule serait possible la création de la chaleur. En mettant l'accent sur la fin on pourrait affirmer dogmatiquement que la formation de la glace nécessite l'élément qui lui est propre: le froid. Et, d'un côté comme de l'autre, on pourrait développer scolastiquement le thème avec de nombreuses «contradictions in adjecto».

14) L'usage explicatif de la raison spéculative peut conduire trop loin — comme nous le montre le Moyen Âge, — mais s'en méfier exagérément présente des inconvénients, comme nous le montre l'âge moderne. L'âge moderne a commencé son combat en attaquant le rationalisme médiéval et en déclarant indispensable le contact avec le réel. Le réel, cependant, n'est pas rationnel, et si la raison prétend l'accompagner, elle devrait se dédoubler en une raison qui engendre des moyens ou instruments de recherche et une raison qui contemple l'oeuvre qu'elle est en train de réaliser.

Une difficulté a surgi dans les temps modernes: faut-il admettre, ou non, ce double aspect de la raison? S'il n'est pas admis, on a plusieurs solutions: 1) réduction de la raison spéculative à la raison méthodologique, ce dont nous avons déjà indiqué les conséquences; 2) réduction de la raison méthodologique à la raison spéculative; et 3) dévalorisation de la raison sous tous ces aspects, et ré-admission de cette raison sous quelque autre appellation. Dans le premier cas, nous aurons les différentes formes de ce que l'on appelle positivisme. La raison spéculative serait identique à la raison méthodologique et les moyens dont celle-ci dispose seraient identiques aux éléments du réel qu'elle prétend découvrir. De cette manière, une duplication de ce que la raison méthodologique arriverait à voir seulement par elle-même ne serait pas nécessaire. Pour appuyer cette thèse, on en cherche les fondements dans les philosophies classiques et surtout chez Descartes. Toutefois, cette interprétation de Descartes est erronée. La raison cartésienne est la raison méthodologique, et ceci peut se vérifier par la difficulté où se trouvent ses traducteurs devant le terme «ingenium». En général, ils le traduisent par «esprit»,



mais cette traduction n'est pas sûre, et présuppose l'identification de ce que Descartes a fort bien su distinguer, comme on peut s'en rendre compte en confrontant les «*Regulae*», le «*Discours*», et les «*Méditations*».

15) Cette confrontation est une preuve suffisante de la distinction qui existe dans sa pensée entre ce qu'il attribue à la raison spéculative (l'intuition selon Descartes), et la raison méthodologique (*ingenium*). La réduction de la raison méthodologique à la raison spéculative est une identification qui apparaît au Moyen Age, et qui trouve également son expression dans les formes du rationalisme et dans la métaphysique de la raison, chez Hegel, et surtout chez Schelling. La troisième position possible est aujourd'hui suffisamment connue: admission de l'hétérogénéité des sources de connaissance, parmi lesquelles l'intelligence conçue comme faculté d'ordre pratique, et l'intuition conçue comme faculté d'ordre métaphysique. Ainsi serait résolue une question difficile que l'admission de la raison comme fonction nettement double impliquait toujours.

16) Affirmer qu'il est nécessaire de délimiter les régions de la réalité soulève un problème relié aux conséquences de cette affirmation. L'histoire de la philosophie, depuis les présocratiques, admet comme intuition première la pluralité formelle de la réalité que leur suggérerait le devenir, bien que l'unité de pensée ait toujours été simultanément affirmée. Et la philosophie serait la conscience de l'opposition entre le réel et la pensée. Sera-t-il possible de continuer à maintenir, en face de la pluralité de l'étendue, l'unité toujours admise de la pensée? Pour les présocratiques, l'opposition s'établissait entre la pensée extérieure à la réalité et une réalité extérieure à la pensée. Tout le dualisme cartésien se trouve déjà dans les affirmations du sens commun des Grecs antérieurs à Socrate, — à l'exception d'Héraclite, dont la direction de pensée est plus orientale que grecque. Descartes, avec son «*étendue*» et «*la pensée*», est revenu à la difficulté que la pensée néo-platonicienne médiévale avait cherché à résoudre par l'abandon d'une démarcation arbitraire. Cependant, on remarque déjà une contradiction dans la pensée de Descartes. Son attitude, en mathématiques, est contraire à celle qu'il défend en phi-



losophie. Tandis que dans celle-ci, c'est l'analyse qu'il préfère, en s'attardant à la recherche des ultimes éléments atomiques de la réalité (de l'étendue) et de la pensée, il adopte en mathématiques une activité de nature synthétique: la relation de l'algèbre à la géométrie.

17) La critique du formalisme oublie ceci: ce qu'on appelle le formalisme n'est pas coupable de l'usage illégitime que l'on a pu faire du concept de la forme ni de son application faite sans respect des limites dans lesquelles ce concept demeure valide. Dire, dans une critique contre le formalisme, que celui-ci est un point de vue abusif, sous prétexte que dans la réalité il n'est pas possible de séparer le formel du matériel, c'est un type de raisonnement psychologiste, au sens critiqué par Husserl. Ce type de raisonnement, après avoir établi des distinctions de signification méthodologique, prétend recréer le réel avec elles, et conclure qu'aucune d'elles n'existe séparément et qu'aucune d'elles n'explique la genèse du réel. Si pourtant la critique du formalisme met l'accent sur le fait qu'il est impossible de prétendre expliquer les différentes régions du réel par lesdits principes formels, c'est un point de vue qui mérite alors la plus grande attention. Mais, à l'exception du domaine de l'axiomatique, le formalisme, presque toujours, part d'un point de vue unitaire et universel sur la réalité. Ici encore, le formalisme est l'extension d'une vérité qui paraît digne d'être défendue. Les «principes formels» se réfèrent avant tout aux principes qui orientent et conforment l'expression. Nous pouvons admettre la diversité et la pluralité de la réalité; nous pouvons admettre que l'investigation épistémologique de ces divers éléments doit les considérer comme indépendants au point de vue méthodologique, en nous désintéressant de leur relation métaphysique avec l'unité, qui peut ou non se présupposer, — mais il est un point que nous devons admettre: c'est que l'unité des principes qui règlent notre langage se maintient toujours dans l'expression de la diversité et que, par conséquent, il nous faut adopter, pour les exprimer, une syntaxe logique unique comme le demande Carnap, ou une sémantique scientifique, comme le demande Tarski.



18) Il convient encore de préciser, comme le montre la logistique, que cette syntaxe logique est une théorie des formes et que, en visant à l'unité, elle ne suppose pas l'emploi du même terme pour l'expression d'une chose différente dans les différentes régions de la réalité. Il ne s'agit pas d'un élargissement de concepts en généralisation croissante, comme certains logiciens l'ont prétendu, de manière que chaque mot soit un signe plus qu'une signification. Ce qu'il convient de mettre en relief, c'est que ces principes sont fonctionnels et par là même nous permettent le calcul des propositions selon des formes bien définies, et par conséquent en évitant tout le processus d'extension abstraite de la pensée et de l'expression courante. Dans ce sens, lesdits principes formels sont indispensables à toute pensée, même à celle qui prétend être concrète. Si les mathématiques arrivent, grâce à ces seuls principes, à constituer un champ d'investigation indépendant et sûr, cela ne prouve pas que nous devons mathématiser toute la réalité. La mathématique a un champ propre qui peut être l'auxiliaire de beaucoup d'autres, mais qui en constitue seulement une partie: la quantité. On dit, avec raison, que les autres sciences n'ont pas «encore» atteint le degré de précision des mathématiques et on estime que, pour ce faire, il est indispensable d'appliquer aussi loin que possible la méthode mathématique à tous les autres champs de la science. C'est une conclusion fautive et erronée. Il n'est pas nécessaire de mathématiser les autres sciences pour qu'elles atteignent à un degré d'évidence identique à celui de la mathématique; ce qu'il faut, c'est trouver pour chacune des régions de la réalité dont elles traitent, une méthode telle qu'entre elle et la région de la réalité considérée il y ait la même adéquation qu'entre la mathématique et ses objets. Cependant, même dans l'évolution de la mathématique, on remarque une chose dont nous avons déjà parlé ici. Ses méthodes ont passé par différentes phases dont chacune correspondait aux différentes idées de ce que l'on concevait par «quantité». On peut, par exemple, parler en mathématique de sens platonicien, aristotélicien, euclidien, archimédien, algébrique, fonctionnel, infinitésimal, etc., mais c'est seulement plus tard qu'a été possible la création de la mathématique telle que nous la concevons aujourd'hui.



19) Supposons qu'un de ces critères ait prévalu, — par exemple, l'archimédien —: la notion de quantité n'aurait pas aujourd'hui la rigueur et la précision que nous lui donnons, et nous ne pourrions parler de mathématique au sens où nous en parlons aujourd'hui, quand, à propos de rigueur et de précision, nous parlons des autres sciences. Nous aurions donc une critique physicaliste de la mathématique, et penserions peut-être que la mathématique ne pourrait atteindre sa rigueur définitive que lorsque elle se serait laissée totalement physicaliser. Il est certain que, d'une manière ou d'une autre, nous serions loin de l'adéquation entre la méthode et la réalité que nous appelons précision, et que nous serions engagés dans une série de problèmes semblables à ceux qui existent actuellement, mais exprimés dans un langage différent.

Tout ceci provient de l'idée qui domine ou influence profondément la culture moderne: la transférence forcée, ou la transposition de méthodes utiles, à des régions pour lesquelles elles n'ont été ni créées ni développées. Et ceci parce que l'application d'une méthode quelconque n'a pas de sens, en dehors de la région qui lui correspond, car chaque méthode implique toujours une vision déterminée de la réalité. C'est un chemin qui mène à une fin unique. La méthode doit être particulière. Faisons-nous de l'objet de chaque science une idée aussi nette et précise que celle que nous nous faisons de la «quantité». Bien des difficultés seraient ainsi éclaircies, puisque la méthode respective surgirait de la réalité visée, comme la méthode mathématique s'est éclairée par l'objet «quantité».

20) Descartes est considéré comme le premier ingénieur de la pensée dans les temps modernes. Il est dominé par une préoccupation constructive qui n'a plus jamais quitté la pensée occidentale. Et c'est pourquoi l'intéressent par-dessus tout la vérification et l'analyse des matériaux qui doivent servir à la construction. Il affirme que l'erreur provient d'un mauvais assemblage des jugements, ou d'une mauvaise association motivée par la volonté. Une seule attitude demeure donc possible: vérifier la résistance des principaux matériaux de construction et les réduire à leur expression la plus pure,



les «simplices». Mais cette forme atomiste de pensée a été trop loin, aussi loin qu'irait celle du maître d'oeuvre qui aurait décomposé le granit en ses éléments pour vouloir ensuite élever une construction à l'aide de ces éléments. C'est que les «simplices» dans la pensée, ne correspondent pas aux «simplices» qui sont un produit de l'analyse de la réalité. Une idée simple ne peut jamais servir de point de départ dans une construction systématique de pensée, parce qu'une idée simple n'existe pas, ou n'a pas de correspondance dans la réalité. Descartes a été trop loin, et a par là créé en philosophie une tradition selon laquelle la véritable méthode de pensée doit consister à «aller trop loin». Mais cela ne peut être admis. La pensée est une fonction qui est avec la réalité dans un état de dépendance réciproque. Ce sont deux complexes inséparables. Partir de l'un et l'adapter à une méthode universelle, ce serait imiter l'armurier qui perfectionnerait progressivement son oeuvre, sans jamais se préoccuper de savoir si les balles pénétreraient ou non la réalité.

DELFIN SANTOS