

bekanntes Element in die Spekulation eingetreten.

Unsere Untersuchung dürfte, obwohl wir nur ein beschränktes Material benutzen konnten, ergeben haben, dass das Axiom *Verbum assumpsit carnem mediante anima* der Frühscholastik wohl bekannt war und in der Diskussion damals ausgewertet wurde. So nahm es die Schule Abaelards mit zum Anlass, eine Trennung der Gottheit vom Körper Christi *in triduo mortis* aufzustellen. Umgekehrt aber gibt es einem Robert von Melun eine Handhabe, um die bei Robertus Pullus und in der Umgebung des Odo von Ourscamp auftretende Lehre zu widerlegen, nach der das Wort zuerst mit einem unbeseelten Leib und später erst mit der Seele verbunden wurde. Der Sinn aber, der im allgemeinen dem Axiom unterlegt wurde, war der, dass die Seele der Rangwürde nach insbesondere durch ihre Geistigkeit zwischen Gott und der Seele in der Mitte steht.

Tom. III, Quaracchi (1887) 50: Respondeo: Dicendum, quod, cum quaeritur, utrum caro assumpta fuerit a Verbo mediante spiritu humano, hoc dupliciter potest intelligi, secundum quod ad coniunctionem aliquorum potest concurrere medium secundum duplicem rationem. Est enim medium *colligantiae* et est medium *congruentiae*. Medium *colligantiae* est, per quod extrema ligantur ad invicem sicut duo corpora ad invicem coniunguntur interveniente glutino. Medium vero *congruentiae* dicitur, ratione cuius congruum est aliqua duo extrema perducere ad aliquam unionem, sicut mulier nobilis mediante nobilitate congruentiam habet, ut sit sponsa regis; cum tamen rex sibi unitur, magis unitur sicut coniugi quam sicut nobili. Si ergo intelligitur de medio *colligantiae*, tunc quaeritur, utrum Verbum unitur carni mediante spiritu creato? Respondendum est, quod non, pro eo quod immediate et inseparabiliter Verbum unitur tam carni quam animae; et ideo non cadit ibi anima medium quasi glutinum vel vinculum inter corpus et Deum. Si autem intelligatur de medio *congruentiae*, sic absque dubio concedendum est, quod caro unitur ipsi Verbo mediante spiritu creato. Non enim erat congruum, quod Dei Verbum, quod est vita, acciperet corpus nisi vivificatum; nec conveniebat eum, qui est Spiritus immortalis, uniri corpori nisi vivificato spiritu immortalis, unde illud corpus esset idoneum ad incorruptionem. Et hoc est, quod dicitur in littera, quod « incommutabilis et invisibilis Veritas per spiritum animam et per animam corpus totum hominem sine sui contagione suscipere ». Et accipitur spiritus pro superiore portione animae, sicut dicit magister, quae maiorem convenientiam habet cum Deo; anima vero pro inferiori parte animae, secundum quam vivificat corpus. Et per haec duo nihil aliud datur intelligi, quam illud corpus congruum esse ad unionem, quod quidem habet per animam vivificari et per spiritum ad perpetuitatem et incorruptionem ordinari.

LA NOTION PRAGMATISTE DE LA VÉRITÉ ET SES CONSÉQUENCES EN THÉOLOGIE

FR. RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.
Professeur à l'Institut International Pontifical « Angelicum », Acad.

L'éternelle notion de la vérité « conformité de la pensée et du réel » s'impose à nos intelligences à tel point que souvent nous disons: ceci me déplaît et me gêne fort, pourtant ce n'en est pas moins vrai; ces tristes événements ne sont hélas que trop vrais, il nous est impossible de les nier ou de ne pas en tenir compte.

Cependant les intérêts humains sont si forts que reparaît de temps à autre la question posée par Pilate pendant la Passion de Jésus: « Qu'est-ce que la vérité? ».

On a beaucoup parlé ces dernières années de la réponse faite par le pragmatisme, il convient de l'examiner de près.

I. LE PRAGMATISME ET SES DIFFÉRENTES NUANCES.

Que faut-il entendre d'abord par pragmatisme? Le Vocabulaire technique et critique de la Philosophie revu par les Membres de la Société Française de philosophie et publié par M. A. Lalande, Alcan 1926, nous dit ce qu'est le pragmatisme historiquement et au point de vue théorique. Ce fut d'abord, à la fin du siècle dernier en Angleterre, la doctrine de M. Charles S. Peirce, qui, pour débarrasser la philosophie du psittacisme et de la logomachie, a cherché un critère précis pour distinguer les formules creuses et les formules vraiment significatives. Il propose de prendre pour critère « les effets pratiques imaginables que nous attribuons à tel objet ». On a rapproché ce critère de cette remarque de Descartes: « On rencontre beau-

coup plus de vérité dans les raisonnements que chacun fait touchant des affaires qui lui importent et dont l'événement le doit punir bientôt après s'il a mal jugé, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet » (*Méthode*, I, 7). Cette remarque fut faite souvent par les anciens.

Cette forme de pragmatisme, qui vise encore beaucoup à l'*objectivité* de la connaissance, fut aussi celle de Vailati et de Calderoni.

Mais ensuite, avec W. James le pragmatisme devint une forme du *subjectivisme*. De ce point de vue il est défini dans le Vocabulaire critique que nous venons de citer : « La doctrine selon laquelle la vérité est une relation entièrement immanente à l'expérience humaine; la connaissance est un instrument au service de l'activité... La vérité d'une proposition consiste donc dans le fait qu'elle « est utile », qu'elle « réussit », qu'elle « donne satisfaction »¹. Est vrai ce qui réussit.

Il y a alors des nuances extrêmement variées du pragmatisme. On a le pragmatisme le plus sceptique, qui rappelle la position des sophistes combattus par Socrate, si l'on entend la *réussite*, dont on parle, au sens d'un plaisir ou d'un résultat utile obtenu par celui qui adhère à une proposition. Alors la notion de vérité disparaît devant le *délectable* et l'*utile*, devant l'intérêt individuel, et avec elle disparaît aussi celle du *vrai bien*, de l'*honnête*, qui est un bien en soi. Alors un mensonge utile est une vérité, et ce qui est erreur pour l'un, est, avec le même fondement, vérité pour l'autre, comme le note le Vocabulaire cité. C'est ce à quoi pensait Pascal quand il écrivait dans ses Pensées : « Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité en-deçà des Pyrénées, erreur au-delà ». Les sophistes dans l'antiquité et Machiavel au début de l'histoire moderne sont les représentants de ce pragmatisme inférieur : il n'y a plus de vérité.

Un pragmatisme élevé entendra au contraire par *réussite* l'accord spontané des esprits sur ce que vérifient les faits constatés en commun. A la fin de sa vie W. James se rapprochait de ce dernier sens qui cherche à maintenir l'éternelle notion de la vérité.

Entre ces deux pragmatismes extrêmes se placent beaucoup de nuances, par exemple la *raison d'Etat* ou de *famille*, c'est-à-dire la

¹ Cf. W. JAMES. *The will to believe*, 1897; *Pragmatism* (1907).

considération d'intérêts qui dictent la conduite d'un Etat, d'une famille en dépit parfois de la vérité objective et même du sens commun.

De ce point de vue : cela est vrai qui est conforme au bien de l'Etat, ou au bien de notre famille. Parmi les nuances du pragmatisme, il faut compter l'opportunisme, qui cherche du point de vue utilitaire à tirer toujours le meilleur parti d'une situation, mais qui est finalement vaincu par une vérité supérieure dont il n'a pas voulu tenir compte.

Etant données les acceptions inférieures du mot pragmatisme qui, dans certains milieux, ont prévalu, on s'explique que M. Maurice Blondel, qui avait d'abord adopté le mot pragmatisme, en présence de l'acception prise par ce mot dans l'usage public, a pensé qu'il valait mieux y renoncer pour sa propre philosophie².

Même M. Edouard Le Roy a écrit³ : « Le mot pragmatisme a, dans l'usage que j'en fais un sens très différent de celui que les Anglo-Américains ont mis à la mode. Il ne s'agit nullement pour moi de réduire ou de sacrifier la vérité à l'utilité, non plus que de faire intervenir dans la recherche des vérités particulières n'importe quelles considérations étrangères au souci de la vérité. Je crois seulement que, dans l'ordre scientifique aussi bien que dans l'ordre moral, un des signes de l'idée vraie est sa fécondité, son aptitude à « rendre »... Je crois, en un mot, que partout la vérification doit être une *oeuvre* et non pas seulement un *discours* ».

Il n'en reste pas moins que M. Ed. Le Roy a proposé cette notion pragmatiste du dogme : Comportez-vous, dans vos relations avec Dieu, comme dans vos relations avec une personne (*Dogme et critique*, p. 25). Le dogme serait avant tout une *prescription pratique*. Il ne serait pas vrai précisément par sa conformité à la réalité divine, mais relativement à l'action religieuse à poser, et la vérité pratique de cette action apparaîtra par le succès supérieur de l'expérience religieuse, en tant qu'elle surmonte les difficultés de la vie. D'où cette proposition qui a été condamnée par l'Eglise (*Décret Lamentabili* 3 juillet 1907, Denz. 2062 : « *Dogmata fidei* retinenda sunt tan-

² *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, séance du 7 mai 1908, p. 294.

³ *Vocabulaire technique et critique...*, art. Pragmatisme, p. 611.

tummodo iuxta sensum practicum, id est tanquam norma praeceptiva agendi, non vero tanquam norma credendi ». Le dogme de l'Incarnation n'affirmerait pas que Jésus est Dieu, mais que nous devons nous comporter à son égard comme à l'égard de Dieu. De même pour sa présence dans l'Eucharistie, le dogme n'affirmerait pas précisément sa présence réelle, mais que *pratiquement* il faut se comporter comme si elle était objectivement certaine. On voit par là que les nuances même élevées du pragmatisme ne sont pas sans danger lorsqu'il s'agit de maintenir la vérité en général, et particulièrement les vérités dogmatiques définies par l'Eglise comme immuables et comme conformes à la réalité extramentale qu'elles expriment.

Par opposition à ces différentes nuances du pragmatisme, il convient de rappeler la notion traditionnelle de la vérité et ses différentes acceptions depuis les plus hautes, jusqu'aux plus infimes, jusqu'à ce qui se trouve de vérité dans un jugement prudentiel pratiquement vrai, quoiqu'il contienne parfois une erreur spéculative absolument involontaire.

II. — COMPARAISON DE LA DÉFINITION TRADITIONNELLE DE LA VÉRITÉ AVEC LA NOTION PRAGMATISTE.

La vérité a été définie, et c'est la définition que donne toujours St. Thomas: « *adaequatio rei et intellectus* » (cf. *de Veritate*, q. I, a. 1, 3, 5, 8 et 10; I^a, q. 16, a. 1, où sont citées ces définitions données par S. Augustin: « *Veritas est qua ostenditur id quod est* » et par St. Hilaire: « *Verum est declarativum aut manifestativum esse* ». En ces articles, St. Thomas dit constamment, par ex. *de Veritate*, qu. I, art. 1: « *Prima comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat: quae quidem correspondentia adaequatio rei et intellectus dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens; scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus* ».

La vérité, c'est la conformité de l'intelligence qui juge à la chose jugée. Si l'on change cette notion universelle de vérité, tout est est changé dans le domaine de la connaissance, surtout dans celui du jugement. Aussi Pie X disait-il dans l'Encyclique *Pascendi* (Denz. 2080) pour montrer la gravité et l'étendue de l'erreur des modernistes: « *aeternam veritatis notionem pervertunt* ».

Sans aller jusqu'à ces dernières extrémités, M. Maurice Blondel écrivait un an avant l'Encyclique *Pascendi*, en 1906, une proposition, dont on ne peut mesurer toutes les conséquences dans l'ordre des sciences, de la philosophie, de la foi et de la religion: « A l'abstraite et chimérique *adaequatio rei et intellectus* se substitue... l'*adaequatio realis mentis et vitae* » (*Point de départ de la recherche philosophique*. Annales de Philosophie chrétienne, 1906, a. 1. p. 235). On ne peut mieux formuler l'opposition de la définition traditionnelle et de la définition nouvelle, mais ce n'est pas sans une grande responsabilité que l'on appelle « chimérique » une définition de la vérité admise dans l'Eglise depuis des siècles; le changement introduit s'applique indéfiniment dans tous les domaines bien au-delà des prévisions de celui qui le fait¹.

La vie dont il est question dans la nouvelle définition proposée, c'est la vie humaine. Et alors comment éviter la proposition moderniste condamnée: « *Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur* » (Denz. 2058). C'est en substance ce que dès l'année 1896, notre maître, le P. Schwalm O. P. reprochait déjà à la philosophie de l'action dans la *Revue Thomiste*, 1896, p. 36 ss., 413; 1897, p. 62, 239, 627; 1898, p. 578 et ce que nous y disions aussi en 1913, p. 351-371.

Changer la définition de la vérité doit avoir des conséquences incalculables et d'une gravité sans mesure.

Avant de le faire il importe de bien saisir le sens exact de la définition traditionnelle, et comme la *notion de vérité* ainsi que celles de l'être, de l'unité, du bien et du beau, est non pas univoque mais *analogique*, ou susceptible de sens divers et proportionnellement semblables (tout en restant des sens propres et non pas seulement métaphoriques), il importe de les bien connaître.

St. Thomas, dans les articles cités plus haut, parle de la vérité des choses mêmes et puis de celle de notre esprit, qui se trouve formellement dans le jugement conforme au réel.

La vérité des choses, dit-il, ou vérité ontologique, est leur con-

¹ C'est ce que montrait le P. J. de Tonquédec dans son livre *Immanence* en 1913, p. 27-59: « Il ne peut plus être question de démontrer spéculativement (indépendamment de l'action) l'existence de Dieu, la réalité du surnaturel, le fait d'une intervention divine », *ibid.* p. 28.

formité avec l'intelligence de Dieu auteur de leur nature. On fait allusion à cette vérité lorsqu'on parle d'or véritable par opposition au faux or, ou du diamant vrai par opposition au faux diamant.

S'il s'agit de notre intelligence, la vérité du jugement formé par elle, est la conformité de ce jugement avec la chose jugée. Dans les jugements d'existence, il y a conformité du jugement avec l'existence de la chose, soit qu'il s'agisse de l'existence d'une chose extramentale (ex. le Mont Blanc existe) ou d'un attribut positif, ou négatif, ou privatif d'une réalité extramentale (ex.: ce cheval est aveugle), soit qu'il s'agisse de l'existence de quelque chose de mental (ex.: je pense actuellement).

Dans d'autres jugements il y a conformité du jugement avec la nature ou essence d'une chose, abstraction faite de son existence, soit qu'il s'agisse d'une chose extramentale (l'homme est un animal raisonnable), ou de ses attributs positifs ou négatifs ou privatifs (la cécité est une privation; le mal moral est un désordre), soit qu'il s'agisse des lois psychologiques ou encore des lois logiques de nos actes de pensée (ex.: les lois du syllogisme sont vraies).

On voit par là que la vérité est une notion non pas univoque mais analogique comme celle de l'être. On le voit plus encore si l'on pense que Dieu est la Vérité même, qu'en lui il y a, non seulement adéquation mais identité, de son intellection éternellement subsistante et de l'Être même immatériel et infini, éternellement, connu. Il y a aussi conformité de la nature des réalités possibles et de celle des réalités existantes avec la pensée divine, leur nature correspond à une idée divine, et l'existence de ces dernières dépend d'un décret divin. Rien ne peut exister en dehors de Dieu (pas même la détermination de nos actes libres, en ce qu'elle a de bon) sans une dépendance ou sans une relation de causalité à l'égard de Dieu. La vérité s'étend donc aussi loin que l'être, puisqu'elle est la conformité de l'intelligence et du réel.

Changer cette notion de la vérité, c'est évidemment tout changer dans tous les domaines de la connaissance, et par suite, du vouloir et de l'agir, puisqu'on ne peut vouloir un objet qu'à condition de le connaître: *nihil volitum nisi praecognitum*.

Un coup d'oeil sur ces différents domaines permet de mieux s'en rendre compte.

III. — CONSÉQUENCES DE LA NOTION PRAGMATISTE DE LA VÉRITÉ DANS LES SCIENCES, ET DANS LE DOMAINE DE LA FOI.

Dans les sciences physiques et physico-mathématiques on considère comme certains faits certains ceux qui existent en dehors de l'esprit, comme lois certaines celles qui expriment des rapports constants entre les phénomènes. S'il s'agit de postulats ou d'hypothèses, on les définit par rapport à la vérité à atteindre, mais qui, dans le cas, reste encore inaccessible, ou non certaine. Par exemple au sujet du principe de l'inertie, on reconnaît que l'inertie dans le repos est certaine, c'est-à-dire qu'un corps, si aucune cause extérieure n'agit sur lui, demeure au repos. Mais bien des physiciens, comme H. Poincaré et P. Duhem, ne voient qu'un postulat suggéré par l'expérience dans l'inertie dans le mouvement: « un corps déjà mis en mouvement, si aucune cause extérieure n'agit sur lui, conserve indéfiniment un mouvement rectiligne et uniforme ». C'est suggéré par l'expérience, car plus les obstacles à ce mouvement diminuent, plus ce mouvement se prolonge, et parce que « une force constante, agissant seule sur un point matériel entièrement libre, lui imprime un mouvement uniformément accéléré » comme celui de la chute des corps. La seconde partie du principe de l'inertie, quoique suggérée par l'expérience, n'est pourtant pas certaine, car, comme le dit H. Poincaré⁵, « on n'a jamais expérimenté sur des corps soustraits à l'action de toute force, et si on l'a fait, comment a-t-on su que ces corps n'étaient soumis à aucune force? ». L'influence d'une force peut rester invisible.

La seconde partie du principe de l'inertie apparaît ainsi comme un postulat, c'est une proposition qui n'est pas évidente par elle-même et dont il n'existe pas de démonstration possible, ni *a priori* ni *a posteriori*, mais qu'on est conduit à recevoir parce qu'on ne voit pas d'autre principe.

Pierre Duhem disait au sujet du principe de l'inertie (à propos de l'inertie du mouvement): « le physicien n'a pas le droit de dire qu'il est vrai, mais il n'a pas non plus le droit de dire qu'il est faux,

⁵ *La Science et l'Hypothèse*, p. 112-119.

puisque aucun phénomène ne nous a jusqu'ici contraints de construire une théorie physique d'où ce principe serait exclu »⁶. Jusqu'ici il permet la classification des phénomènes.

C'est là un hommage rendu à la notion réaliste de la vérité: conformité de notre jugement avec le réel. On tend toujours dans les sciences à cette conformité. Il n'en serait plus de même, si nous admettions la notion pragmatiste de la vérité.

* * *

En métaphysique, les premiers principes de la raison, celui de contradiction ou d'identité: « l'être est l'être, le non-être est non-être » ou « l'être n'est pas le non-être » celui de raison d'être⁷, celui de causalité efficiente⁸, celui de finalité⁹, sont dits vrais, parce qu'il est évident pour nous qu'ils sont les lois premières, non seulement de notre esprit, mais du réel. Ce ne sont pas des jugements d'existence, mais ils expriment une réelle impossibilité. Il est réellement impossible en dehors de notre esprit et non pas seulement inconcevable pour nous, qu'une réalité en même temps soit ce qu'elle est et ne le soit pas; qu'elle soit sans raison d'être; si elle est contingente, qu'elle existe sans cause; de même il est réellement impossible que l'action d'un agent (soit intelligent, soit naturel et inconscient) n'ait aucune finalité. Ces principes sont dits métaphysiquement certains, et sans exception possible. Il est facile de voir ce que deviendraient ces certitudes premières, si l'on admettait la notion pragmatiste de la vérité.

* * *

Dans le domaine de la foi infuse qui repose sur la Révélation divine ou sur l'Autorité de Dieu révélateur, la vérité des formules de foi

⁶ Nous avons rapporté ce texte de Pierre Duhem dans notre livre *Dieu*, 5. ed. p. 778.

⁷ Tout ce qui existe positivement a une raison d'être soit intrinsèque, soit extrinsèque.

⁸ Tout être contingent dépend d'une cause efficiente.

⁹ Tout agent agit pour une fin, même les agents naturels qui ne sont pas doués de connaissance.

est leur conformité à la réalité qu'elles affirment: à la Trinité, à l'Incarnation rédemptrice, à la vie éternelle, à l'éternité des peines, à la présence réelle du corps du Christ dans l'Eucharistie, à la valeur réelle de la messe. Quoique dans ces propositions de foi le concept qu'exprime le sujet et celui qu'exprime le prédicat soient généralement analogiques (et il en est toujours ainsi lorsqu'il s'agit de Dieu même), le verbe *être*, qui est l'âme du jugement, est d'une *vérité immuable*, selon la conformité au réel dont il est question. Jésus se servait de notions analogiques lorsque, parlant à ses disciples, il leur disait: « *Je suis la vérité et la vie* »; mais si analogiques que fussent ces notions, il pouvait ajouter: « *Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas* » (Matth. XXIV, 35). Il faut en dire autant de toute formule dogmatique.

Il ne s'agit pas seulement ici de formules qui seraient seulement « *normae agendi et non credendi* », comme le dirent les modernistes (Denz. n. 2026). Il ne s'agit pas seulement non plus, selon l'expression de M. Blondel, de *l'adaequatio mentis et vitae nostrae*, connue par l'expérience religieuse, mais de la conformité de notre jugement de foi avec la réalité divine. Souvent il est question de la conformité de notre jugement avec une réalité qui dépasse totalement notre expérience religieuse, par ex. lorsque nous croyons à la vie éternelle pleinement épanouie des bienheureux au ciel, ou aux peines éternelles des damnés. Même lorsqu'il est question du mystère de l'Incarnation rédemptrice, l'union hypostatique et la valeur infinie de l'amour du Christ mourant pour nous dépassent considérablement tout ce que peut atteindre notre expérience religieuse, qui ne saisit que des effets de ces mystères surnaturels en nous. Lorsque « *le Saint-Esprit rend témoignage à notre esprit que nous sommes les enfants de Dieu* » (Rom. VIII, 16), il rend ce témoignage, dit St. Thomas (*in Epist. ad Rom.*, *ibid.*) par *l'affection filiale* qu'il suscite en nous, et nous expérimentons ce mouvement d'affection filiale, fruit d'une inspiration spéciale, cependant nous ne pouvons le discerner, avec une absolue certitude, d'un mouvement d'affection qui proviendrait du sentimentalisme.

Notre foi dépasse ainsi par sa certitude infaillible et par l'extension de son objet notre expérience, bien qu'elle devienne pénétrante et savoureuse lorsqu'elle est illuminée par les inspirations spéciales des dons d'intelligence et de sagesse (cf. St. Thomas, II-II, q.8,

art. 1 et 2; qu. 45, art. 2). Ces dons supposent la certitude infaillible de la foi et ne la constituent pas. Ce serait donc une erreur d'identifier la foi avec l'expérience religieuse et les résultats qu'elle constate.

On tomberait dans une erreur semblable si l'on voulait tout fonder en dernière analyse sur la certitude de l'espérance ou sur l'élan de la charité. Il est certain en effet que l'espérance et la charité présupposent la foi, et l'acte de foi suppose lui-même l'évidente crédibilité des vérités à croire ¹⁰.

* * *

Dans tous les domaines que nous venons de parcourir s'applique la même notion analogique de vérité la conformité du jugement au réel lui-même, que celui-ci soit connu avec évidence ou sans évidence, qu'il soit connu adéquatement ou d'une manière encore très inadéquate et fort imparfaite, comme dans l'obscurité de la foi.

Les propositions certaines de la théologie, sont déclarées elles aussi certaines et vraies selon cette conformité au réel qu'elles expriment. Et comme Dieu, pour se révéler à nous, s'est servi des notions que possède déjà notre intelligence naturelle, tout ce qui dérive nécessairement de ces notions dérive nécessairement des vérités révélées qui s'expriment par elles.

Si, en affirmant « *Je suis Celui qui suis* » (Exode, III, 14), Dieu nous révèle qu'il est l'Être même éternellement subsistant, tout ce qui se déduit nécessairement de l'Être même subsistant, se déduit de cette vérité révélée, et s'en déduit sous la lumière supérieure de la révélation, qui dépasse celle de la raison. C'est une déduction non pas seulement philosophique, mais théologique sous la lumière du motif formel de la théologie. De même s'il est révélé que *Jésus est véritablement Dieu et véritablement homme*, la théologie déduit avec certitude et conformité certaine au réel, au-dessus de notre expé-

¹⁰ La certitude de l'espérance, qui est dans la volonté, est une certitude de tendance vers le salut, mais elle suppose la certitude de la foi qui nous fait connaître la voie du salut et les promesses divines du secours nécessaire pour y parvenir. Cf. II-II, q. 18, art. 4.

rience, qu'en Jésus il y a deux volontés libres, celle qui convient à sa nature divine et celle qui convient à sa nature humaine.

Si, au contraire, on appliquait à la théologie la définition pragmatiste de la vérité, il faudrait dire, comme on l'a soutenu récemment, que « *la théologie n'est au fond qu'une spiritualité qui a trouvé des instruments rationnels adéquats à son expérience religieuse* », on dirait « *la théologie n'est qu'une spiritualité qui a trouvé son régime d'intelligibilité* ¹¹.

De là on déduirait que « les systèmes théologiques ne sont que l'expression des diverses spiritualités ». Le thomisme serait l'expression de la spiritualité dominicaine, le scotisme celle de la spiritualité franciscaine, le molinisme celle de la spiritualité ignatienne. Et comme ces trois spiritualités sont bonnes et approuvées par l'Eglise, les systèmes qui en sont l'expression intellectuelle, malgré leur opposition, et quoique l'un nie parfois ce que l'autre affirme, ces systèmes seraient en même temps vrais d'une vérité de conformité avec l'expérience religieuse qui est leur principe foncier. C'est là que nous saisissons sur le vif l'opposition de la définition traditionnelle de la vérité et de la définition pragmatiste.

La théologie ne serait au fond qu'une spiritualité qui a trouvé son expression intellectuelle. Mais il reste à savoir si cette spiritualité est objectivement fondée sur une doctrine vraie au sens traditionnel du mot. Plusieurs ne voient, comme nous, dans ces ingénieuses théories qu'une fausse spiritualisation de la théologie réduite à une expérience religieuse dont on chercherait vainement le fondement objectif.

* * *

Le pragmatisme spirituel pourrait conduire singulièrement loin comme diminution de la vérité. Il pourrait en arriver à réduire la

¹¹ Cette conception vient en grande partie de Jean Moehler, surtout de son livre *Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholicismus*. Tübingen 1825; (trad. récemment en français). Il y aurait tout un travail critique et théologique à faire sur cet ouvrage, pour en corriger les déviations; la foi y est réduite à l'expérience religieuse. Cf. *Dict. théol. cath.* art. Moehler, col. 2057, ss.

vérité dogmatique qui est *per conformitatem ad rem*, à la vérité prudentielle qui est, dit S. Thomas¹², *per conformitatem ad appetitum rectum seu ad intentionem rectam*. Et même il faudrait descendre plus bas encore, car la vérité et la certitude prudentielles supposent une vérité et une certitude supérieure par conformité au réel lui-même, et si celle-ci n'existe pas, la certitude prudentielle elle-même s'évanouit.

St. Thomas, à la suite d'Aristote, a profondément noté ce qu'il y a de vrai dans le pragmatisme, en le limitant, lorsqu'il a indiqué le caractère propre de la certitude prudentielle, qui est d'ordre pratico-pratique, surtout lorsqu'il a dit (I-II, q. 57, art. 5), pour montrer que la prudence est une vertu, et même une vertu intellectuelle d'ordre moral, qui dépasse l'opinion, et qui parvient à une certitude pratique de l'honnêteté de l'acte à poser: « La vérité de l'intellect pratique diffère de celle de l'intellect spéculatif, comme le dit Aristote (Ethique, 1. VI, c. 2). La vérité de l'intelligence spéculative est par conformité au réel, *per conformitatem ad rem*. Et comme l'intelligence ne peut être infailliblement conforme aux choses contingentes (et variables); mais seulement à ce qu'il y a de nécessaire dans le réel, il n'y a pas de science spéculative qui porte sur le contingent comme tel. Par opposition, la vérité de l'intellect pratique (et spécialement de la prudence) se trouve dans la conformité à l'intention droite, *per conformitatem ad appetitum rectum* ».

C'est ce qui explique qu'un jugement prudentiel peut être *pratiquement vrai et certain* quoiqu'il suppose, par suite d'une ignorance absolument involontaire, une erreur d'ordre spéculatif, ou un manque de conformité à la chose même. Par ex.: si l'on nous présente un breuvage empoisonné, et que rien ne nous permette de le soupçonner, nous jugeons avec prudence que nous pouvons boire au moins un peu breuvage, pour ne pas le refuser à celui qui paraît l'offrir par urbanité. Dans un pareil cas il y a, à des points de vue divers, vérité d'ordre pratique sur l'honnêteté de notre acte, et erreur spéculative sur le caractère du breuvage. C'est la part de vérité contenue dans le pragmatisme, mais elle se limite à la vérité d'ordre prudentiel.

¹² I. II. q. 57, a. 5, ad 3.

COMMENT LA PHILOSOPHIE DE L'ACTION EST OBLIGÉE
DE REVENIR À LA DÉFINITION TRADITIONNELLE DE LA VÉRITÉ.

Ayant l'habitude de se faire trois objections au début de chaque article, S. Thomas s'est posé une des principales difficultés que nous propose la philosophie de l'action, c'est dans un article I, II, q. 19 a. 3, où il se demande *Utrum bonitas voluntatis dependeat a ratione*. Il s'objecte: il semble que ce soit plutôt l'inverse; « Philosophus enim dicit, VI Eth. c. 2, quod bonitas intellectus practici est verum conforme appetitui recto; appetitus autem rectus est voluntas bona, ergo bonitas rationis practicae magis dependet a bonitate voluntatis quam e converso ». En d'autres termes: chacun juge selon son penchant, selon son inclination; si l'inclination est mauvaise, comme chez l'ambitieux, le jugement ne sera pas droit; si l'inclination foncière est celle de la bonté, le jugement sera droit et vrai; sa vérité dépend donc de la bonne volonté, comme le dit le pragmatisme spirituel.

St. Thomas répond: Ad 2um: « Philosophus ibi loquitur de intellectu practico, secundum quod est conciliativus et ratiocinativus eorum quae sunt ad finem (dans l'ordre des moyens), sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quae sunt ad finem (dans l'ordre des moyens) rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti. Sed tamen et ipse appetitus finis debiti praesupponit rectam apprehensionem de fine, quae est per rationem »¹³.

La certitude prudentielle suppose l'intention droite de la volonté, mais cette intention droite elle-même tient sa rectitude des principes supérieurs qui sont *vrais* de par leur conformité au réel: à notre nature et à notre vraie fin dernière.

Si donc on réduisait toute vérité à celle de la prudence, cette dernière elle-même s'évanouirait.

Et c'est à cette extrémité que paraît conduire l'extrême considération de ceux qui veulent changer l'éternelle notion de *vérité*,

¹³ Dans le corps de l'article, il dit: « Bonitas voluntatis proprie ex objecto dependet. Objectum autem voluntatis ei proponitur a ratione... Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab objecto ».

définie par conformité au réel, et qui nous proposent de la définir: *la conformité de l'esprit qui juge avec la vie humaine et avec les exigences de cette vie*, connue par l'expérience morale et religieuse, laquelle évolue toujours.

On est alors bien près de la proposition moderniste condamnée (Denz. n. 2058): « *Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evoluitur* ».

Or, il faut remarquer que le pragmatisme dont nous parlons ici est le moins inférieur de tous au point de vue moral. Ce n'est pas du tout celui d'arrivistes ou de politiciens sans scrupules pour lesquels le mensonge utile devient vérité pratique, sûr moyen de réussir. C'est celui de très honnêtes gens, qui pensent même avoir une expérience religieuse assez élevée.

Ils oublient que la volonté de l'homme de bien, son intention, doit être précisément rectifiée par des principes qui valent en soi, indépendamment d'elle, qui valent parce que l'homme doit être et doit vouloir conformément à la loi naturelle, conformément à *sa nature même ordonnée* par Dieu à *telle fin naturelle* et conformément aussi à *la loi divine positive* connue par Révélation qui lui fait un devoir d'aimer Dieu, auteur de la grâce, plus lui-même et par dessus tout. Cette dernière proposition est *vraie*, non pas seulement *per conformitatem ad appetitum rectum*, non seulement par conformité à notre intention droite, puisqu'elle fonde celle-ci, mais par *conformité au réel et à ce qu'il y a de plus élevé dans le réel*; à la nature même de Dieu souverain Bien, à la nature de notre âme et de notre volonté, à la nature de la grâce et de la charité infuses essentiellement ordonnées à Dieu, considéré en sa vie intime.

* * *

On voit que les conséquences de la notion pragmatiste de la vérité, même en les concevant selon le pragmatisme des meilleurs, sont ruineuses et vont beaucoup plus loin que ceux qui proposent de changer la définition traditionnelle de la vérité ne l'ont prévu.

M. Maurice Blondel s'est rapproché de St. Thomas depuis qu'il écrivait en 1906: « A l'abstraite et chimérique *adaequatio rei et intellectus* se substitue... l'*adaequatio realis mentis et vitae* ». Est-ce

que ses derniers ouvrages corrigent cette déviation? Nous ne pouvons pas l'affirmer.

On remarque au contraire, encore maintenant, chez lui des assertions comme celle-ci contenue dans l'ouvrage *L'Être et les êtres*, 1935, p. 415: « *Aucune évidence intellectuelle, même celle des principes, absolus de soi et possédant une valeur ontologique, ne s'impose à nous avec une certitude spontanément et infailliblement contraignante; pas plus que notre idée réelle du Bien absolu n'agit sur notre volonté, comme si nous avions déjà l'intuitive vision de la parfaite bonté* ».

Nous nions absolument la parité et on ne pourrait la soutenir sans une grave erreur, car l'adhésion aux premiers principes est *nécessaire*¹⁴, tandis que *in via* le choix de Dieu préféré à tout autre bien est *libre*. Ici-bas Dieu ne nous apparaît pas encore comme un bien qui attire invinciblement, tandis que la vérité du principe de contradiction est *indéniable*. C'est nécessairement que nous admettons la valeur réelle de ce principe: il est réellement impossible qu'une chose en même temps et sous le même rapport existe et n'existe pas, ou qu'il y ait une montagne sans vallée ou encore un cercle-carré. Ce sont des évidences contraignantes.

* * *

Sans doute dans le pragmatisme élevé, dans la philosophie de l'action de M. Maurice Blondel on ne sacrifie pas la vérité à l'utile; mais on ne peut changer la définition traditionnelle de la vérité *adaequatio rei et intellectus* sans tout bouleverser dans le domaine de la raison naturelle, dans ceux des sciences, de la métaphysique, dans l'ordre même des vérités de la foi, dans toute la théologie.. Si l'on préfère à cette définition traditionnelle de la vérité, celle-ci « *conformitas intellectus et vitae, etiam conformitas intellectus et rectae intentionis voluntatis* », cette dernière définition ne convient qu'à la vérité prudentielle, qui se trouve dès lors privée de fondement, car

¹⁴ Cf. S. Thomas I. II. q. 17, a. 6: « Si fuerint talia apprehensa quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium, vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae. Et ideo proprie loquendo, naturae imperio subjacet ».

elle suppose une vérité supérieure qui établit la rectitude du vouloir. Si l'on préfère à la définition traditionnelle de la vérité l'élan de l'espérance et de la charité, il reste toujours à se demander *sur quoi repose cet élan?* n'est-ce pas un beau rêve du sentiment religieux. L'espérance et la charité supposent la foi et l'évidence de crédibilité, elles supposent une foi dont la vérité est *la conformité du jugement du croyant avec la réalité, objet de ce jugement*, et non pas seulement avec les exigences de notre vie intérieure ou même avec celles de l'intention la plus droite. Cette rectitude d'intention demande elle-même un fondement dans l'intelligence, dans un *jugement vrai* par conformité au réel. *Nihil volitum nisi praecognitum*. Sans la rectitude de l'intelligence dans son jugement sur la valeur de la fin à atteindre, il ne saurait y avoir de rectitude de volonté.

Rappelons ce que dit St. Thomas dans l'article que nous avons cité plus haut, I-II, q. 19, a. 3: « *Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione. Bonitas voluntatis proprie ex obiecto dependet. Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem... et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab obiecto* ». *Ibid. ad 1*: « *Bonum per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis, quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur* ». *Ibid. ad 2*: « *Ipse appetitus finis debiti praesupponit rectam apprehensionem de fine, quae est per rationem* ».

Emile Boutroux a fait exactement la même remarque dans sa critique de la philosophie de l'action. Il a bien vu que dans la philosophie de l'action la vérité doit se définir non plus en fonction de l'être, mais en fonction de l'action, qui dès lors devient le critère de tout, mais le critère non justifié.

Il a écrit dans *La Science et la Religion*, 1908, p. 296: « Est-ce donc de l'action spéciale de la volonté qu'on entend parler? *Mais la volonté demande une fin*; et peut-on dire que l'on offre à l'esprit une formule intelligible, quand on lui parle d'une volonté qui se prend elle-même pour fin, qui n'a d'autre objet que son propre principe. Ce que l'on cherche à travers ces ingénieuses théories, c'est l'action, comme se suffisant, indépendamment de tous les concepts par lesquels nous pouvons essayer de l'expliquer ou de la justifier, l'action pure, l'action en soi.

« Qu'est-ce à dire, sinon que, bon gré mal gré, on revient à un

pragmatisme indéterminé? Pragmatisme humain, si c'est l'action humaine, prise en soi, qui est la règle suprême; pragmatisme divin, si c'est une action divine, conçue en dehors de toute détermination intellectuelle, qui doit faire le fond (ou être la règle suprême) de l'action humaine. L'action pour l'action, par l'action, la pratique pure, engendrant peut être des concepts, mais indépendante elle-même de tout concept, ce pragmatisme abstrait mérite-t-il encore le nom de religion?

« ... Et ne s'engage-t-on pas dans une voie sans issue, lorsque l'on cherche dans la pratique, isolée de la théorie, l'essence et le seul principe véritable de la vie religieuse? ». Cela revient à dire: il n'y a d'issue pour la philosophie de l'action qu'en revenant à la définition traditionnelle de la vérité: pour que notre jugement soit vrai, il ne suffit pas qu'il soit conforme à la vie et à ses exigences, il faut que celles-ci soient *fondées en réalité*, par conformité à la règle même de la vie et à sa fin ultime véritable, c'est-à-dire *par conformité au réel* en ce qu'il a de plus élevé.

Nous concluons: dans le pragmatisme ou *philosophie de l'action*, la vérité ne peut être définie qu'en fonction de l'action, qui dès lors devient le critère de tout, mais un critère non évident et non justifié. Au contraire, dans la philosophie traditionnelle, qui est avant tout une *philosophie de l'être*, une ontologie, la vérité est définie en fonction de l'être intelligible et de l'être évident, premier objet connu par notre intelligence qui saisit en lui les lois foncières du réel, les principes de contradiction, d'identité, de causalité, etc. Nous revenons toujours ainsi à cette assertion fondamentale de S. Thomas: « *Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens* ». (*De Veritate*, q.1. a. 1). Ce qui est le premier connu ce n'est pas l'action, ni le moi, ni les phénomènes, c'est l'être intelligible et les principes premiers, objet primordial de la raison naturelle.

Rejeter la définition traditionnelle de la vérité conçue comme la *conformité du jugement au réel jugé*, c'est renoncer à la vie propre de l'intelligence et enlever à la volonté et à l'action le fondement même de leur rectitude.

Bref: pour que notre jugement soit *vrai*, il ne suffit pas qu'il soit *conforme aux exigences de notre vie*; il faut encore que notre vie et ses exigences soient vraies par rapport à une règle supérieu-

re et à leur véritable fin ultime, c'est-à-dire par conformité au réel et même à la Réalité suprême¹⁵.

Difficultés.

On ne manquera pas d'objecter que nous connaissons mieux notre vie, notre volonté, sa rectitude, notre action, que les choses extérieures.

S. Thomas répondrait : il ne s'agit pas de connaître intellectuellement de façon directe les choses matérielles dans leur singularité (I^a. q. 86, a. 1); il ne s'agit pas non plus de connaître distinctement ce qui distingue les espèces végétales ou animales, le chien du loup par exemple. Il s'agit surtout de savoir quel est le premier objet connu par notre intelligence, nous disons que c'est l'être intelligible

¹⁵ Nous pensons que S. Thomas verrait dans cette substitution de la notion pragmatiste de la vérité à la définition traditionnelle une entreprise insensée, une imprudence sans limite, de nature à détruire toute vérité, même celle du jugement prudentiel, qui suppose une vérité supérieure.

Ceci dit pour de jeunes séminaristes qui, craignant de n'être pas assez à la page, préfèrent la doctrine de M. Maurice Blondel ou celle même d'Henri Bergson à celle de saint Thomas. Aucune comparaison pourtant n'est possible. Il est facile de prévoir, sans être prophète, que dans un siècle Henri Bergson sera assez oublié et qu'on parlera toujours de saint Thomas comme on lira toujours St. Augustin.

Quoique l'auteur de *Matière et Mémoire* et des *Données immédiates de la conscience* ait délivré plusieurs intelligences du matérialisme et du mécanisme, on peut dire que son livre de *l'Evolution créatrice* a fait beaucoup descendre d'autres intelligences appelées à des certitudes supérieures; il a pu faire par là beaucoup de mal, à l'époque du modernisme, notamment à ceux qui le préféraient à Saint Thomas. Je l'entends toujours expliquant au Collège de France en 1904-1905 le livre XII de la *Métaphysique* d'Aristote et disant pour tout commentaire des preuves aristotéliennes de l'existence de Dieu, Acte Pur: « Il est étonnant, Messieurs, qu'Aristote cherche à expliquer le mouvement par autre chose que lui-même, alors que pour nous le mouvement est ce qui explique tout le reste ». Cela revenait à dire: il y a plus dans ce qui devient que dans ce qui est, et même que dans ce qui est éternellement l'Etre même. On ne peut faire plus de tort à Henri Bergson que de comparer son oeuvre à la *Somme théologique* de Saint Thomas, autant comparer une jolie villa à une cathédrale gothique. On l'a justement dit: « lorsqu'on n'a pas été formé aux disciplines antiques, il est toujours dangereux de lire de telles oeuvres ».

des choses sensibles et les premiers principes, sans lesquels nous ne pouvons rien connaître intellectuellement, pas même le *cogito ergo sum*. De plus l'intelligence connaît mieux ce qui est en elle même que ce qui est dans la volonté, si bien que nous pouvons toujours avoir quelque doute sur la parfaite pureté ou rectitude de nos intentions, qui peuvent être inspirées par l'amour propre ou un secret orgueil. Les premiers principes comme lois fondamentales de l'être sont incomparablement plus certains. Cf. I, II. q. 112, a. 5. *Utrum homo possit scire se habere gratiam et caritatem*, cf. ad 2, et I. q. 37, a. 1.

DISCUSSIONE

P. Ch. Boyer: Il va sans dire que je suis pleinement d'accord avec le R. P. Garrigou-Lagrange pour défendre la notion traditionnelle de la vérité et pour condamner le pragmatisme proprement dit, même sous la forme déjà atténuée qu'il revêt dans les derniers écrits de William James. Les pragmatistes suppriment la vérité et leur système, les graves sentences de l'énergique réquisitoire que avec elle toute philosophie, toute théologie, toute foi. Appliquées à nous avons entendu sont la justesse même.

Le sont-elles également par rapport à tous les penseurs qui y ont été nommés? Le sont-elles même pour M. Edouard Le Roy? Sans doute l'idée que ce philosophe se fait du dogme chrétien est hérétique. Mais provient-elle chez lui d'une mauvaise définition de la vérité, et non pas plutôt de ce qu'il considère comme vrai, c'est-à-dire comme conforme au réel, que le dogme est avant tout une prescription pratique? Ce n'est pas sa notion de vérité qui est fautive, de la fausseté du moins qui lui est ici reprochée, c'est sa notion de dogme.

Mais surtout j'estime devoir dire un mot en faveur du principal accusé, M. Maurice Blondel. Voici en son entier la phrase incriminée, écrite il y a près de quarante ans: « A l'abstraite et chimérique *adaequatio speculativa rei et intellectus* se substitue la recherche méthodique de droit *l'adaequatio realis mentis et vitae* » (*Annales de philosophie*, 15 Juin 1906, p. 235) Prenons-la dans son contexte. M. Blondel cherchait-il à définir la vérité? Nullement. Il voulait déterminer la tâche de la philosophie. Il expliquait que pour connaître le réel concret et la vraie nature de l'hom-

me, il ne suffit pas d'y appliquer la pensée spéculative, mais qu'il faut encore suivre en agissant le mouvement naturel de notre volonté profonde. En obéissant à nos aspirations fondamentales notre être s'enrichit, et plus nous sommes, plus nous nous trouvons en état de mieux connaître. L'équation à laquelle il faut viser, c'est de devenir tout ce que nous pouvons être, tout ce que nous voulons être de par notre nature; c'est là la recherche méthodique à poursuivre, l'*adaequatio mentis et vitae*: être ce que nous connaissons, connaître ce que nous sommes. La seule connaissance, l'*adaequatio speculativa rei et intellectus* ne remplit pas une telle tâche et ne peut suffire au philosophe véritable; elle n'est qu'un élément et non le tout du labeur philosophique; et de plus une telle adéquation est irréalisable, si l'on prend les mots au sens strict: la *res* est singulière et concrète et la connaissance par concept ne peut êtreindre tout le concret d'aucune chose réelle.

Je n'ai pas à défendre une telle manière de voir, qu'il serait pourtant malaisé de récuser en bloc. Mais à aucun moment je n'ai vu dans les pages que je résume une nouvelle définition de la vérité, ni qu'on l'y réduise à l'utile, ou qu'on la fasse relative, ou qu'on la conçoive autrement que comme la conformité de l'esprit avec le réel. C'est justement pour mieux réaliser cette conformité que l'on veut joindre à l'effort de la pensée abstraite celui de la volonté bonne et l'apport de la vie. Rien dans le contexte n'autorise à prendre l'adéquation avec la vie, pour le rejet de la vérité absolue, ou pour l'opposé de l'adéquation au réel. La vie ne serait-elle pas réelle?

M. Blondel pouvait donc ne pas se croire tenu de rétracter une phrase que son contexte explique suffisamment. Si cette phrase toutefois avait signifié la négation d'une vérité absolue, elle aurait été en fait rétractée par son auteur à chaque fois qu'il a dans la suite proclamé sa croyance à cette vérité absolue. Je ne citerai que deux textes, mais il serait facile de les multiplier. Dans le second volume de l'*Action* de 1937, s'adressant aux contempteurs de la certitude, il écrit: « Esprits larges et libres, vous ne voulez rien exclure; vous excluez donc toute norme transcendante, toute certitude absolue. Le tout est de savoir si ce que vous embrassez n'est pas infiniment petit au prix de ce que vous perdez et si vous ne prenez pas tout pour vous, hors la vérité qui est ». (p. 49); et dans le mê-

me volume il déclare que la principale intention de son premier ouvrage fut de rétablir la notion de vérité absolue: « J'essayais contre le dilettantisme et l'ironisme, issus d'influences panthéistiques et criticistes mêlées, de réhabiliter dans le monde intellectuel la rigueur des principes, la solidité des certitudes, la plénitude des dogmes, la valeur de la pratique littérale indispensable à la fermeté et à l'union des esprits » (p. 417).

Et voici pour finir le témoignage d'un juge qui s'y connaît en relativisme, l'auteur de *l'Evangile et l'Eglise*, Alfred Loisy, contre qui M. Blondel défendait la divinité du Christ: « C'est que Blondel cherche un critérium absolu pour une vérité absolue; il ne trouve pas ce critérium dans mon livre, qui ne connaît de vérité qu'en définition relative » (Mémoires, t. II, p. 230).

R. — Je suis heureux que nous soyons parfaitement d'accord sur le point principal: le pragmatisme proprement dit supprime la vérité. Restent deux difficultés relatives à M. E. Le Roy et à M. M. Blondel. Je les formulerai ainsi par rapport au fondement même de leur philosophie. *L'idéalisme évolutionniste* de M. E. Le Roy permet-il de connaître l'être extramental et une vérité immuable? Je ne le pense pas. *La philosophie de l'action*, qui conçoit la vérité en fonction de l'action, peut-elle maintenir son principe, en admettant la définition traditionnelle de la vérité conçue en fonction de l'être? Cela paraît tout au moins fort difficile.

M. E. Le Roy ne s'est pas contenté de proposer une conception pragmatiste de la vérité dogmatique, il a écrit au sujet du réalisme traditionnel: « Tout réalisme ontologique est absurde et ruineux: un dehors, un au-delà de la pensée est par définition chose absolument impensable. Jamais on ne sortira de cette objection, et il faut conclure, avec toute la philosophie moderne, qu'un certain idéalisme s'impose »¹⁶. Comment dès lors pourrions-nous connaître l'être extramental? De plus au sujet du principe de non-contradiction ou d'identité, qui est selon la philosophie traditionnelle la loi fondamentale de la pensée et du réel, M. E. Le Roy a écrit: « Le principe

¹⁶ *Revue de Mét. et de Mor.*, Juillet 1907, p. 448, 495: « Comment se pose le problème de Dieu? ».

de non-contradiction n'est pas universel et nécessaire autant qu'on l'a cru, il a son domaine d'application; il a sa signification restreinte et limitée. Loi suprême du discours et non de la pensée en général, il n'a prise que sur le statique, sur le morcelé, sur l'immobile, bref sur des choses douées d'une identité. Mais il y a de la contradiction dans le monde, comme il y a de l'identité. Telles ces mobilités fuyantes, le devenir, la durée, la vie, qui par elles mêmes ne sont pas discursives et que le discours transforme pour les saisir en schèmes contradictoires »¹⁷.

Or on sait quelle est, dans l'évolutionisme de M. E. Le Roy, l'importance du *devenir*, la même que dans « l'Evolution créatrice » de M. H. Bergson. En 1930, dans son livre « Le Problème de Dieu », M. E. Le Roy expose encore la même doctrine. Nous avons examiné ailleurs ces théories, cf. *Dieu, son existence et sa nature*, 7^e éd., p. 133 ss., 156 ss.¹⁸.

Quant à la *philosophie de l'action* proposée par M. Blondel, si elle veut rester une philosophie de l'action, au lieu de se corriger en devenant une philosophie de l'être, elle continuera, pensons-nous, à concevoir la vérité en fonction, non pas de l'être, mais de l'action et des exigences de celle-ci. Le point de départ de cette philosophie

¹⁷ *Ibid.*, 1905, p. 200-204.

¹⁸ M. E. Le Roy reproduit toujours les mêmes objections auxquelles on a souvent répondu: « *Un au-delà de la pensée est impensable*. Distinguo: Un au-delà de la pensée divine, oui; de la pensée humaine, non; ce qui est au fond de l'océan et qu'on n'a pas encore découvert est au-delà de notre pensée. Et parmi les objets que nous connaissons, la table sur laquelle nous écrivons est *extra animam*. L'idéaliste insiste: Mais votre esprit ne peut aller dans les choses. - R. Elles viennent à nous, par la similitude d'elles mêmes qu'elles nous envoient. - Comment savez-vous que cette similitude leur ressemble vraiment? - Parce que l'esprit connaît la nature des sens et voit qu'il sont *essentielllement relatifs* aux qualités sensibles, comme le pied est pour la marche, les ailes pour voler. L'esprit par réflexion sur lui-même connaît aussi la nature de son acte et sa nature à lui, qui est *essentielllement relative* au réel intelligible. De même la représentation intellectuelle apparaît à l'esprit comme essentiellement relative à la nature de la chose représentée. Quoique le mode intime de ces actes reste mystérieux, tout cela est évidemment plus clair, plus intelligible que l'idéalisme, qui est insoutenable, où ne brille aucune sagesse et qui ne vaut pas une heure de peine. Du reste les idéalistes oublient souvent qu'ils sont idéalistes et parlent comme tout le monde.

est la vie et la direction de l'effort vital; la représentation est relative à la recherche de l'élan vital, pour que l'homme arrive à ce à quoi il aspire par son vouloir profond. Sans doute les intentions de M. Blondel sont celles d'un réaliste, mais le point de départ de sa philosophie et sa méthode lui permettent-ils de rejoindre la réalisme traditionnel? L'accord obtenu de la pensée avec la vie qui évolue, est-il l'accord certain¹⁹ de la pensée avec l'être extramental? Est-ce que, en cette philosophie, l'action et ses exigences ne s'est pas substituée à l'être? Toute la question est là. Et c'est, nous l'avons vu, ce qu'a pensé M. E. Boutroux.

On comprendrait encore l'interprétation bénigne proposée du texte extrait du « Point de départ de la recherche philosophique », si cette recherche devait avoir pour but de connaître surtout le singulier concret, dont s'occupe la prudence, et non pas, autant qu'il est possible, la nature des choses et de l'homme, leurs propriétés, leurs lois, la subordination des causes et des fins. On comprendrait mieux encore l'interprétation proposée, si à propos du singulier concret, M. Blondel avait écrit: « L'abstraite *adaequatio speculativa rei et intellectus* doit se compléter par l'*adaequatio realis mentis et vitae* ». Mais il a écrit, en pesant ses mots: « A l'abstraite et chimérique *adaequatio speculativa rei et intellectus* se substitue la recherche méthodique de droit l'*adaequatio realis mentis et vitae* ».

Or ce deux mots « chimérique » et « se substitue » sont très significatifs chez M. Blondel, si l'on se rappelle deux de ses théories, qui restent dans ses derniers ouvrages: la théorie du concept réduit à un schème toujours provisoire²⁰ et la théorie du jugement dans lequel la volonté libre intervient toujours, non seulement pour l'attention, *quoad exercitium*, mais même pour l'adhésion à la valeur ontologique des premiers principes rationnels²¹.

¹⁹ D'une certitude non seulement *subjectivement suffisante* (comme la preuve Kantienne de l'existence de Dieu) mais *objectivement suffisante*.

²⁰ Cf. *La Pensée*, t. II, p. 39: « On se figure volontiers que... nos concepts offrent une cohérence qui les rend *définis* et *stables*... Une telle prétention (inadmissible dans le domaine physique et biologique) est-elle soutenable dans le domaine mathématique et logique? Nous avons du écarter de semblables extrapolations ». *Ibid.*, t. I, p. 130 les concepts « ne trouvent leur stabilité que par l'artifice du langage ».

²¹ Cf. *La Pensée*, t. II, p. 65, 67, 90, 96, 196. *L'Être et les êtres*, p. 415:

Beaucoup ont interprété la pensée de M. Blondel comme nous²³ et cette interprétation est la même que celle donnée par un de ses plus fidèles disciples M. Archambault, dans un texte assez connu sur *la nouvelle définition de la vérité*, par « *adéquation intérieure* » texte trop long pour être rapporté ici; le P. Descoqs le cite intégralement et le compare à une proposition (relative à la définition de la vérité) qui fut condamnée par le S. Office en 1925²⁴.

M. Blondel s'est rapproché certainement des positions traditionnelles, mais il en est encore loin; il ne s'agit pas ici de ses intentions, mais des principes de sa philosophie dont il est encore captif et qu'il paraît parfois oublier lorsqu'il parle comme tout le monde selon la raison naturelle et selon la foi chrétienne. Le P. Boyer reconnaît qu'il diminue l'immutabilité des concepts universels « *eis mutabilitatem et nimiam imperfectionem tribuere deprehenditur* »²⁴. C'est le moins qu'on puisse dire. Il reste, pensons-nous, que *dans la philosophie de l'action, c'est en fonction de l'action, en ce qu'elle a de plus élevé, qu'est conçue la vérité*; mais M. M. Blondel dépasse parfois et assez souvent sa philosophie même dans ses livres, et c'est alors ce qu'il y a de meilleur en lui qui affirme la vérité absolue de Dieu, selon la conformité de l'intelligence au réel extramental et à la Réalité suprême²⁵.

« *Aucune évidence intellectuelle, même celle des principes... ne s'impose à nous avec une certitude spontanée et infailliblement contraignante* ». Nous avons cité ce texte intégralement plus haut à la fin de la présente Relation. Cela revient à dire que la valeur ontologique et la nécessité des premiers principes ne sont que *probables*, comme le disait Nicolas d'Autrecourt.

²³ Par ex. M. J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence*, 1924, ch. III, L'intelligence et la philosophie de M. Blondel, p. 78-141.

²⁴ *Praelectiones theologiae naturalis*, 1932, t. II, p. 287 ss., et t. I, p. 150.

²⁵ *Cursus Philosophiae*, t. II, p. 341.

²⁶ Les philosophes sortent parfois de leurs théories erronées et insoutenables, et à ce moment ne les prennent pas plus au sérieux qu'il ne faut. On rapporte que D. Hume aimait à sortir de son scepticisme en faisant une bonne partie de billard. Stuart Mill s'élevait de temps à autre au dessus de son empirisme, en se plaçant au point de vue religieux. L'homme et le chrétien se retrouvent sous le philosophe, ou plutôt au dessus. La question reste: si malgré les intentions du philosophe, sa philosophie ne fait pas plus de mal que de bien, et n'éloigne pas d'une haute sagesse bien des intelligences qu'elle devrait en rapprocher. C'est la question que se posait chrétiennement M. La-

Mons. Parente: « La notion pragmatisme de la vérité » mi permette di fare questa osservazione. Il R. P. ha esposto le conclusioni del Prammatismo intorno alla nozione o idea di verità, le ha paragonate con la definizione di verità, com'è data nella nostra filosofia, e ha dimostrato falsa la prima per il suo contrasto con la seconda.

Questo facile metodo di confutazione potrà bastare (fino a un certo punto nelle nostre scuole, ma è privo di qualunque efficacia presso gli avversari e scientificamente non ha vero valore critico. Per confutare efficacemente una conclusione d'un sistema bisogna esaminare le premesse di quella conclusione e i principi fondamentali di tutto il sistema in confronto coi principi e le leggi supreme del pensiero e dell'essere. In base a questo esame si arriverà a un giudizio di valutazione oggettiva, che di riflesso sarà a favore della nostra filosofia. Il R. P. ha fatto, mi sembra, una critica *estrinseca* al concetto di verità dei Prammatisti. Se invece avesse parlato con aderenza *intrinseca* a tutto il sistema, avrebbe potuto trovare nei principi stessi del Prammatismo un elemento di confutazione quasi *ad hominem*. Difatti pur ammettendo i Prammatisti che la verità dipende da una verifica sperimentale di ordine pratico (criterio *estrinseco*), parlano tuttavia d'una tendenza o intenzione oscura *soggettiva* (una specie di anticipazione simile alla *prolepsi* degli Stoici), che equivale a un criterio *intrinseco* della verità indipendente dall'esperienza pratica. Da questa seconda affermazione si possono prendere le mosse per una confutazione del Prammatismo riguardo alla nozione di verità.

R. — Le titre de cette Relation: « La notion pragmatiste de la vérité et ses conséquences en théologie » montre que mon intention n'était pas ici de réfuter le pragmatisme, mais de faire voir qu'il détruit toute vérité dans tous les domaines, dans ceux de la raison naturelle, des sciences, de la philosophie, de la foi, de la théologie. Quant au travail que désire Mgr. Parente, je me permets de lui signaler que je crois l'avoir fait dans un livre paru en 1909 et arrivé à sa 5^e

chelier au sujet de sa propre philosophie. C'est celle que l'Eglise s'est posée au sujet de la philosophie de ce saint prêtre qui s'est appelé Ant. Rosmini.

édition: *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*. J'y ai examiné longuement, en plus de 200 pages, la théorie pragmatiste du sens commun et du dogme proposée par M. Edouard Le Roy, en montrant qu'elle repose sur une théorie nominaliste du concept, réduit à une image composite accompagnée d'un nom commun. J'ai précisément examiné les principes fondamentaux de cette théorie et je les ai confrontés longuement avec les premiers principes de la pensée et du réel, en évitant de supposer la vérité de la synthèse thomiste. Il suffit de prendre connaissance de la table des matières de ce livre pour s'en rendre compte.

Dans la présente Relation je supposais ce travail, et je persiste à croire qu'un des moyens les plus efficaces et les plus scientifiques de montrer l'inanité du pragmatisme, c'est de faire voir qu'il ne laisse subsister aucune des vérités que prétendent bien maintenir la raison naturelle, les savants, les croyants et les théologiens, et j'ajouterai: les pragmatistes eux mêmes; car l'homme reste sous le théoricien qui s'égare.

J'ai toujours reconnu que les pragmatistes eux mêmes parlent d'une tendance subjective obscure à la connaissance vraie du réel extramental, indépendante de l'expérience pratique. Or cette tendance évidemment ne doit pas être vaine. On le leur a souvent rappelé; c'est même une remarque élémentaire qui vient tout de suite à l'esprit. Et c'est sur cette remarque que j'ai insisté, à la fin de cette relation, avec S. Thomas, et avec M. E. Boutroux; il faut, bon gré malgré, revenir à la notion traditionnelle de la vérité, qui est une des premières notions de la raison naturelle, antérieure à la recherche philosophique, qui l'explique et la justifie. C'est ce qu'a montré Aristote au livre IV^e de la Métaphysique dans la défense de la valeur réelle des premiers principes contre les sophistes, disciples d'Héraclite, qui étaient les pragmatistes de l'époque. Je suppose connu le Commentaire de Saint Thomas sur ce IV^e livre, qu'on ne lit plus assez aujourd'hui. C'est indispensable si l'on veut approfondir les bases mêmes de la métaphysique traditionnelle.

IL CITTADINO E LO STATO NELLA FILOSOFIA DI S. TOMMASO D'AQUINO

MARIANO M. CORDOVANI O. P.
Maestro del Sacro Palazzo Apostolico, Accad.

I.

Io non intendo trattare la questione dei rapporti fra cittadino e Stato nel suo aspetto politico, con lo sguardo ai regimi liberali o ai regimi totalitari; ma investigare la relazione fra l'uomo e la società sotto l'aspetto filosofico, dal punto di vista dottrinale e pratico.

Icilio Vanni, nelle sue « *Lezioni di Filosofia del Diritto* », afferma che qui ci troviamo di fronte ad una « questione formidabile, vecchia di secoli, che ha affaticato il pensiero umano dall'antichità ai giorni nostri, che torna a ripresentarsi sempre come il problema massimo di tutte le scienze sociali, giuridiche e politiche, e che assume oggi una importanza speciale »¹. Sarebbe interessante far la conoscenza di tutti quegli scrittori che nel corso dei secoli hanno trattato questo problema filosofico e sociale: perchè troveremmo che molti hanno accentuato il primato del cittadino sulla società, mentre altri hanno accentuato il primato della società sull'individuo sino a raggiungere il colmo con le affermazioni di Hegel, che ebbero grande risonanza anche in Italia.

C'è un volume di Raffaele Mariano, che ha per titolo: « *L'individuo e lo Stato nel rapporto economico sociale* »² e dove si trovano affermazioni di questo calibro: « lo stato dispensa agli individui la

¹ I. VANNI. *Lezioni di Filosofia del Diritto*, p. 342, Bologna, Zanichelli, 1920.

² Milano, Treves, 1876.