

P. REG. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

MAÎTRE EN THÉOLOGIE

PROFESSEUR À L'ANSELMO, ROMB

MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROMAINE DE SAINT-THOMAS D'AQUIN

LE SENS COMMUN

LA PHILOSOPHIE DE L'ÊTRE

ET LES FORMULES DOGMATIQUES

*Objectum formale intellectus est ens,
sicut color est objectum formale visus.*

EX. S. THOMA, C. Gentes, I. II, c. 83

f édition revue et augmentée

DESCLÉE DE BROUWER & C^l, ÉDITEURS
PARIS

Nous soussignés avons lu l'ouvrage du P. Garrigou-Lagrange, O. P., Maître en Théologie, intitulé *Le Sens Commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques* et les modifications qu'il y a faites en vue d'une quatrième édition. Nous en approuvons la publication.

Rome, le 7 Février 1936.

Fr. M. Browne, O. P.

Fr. J. M. Vosté, O. P.

IMPRIMI POTEST

Romae, die 7» Februarii 1936.

Fr. R. Louis, O. P.

IMPRIMATUR

Lutetiae Parisiorum,
die 25^o februarii 1936

V. Dupin, v. g.

B

-Gâ'/.-

SANCTÆ DEI GENITRICI

Reginæ omnium

SS. Trinitatis et Incarnationis comprehensorum
in signum gratitudinis et filialis obedientiæ.

AVANT-PROPOS DE LA TROISIÈME ÉDITION

Ce livre qui parut en 1909 \ au moment des discussions soulevées par le modernisme sur la valeur des formules de la foi chrétienne, a été remanié et quelque peu augmenté en vue de la présente édition.

La controverse, qui n'a plus aujourd'hui la même actualité, a été mise au second plan, et ce qu'il y a dans l'ouvrage de plus positif et d'un intérêt toujours actuel se trouve par là même plus en relief.

L'introduction, qui est nouvelle, pose d'un point de vue plus strictement philosophique le problème *de la nature et de la valeur du sens commun*, qui fait l'objet de la première partie. L'étude sur *le sens commun et les -preuves traditionnelles de l'existence de Dieu*, qui était dans la première et la seconde éditions un appendice, est devenue la deuxième partie de l'ouvrage. Elle aide ainsi à mieux comprendre la troisième partie : *le sens commun et l'intelligence des formules de la foi chrétienne*. Pour la même raison, nous avons renvoyé au début de cette troisième partie des considérations théologiques

contenues d'abord dans l'introduction ; on en saisira mieux ainsi le sens et la portée.

Deux chapitres ont été ajoutés sur le conceptualisme subjectiviste et le réalisme absolu dans leur rapport avec le sens commun.

Nous sommes heureux d'exprimer notre vive gratitude à M. l'abbé Daniel Lallement, professeur suppléant à l'institut catholique de Paris, qui a bien voulu nous aider à faire ces remaniements et ces corrections ; sans son obligeance, cette troisième édition n'aurait probablement pas vu le jour.

Malgré son caractère assez abstrait, et en dépit des obstacles qu'a rencontrés sa diffusion, ce livre, par la grâce de Dieu, a déjà donné la lumière à plusieurs esprits sincères, désintéressés, avides non pas du nouveau mais du vrai. Puisse-t-il la donner à beaucoup d'autres et les amener à voir que notre intelligence, faite pour connaître l'être, doit vivre surtout de la connaissance de *Celui qui est*, et que notre volonté, faite pour aimer et vouloir le bien, doit aimer plus que nous-mêmes et par-dessus tout le Souverain Bien, dont la possession fera notre éternelle béatitude. Une heure viendra, c'est notre plus ferme espérance, l'heure de la vérité absolue, où l'illusion, le mensonge sous toutes ses formes ne seront plus possibles ; les fausses doctrines dont il est question dans ce livre auront vécu, il ne s'agira plus dans un esprit d'opportunisme de diminuer la vérité ; elle apparaîtra dans toute sa grandeur, et fortement et suavement, elle s'imposera à jamais. Ce sera l'heure immuable de Dieu, où nous verrons l'essence divine, *fade ad fadem*,

comme dit Saint Paul¹, par une vision intuitive absolument immédiate et inamissible ; tous nos désirs alors seront assouvis ; dans cette béatitude, le péché désormais n'existera plus, nous ne pourrons plus nous détourner de Dieu vu *tel qu'il est*², comme Il se voit Lui-même, et dans l'élan de l'amour surnaturel le plus pur, nous subordonnerons toutes choses et notre bonheur même à la gloire de Celui qui est, à l'éclatante et éternelle manifestation de son infinie bonté. *Satiabor cum apparuerit gloria tua.* (Ps. XVI, 15). *Ipsi gloria in saecula.*

Fr. Reg. G.-L.

Rome, Collège Angélique.

15 oct. 1921, fête de Sainte-Thérèse.

1. I *Cor.* XIII, 12: «Maintenant nous voyons (Dieu) dans un miroir, d'une manière obscure, mais alors *nous le verrons face à face* ; aujourd'hui je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme je suis connu. »

2. I *Joan.* III, 12 : « Au temps de cette manifestation, nous Lui serons semblables, parce que *nous le verrons tel qu'il est.* »

INTRODUCTION

§ i. — *Position dti problème.*

Ces dernières années le problème de la nature et de la portée du *sens commun* ou *intelligence naturelle* a été de nouveau posé à propos des questions les plus graves sur *la valeur de nos connaissances primordiales et fondamentales*: connaissance des premiers principes rationnels, communs à tous les hommes, et de la loi morale, nécessaire à la vie des individus et des peuples ; connaissance naturelle de l'existence de Dieu, principe et fin de toutes choses ; connaissance des mystères surnaturels dont la révélation s'exprime en termes de sens commun pour être accessible à toutes les intelligences de tous les pays et de tous les temps.

Bien des esprits réalistes, qui ont faim et soif de vérité, las d'interminables discussions soi-disant philosophiques sur la valeur de ces connaissances primordiales et fondamentales, veulent se dégager de l'individualisme de tel ou tel penseur, du particularisme des écoles, et revenir au sens commun, aux certitudes premières de la raison naturelle.

Bien des philosophes même, malgré tout ce qui les divise, sont inclinés à admettre que l'ensemble des connaissances, nécessaires à la vie intellectuelle, morale et religieuse de l'humanité tout entière,

doit être interprété selon le langage même qui les exprime, langage de sens commun, et non point selon la terminologie technique de telle ou telle philosophie. De ce point de vue la signification et la valeur de ces assertions fondamentales seraient celles-mêmes que le sens commun leur reconnaît généralement.

Des théologiens catholiques se sont même accordés sur ce point avec des modernistes, en vue de déterminer le sens dans lequel il faut entendre les formules dogmatiques, qui expriment les mystères de la foi chrétienne L

Cette position mérite à coup sûr une grande considération de la part de tous ; inutile d'insister sur ses avantages. Mais, si en vue de ces avantages mêmes, on l'accepte, il reste, cela va sans dire, à savoir *ce qu'est le sens commun*, quel est son *objet*, quelles sont ses *limites*, quelles sont ses *affirmations premières* et ses *affirmations dérivées*, quelles sont celles qui lui sont parfois indûment attribuées, enfin qu'est-ce qu'il *vaut* dans sa sphère propre?

La question ainsi posée, à qui appartient-il de la résoudre? Est-ce au vulgaire, incapable de discerner les assertions fondamentales de la raison naturelle et ce qui a pu s'y ajouter, reste des préjugés de telle race ou de telle civilisation? Évidemment non. Faudra-t-il s'adresser pour résoudre ce problème à une science particulière, comme la physique, la mathématique, la biologie, la philologie? Chacune de ces sciences particulières peut bien nous dire

i. Cf. *Revue du Clergé français*, 15 oct. 1907.

quel est son objet propre, sa méthode, ses problèmes spéciaux et ses certitudes, mais aucune d'elles ne peut s'élever aux généralités dont nous nous occupons en ce moment.

C'est à la philosophie qu'il appartient de traiter des plus hautes généralités, et en abordant le problème de la nature et de la valeur de *l'intelligence naturelle* ou du sens commun, c'est déjà celui de sa propre valeur qu'elle touche. Il s'agit évidemment ici d'éviter la pétition de principe et le cercle vicieux, pour s'en tenir à l'examen attentif du *réel* immédiatement *donné* et de l'intelligence elle-même.

Question grave assurément ! Ici reparaitront plus ou moins les divergences entre philosophes.

L'agnostique, qui soutient que nous ne pouvons connaître que des phénomènes, et que Dieu, s'il existe, est absolument inconnaissable, prétendra que le sens commun n'est qu'une première connaissance confuse de cet ordre phénoménal ; il voudra n'y voir qu'une philosophie rudimentaire du *phénomène* et ne parviendra pas à donner un sens acceptable aux notions d'être et de substance, communément admises.

L'évolutionniste absolu, qui soutient que la réalité fondamentale, source de toutes les apparences, est le devenir toujours instable, aux formes incessamment renouvelées, cherchera à trouver dans le sens commun une philosophie rudimentaire du *devenir*. Si on lui objecte que le sens commun, par cela seul qu'il est de tous les temps et de tous les lieux, est immuable en son fond, il répondra : « Cette immutabilité n'est que superficielle, c'est seulement celle

d'une *connaissance utilitaire, en vue de l'action*, et non pas celle d'une connaissance profonde du réel, qui est toujours changeant. » L'évolutionniste concédera ainsi une certaine immutabilité d'ordre pratique, et s'il admet les dogmes du christianisme, il ne les tiendra pour immuables qu'à ce point de vue utilitaire, en vue de l'action morale et religieuse.

A l'extrême opposé le réalisme absolu des ontologistes, qui prétend que le premier acte de notre intelligence naturelle est une intuition confuse de Dieu, Être premier, absolument immuable, cherchera à trouver cette intuition dans le sens commun, au risque de confondre l'être en général, l'être de toutes choses avec l'être divin et notre intelligence avec l'intelligence divine.

Très différente de toutes ces conceptions opposées entre elles, la philosophie traditionnelle enfin, qui admet l'immutabilité absolue des premiers principes de la raison et du réel ou de *l'être*, et qui reconnaît aussi l'existence de Dieu, Premier Être, toujours identique à lui-même, et par là même essentiellement distinct du monde toujours changeant, doit voir, nous le montrerons, dans le sens commun une philosophie rudimentaire de *l'être*, opposée aux philosophies agnostiques ou athées du phénomène et du devenir comme à l'ontologisme panthéistique.

*
* *

Telle est bien la position du problème, de l'aveu même de nos adversaires. On s'en rendra mieux

compte par ce qu'écrivait, au sujet de la valeur des notions premières et des formules de la foi, qui impliquent ces notions, un bergsonien bien connu, M. E. Le Roy : « Il faut, disait-il, entendre les formules de la foi au sens *obvie* et non pas au sens *savant*. Nous sommes d'accord sur tout cela, et certes ce n'est point chose négligeable. Mais tout cela cependant, à certains égards, — voilà ce qu'il convient de remarquer, — constitue peut-être moins encore une solution que l'énoncé d'un problème. En effet, quelle est la portée précise du langage vulgaire? A quel plan de pensée appartient-il? En quoi et par où les affirmations du sens commun peuvent-elles être dites indépendantes de toute philosophie théorique?... C'est là un problème fondamental dont la solution n'est pas si simple qu'on pourrait le croire au premier abord... N'oublions point que le sens *obvie* ne reste pas rigoureusement le même à toutes les époques, dès lors qu'on se place au point de vue d'une représentation théorique. En particulier, il ne serait pas difficile de noter plus d'une différence entre l'antiquité et le moyen âge, entre le x^{me} siècle et le nôtre, à cet égard... Et si, pour découvrir ce qui dans le sens commun est réellement indépendant de tout système, on s'attache toujours au point de vue intellectualiste, c'est-à-dire au point de vue *représentation théorique*, on s'expose à commettre presque fatalement une grave méprise... Le sens commun contient à l'état confus et informe je ne sais quels résidus de toutes les opinions philosophiques, de tous les systèmes ayant eu quelque vogue. Il ressemble à un terrain d'alluvion très

composite, en sorte qu'il *-peu près n'importe quelle métaphysique peut arriver à se reconnaître en lui.* Dès lors, chacun sera naturellement porté à prendre pour fond primaire du sens commun celle de ses tendances théoriques, avec laquelle sans effort il sympathise... *Faudra-t-il donc remettre aux esprits non critiques, aux ignorants incapables de démêler les influences qu'ils subissent, le soin de définir le « système » de sens commun?*

« Quoi qu'il en soit, désireux d'échapper autant que possible à une illusion de ce genre, je me suis efforcé de définir le sens commun en lui-même et pour lui-même, non pas comme une première approximation de telle ou telle métaphysique. Il m'est alors apparu non plus comme une science et une philosophie rudimentaire, mais comme une *organisation utilitaire de la pensée en vue de la vie pratique.* C'est ainsi qu'en dehors de toute opinion spéculative, *fût-ce de celles qu'il professe lui-même*, il est *vécu* effectivement par tous. Et c'est ainsi également qu'arrive à le concevoir celui de tous les philosophes qui en a le plus profondément pénétré la nature spécifique et originale, M. Bergson. Le langage propre du sens commun, peut-on dire, c'est le langage de la perception usuelle, donc un *langage relatif à l'action*, fait pour exprimer l'action, modelé sur l'action... action qui implique la pensée bien évidemment, puisqu'il s'agit de l'action d'uni.

i. Inutile de noter que sur cette incidente nous nous séparerons profondément de M. E. Le Roy.

être raisonnable, mais qui n'enveloppe ainsi qu'une *pensée toute pratique* elle-même x. » M. E. Le Roy en conclut que les dogmes de la foi catholique n'ont qu'un sens pratique, « la réalité qui constitue l'objet de foi nous est définie par l'attitude et la conduite qu'elle exige de nous B. On sait que cette doctrine a été condamnée par l'Église dans la vingt-sixième proposition du décret *Lamentabili* du 3 juillet 1907 s. De ce point de vue en effet le dogme « Jésus est Dieu » voudrait dire seulement : comporte-toi à l'égard de Jésus comme à l'égard de Dieu, sans pourtant affirmer qu'il est réellement Dieu.

Nous nous sommes permis cette longue citation, parce que, tout en donnant une solution nominaliste et pragmatiste beaucoup plus inacceptable à nos yeux que le réalisme absolu, platonicien ou ontologiste, qui lui est radicalement opposé, elle pose assez bien le problème qu'il faut à tout prix résoudre. M. Le Roy reproche « aux théologiens de nos jours » de n'être vraiment plus assez philosophes dans leurs concessions. Il renouvelle contre eux la critique que l'on fait généralement de l'opinion de l'École écossaise, dite école du sens commun : « Faudra-t-il donc remettre aux esprits non critiques, aux igno-

1. *Revue du Clergé français*, oct. 1907, p. 212-214. C'est nous qui avons souligné plusieurs phrases capitales dans cette citation.

2. *Ibidem*.

3. « Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo juxta *sensum practicum*, id est tanquam norma praeceptiva agendi, non vero tanquam norma credendi. » Le saint Office condamne ici un pragmatisme existant, et non pas un pragmatisme chimérique qui ne ferait aucune part à l'intelligence dans ce « *sensum practicum* » règle d'action.

rants, incapables de démêler les influences qu'ils subissent, le soin de définir « le système » de sens commun? »

La philosophie traditionnelle, préparée par Socrate et Platon, systématisée dans ses lignes générales par Aristote, développée en partie par les Pères, plus parfaitement par saint Thomas d'Aquin et ses successeurs, ne serait-elle qu'une pure et simple codification des vérités de sens commun, codification de bon ton, faite par des esprits bien pensants, comme celle des Écossais ou des Éclectiques, mais sans vigueur intellectuelle, sans originalité profonde, sans un principe dominateur, sans une idée-mère, qui par son développement en organise toutes les parties? N'est-elle qu'une *moyenne* entre les systèmes extrêmes manifestement erronés, entre le matérialisme et l'idéalisme absolu, entre l'athéisme, négation radicale de Dieu et l'acosmisme, négation du monde, absorbé en Dieu? La philosophie traditionnelle a-t-elle été obtenue en neutralisant ces systèmes extrêmes les uns par les autres, pour rester elle-même dans une honnête médiocrité? N'est-elle pas plutôt un sommet qui s'élève, non seulement au-dessus de ces systèmes extrêmes opposés entre eux, mais aussi au-dessus de la médiocrité éclectique ou opportuniste, qui reste toujours à mi-côte, parce qu'elle n'entrevoit pas les principes supérieurs qui concilieraient toutes choses? Les contradictions apparentes que présentent les divers aspects du réel ne se résolvent, n'est-il pas vrai, que par l'équilibre de leurs termes poussés à leur plus haut degré. C'est au sommet de la pyramide que se fait l'harmonie,

à la cime de la pensée, dans un principe unique qui contient virtuellement les divers aspects de la réalité au premier abord inconciliables.

C'est ce que nous voudrions montrer dans le présent ouvrage : au-dessus d'un nominalisme pragmatiste ou utilitaire, qui conduit à déclarer le réel inconnaissable, et d'un réalisme naïf, qui croit avoir dès ici-bas l'intuition immédiate de Dieu, au-dessus aussi d'une vague philosophie de sens commun, sorte de compromis qui se contente de neutraliser les systèmes extrêmes les uns par les autres, sans nous donner aucune affirmation vigoureuse, précise et compréhensive, s'élève la véritable métaphysique traditionnelle, *philosophie de l'être*, seule vraiment conforme au sens commun, parce que seule elle en est le développement et la justification.



Nous examinerons donc les principales théories proposées sur la nature et la valeur du sens commun, particulièrement la théorie pragmatiste, récemment exposée par MM. Bergson et Le Roy, que nous citons tout à l'heure. Nous y verrons, sous les obscurités et la littérature dont elle s'enveloppe, une application assez peu nouvelle du nominalisme empirique le plus radical. Ce nominalisme, qui réduit en fin de compte la connaissance intellectuelle à la connaissance sensible, doit aboutir fatalement à la négation de la valeur ontologique des dogmes, autant et plus que le conceptualisme kantien.

Par opposition nous verrons brièvement ce que

peut dire sur le même sujet le réalisme manifestement excessif, à la manière des platoniciens, et des ontologistes, qui tendent à confondre l'être divin et l'être des choses, Dieu et le monde.

Au-dessus de ces conceptions opposées entre elles et d'un vague éclectisme toujours oscillant à droite et à gauche, nous montrerons dans l'œuvre d'Aristote et de saint Thomas la théorie classique de la nature et de la valeur du sens commun. La raison spontanée nous apparaîtra comme une philosophie rudimentaire de *Yêtre*, dominant déjà de très haut la philosophie du *phénomène* et celle du *devenir*.

Nous avons été conduits à cette conclusion par l'étude des trois opérations de l'esprit : conception, jugement et raisonnement.

Nous avons vu se vérifier toujours davantage cette assertion d'Aristote et de saint Thomas : *l'objet formel de l'intelligence est l'être*, comme l'objet formel de la vue est la couleur, celui de la conscience le fait subjectif, celui de la volonté le bien. De ce point de vue de l'objet formel, en effet, la distinction de l'image et de l'idée, du jugement et de l'association, du raisonnement et des consécutions empiriques devient de plus en plus saillante, les principes rationnels se hiérarchisent plus facilement sous le *principe de raison d'être* qui se rattache lui-même par une réduction à l'impossible au *principe d'identité* lequel énonce ce qui convient premièrement à *Yêtre*. Le problème de l'objectivité de la connaissance, celui de la substance, celui de Dieu, comme ceux de la liberté et de la spiritualité de l'âme s'éclairent d'une lumière nouvelle et trouvent leur solution dans

une réduction constante à *Yêtre*. « Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens. » (S. Th., *de Veritate*, q. i, a. I.) Dans cette démarche nécessaire de l'esprit jugeant de tout par réduction à l'être, son objet formel, nous avons été amenés à voir une simple précision du mouvement naturel de l'intelligence spontanée. « Intellectus *naturaliter* cognoscit ens et ea quæ sunt per se entis in quantum hujusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia. » (C. *Gentes*, I, II, c. 83.) De là cette théorie du sens commun qui voit surtout en lui à l'état rudimentaire la science suprême définie par Aristote : ἐπιστήμη τι η Οεοιρεῖ τδ ον ή ον και τα τούτφ υπάρχοντα καθ' αὐτό, scientia quæ speculatur ens, prout ens est et quæ ei perse insunt. (*Met.*, \. III, c. I.)

Cette théorie n'est en réalité qu'un schème d'une systématisation générale de la philosophie de l'être que nous essaierons de développer.

Nous avons été ainsi amenés à conclure que les formules dogmatiques même exprimées en langage philosophique, sont accessibles dans une mesure au sens commun ; si elles le dépassent par leur précision, elles restent dans son prolongement naturel et n'inféodent le dogme à aucun système proprement dit \

Dans l'étude de la pensée de saint Thomas nous nous sommes particulièrement inspirés des travaux

i. La foi, fondée sur la révélation, requiert une lumière infuse surnaturelle, mais non pas des idées ou notions nouvelles, ignorées du sens commun.

du Père Gardeil publiés dans la *Revue Thomiste*, notamment d'un article paru en janvier 1904 sur la *Relativité des formules dogmatiques*.

Nous nous sommes aidés aussi de la synthèse esquissée par le Père del Prado, O. P., dans son ouvrage *de Veritate fundamenti Philosophice Christiana* 1, où les traités de Dieu et de la Création de saint Thomas sont rattachés à cette vérité suprême : En Dieu seul l'essence et l'existence sont identiques 1.

1. Fribourg-Suisse, Imprimerie saint Paul, i vol. grand, in-8°.

2. Nous devons enfin à l'ouvrage de A. Spir, *Pensée et Réalité*, traduit de l'allemand par M. Penjon, quelques éclaircissements sur les rapports du principe de raison d'être et du principe d'identité qui nous ont permis de mieux comprendre la pensée d'Aristote et de saint Thomas. Dans son essai de réforme de la philosophie critique Spir s'est efforcé de rendre au principe d'identité la place qui lui appartient en philosophie. Son originalité est d'avoir compris que ce principe est comme le soleil qui éclaire tout dans le domaine de la -connaissance, qui dénonce la contingence et l'inintelligibilité relative du monde et nous conduit à l'affirmation de Dieu, le seul être qui soit en tout et pour tout identique à lui-même. Spir, persuadé qu'il avait enfin trouvé le vrai fondement et la véritable méthode de la philosophie, revenait ainsi à la pensée profonde d'Aristote qui rattache toute la science au principe de contradiction et toute la réalité à l'Acte pur.

Au milieu du scepticisme philosophique presque universel né de Descartes, de Hume et de Kant, nous sommes heureux de trouver un philosophe qui, malgré bien des erreurs, a su se faire et se conserver cette conviction, qui a toujours été celle de l'École, qu'il est en philosophie un grand nombre de vérités partielles, qu'il importe surtout de les ordonner sous un principe suprême, le principe d'identité, sous une idée unique, l'idée d'être. Formant un tout, ces vérités partielles prendront enfin leur véritable signification et toute leur valeur. « Alors, comme le dit l'interprète français de Spir, on apercevra les différences



§ 2. — *Division de l'ouvrage.*

La division du présent ouvrage vient de la nature même du problème posé.

Dans une première partie nous examinerons *ce qu'est le sens commun*, son objet, ses limites, ses affirmations fondamentales, sa valeur. Nous étudierons la réponse faite à cette question par les différentes écoles opposées entre elles et finalement celle donnée par le réalisme traditionnel ou philosophie de l'être. Nous verrons le bien fondé de cette doctrine qui développe et justifie les certitudes spontanées de l'intelligence naturelle en montrant leur rapport avec « l'être », objet formel de l'intelligence et avec le principe d'identité ou de non-contradiction.

Dans une seconde partie nous verrons ce que la philosophie de l'être, développement et justification

et les rapports de la philosophie et des sciences. La philosophie va jusqu'au fond des choses ; elle commence où les sciences qui ne peuvent dépasser le domaine de l'apparence sont contraintes de s'arrêter. C'est elle qui leur donne leurs principes et qui assure la validité de leurs inductions. A le bien comprendre, on éviterait la confusion où, de nos jours encore, la philosophie se débat ; on cesserait de l'asservir, renversant les rôles, aux sciences, de borner sa tâche à de vaines généralisations que de nouveaux progrès dans l'étude infinie du monde empirique rendront toujours insuffisantes ; on verrait en elle, enfin, ce qu'elle est, *la plus positive des sciences, et la seule qui puisse atteindre, dès maintenant, à une vérité définitive.* » (*Pensée et Réalité*, préface de M. A. Penjon, p. IX, Paris, Alcan, 1896.)

du sens commun, nous dit de *l'existence de Dieu*, et ce que valent les preuves traditionnelles de cette existence, en regard des objections récentes de l'agnosticisme et de l'évolutionnisme. Cette étude complétera la première par la mise en relief du principe d'identité ou de non-contradiction comme loi fondamentale de la pensée et du réel.

Dans une troisième partie enfin nous chercherons s'il est vrai de dire que *les formules dogmatiques de la foi chrétienne*, même exprimées en langage philosophique, n'ont d'autre signification que celle que le sens commun peut leur donner. Nous ne sommes pas très convaincus de la vérité de la thèse sur laquelle on se croit d'accord, nous ne l'admettons pas sans réserves ; mais à supposer qu'elle soit vraie on peut se demander quelle valeur doivent avoir les notions premières du sens commun pour être capables d'exprimer la réalité divine que Dieu nous révèle. Dans cette troisième partie, nous étudierons spécialement la notion de personne au point de vue ontologique, psychologique et moral dans le mystère de l'incarnation ou de l'union hypostatique.

PREMIÈRE PARTIE

CE QU'EST LE SENS COMMUN

Le sens commun n'étant, de l'aveu de tous, que la raison spontanée ou primitive, il faut s'attendre à trouver chez les philosophes autant de théories du sens commun qu'il y a chez eux de théories de la raison. L'empirisme comme le rationalisme doivent être représentés. Il ne serait même pas impossible de retrouver ici les quatre grandes théories générales : 1^o empirisme ; 2^o rationalisme innéiste (Platon) ou ontologiste (Malebranche) avec intuition pure de l'intelligible ; 3^o rationalisme innéiste sans intuition de l'intelligible (Kant) ; 4^o rationalisme empirique avec intuition abstractive de l'intelligible dans le sensible (Aristote) ; — ou au point de vue métaphysique : 1^o nominalisme ; 2^o réalisme platonicien ; 3^o conceptualisme pur ; 4^o conceptualisme réaliste ou réalisme modéré.

A la vérité, le sens commun ne se reconnaît lui-même que dans la plus compréhensive de ces quatre théories, dans le rationalisme empirique ou conceptualisme réaliste, qui est précisément, de l'aveu même de M. Bergson, « la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine ». La théorie nominaliste

du sens commun est bien plutôt le *procès du sens commun*, comme le seraient d'ailleurs, à des degrés divers, une théorie réaliste au sens de Platon, ou une théorie purement conceptualiste au sens de Kant.

N. B. — Nous venons d'employer, pour caractériser la doctrine d'Aristote et de saint Thomas, l'expression *intuition-abstractive* de l'intelligible dans le sensible, et nous l'emploierons souvent dans les pages qui suivent. C'est une manière abrégée de traduire ce que saint Thomas appelle *l'appréhension intellectuelle* de l'être intelligible dans le sensible et *l'intuition intellectuelle* des premiers principes ou lois de l'être, intuition unie à *l'abstraction* qui dégage de l'individu sensible ce qui le constitue essentiellement, ce qu'il y a de plus réel en lui, sa loi foncière, cf. S. Thomas I, q. 85, a. 1.

Très souvent saint Thomas parle de la *simplex apprehensio intellectualis*, première opération de l'esprit, antérieure au jugement et au raisonnement ; il l'appelle aussi *indivisibilem intelligentiam*, et dans le *de Veritate*, q. 15, a. 1, ad 7^m, il dit : « Circa naturas rerum sensibilium primo figitur intuitus nostri intellectus », et 11^o 11^o q. 8, a. 1 : « *Intelligere dicitur quasi intus legere... Nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores. Cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est quod quid est, ut dicitur in III de Anima, c. VI.* » Sur le caractère intuitif de cette première connaissance intellectuelle, voir un des plus profonds thomistes, Jean de saint Thomas. *Cursus Phil. Logica*, q. 23, et *Phil. nat.* q. 1, a. 3.

CHAPITRE PREMIER

LA THÉORIE NOMINALISTE DU SENS COMMUN

Pour montrer comment le nominalisme est amené à concevoir le sens commun, 1° nous rappellerons une théorie récemment proposée par M. Le Roy ; 2° nous serons ainsi conduits à voir en quoi consiste le nominalisme absolu ; 3° nous comparerons le nominalisme avec les systèmes adverses dans leur rapport avec le sens commun.

* ♦ *

A. — Théorie proposée par m. le roy

Cette théorie est exposée dans un article paru en juillet 1899 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*: «Science et Philosophie». Nous nous efforcerons d'en dégager les linéaments principaux.

§ i. — *Les préjugés particuliers du sens commun.*

Débarrassons-nous d'abord d'une critique faite par M. Le Roy au sujet de l'immutabilité du sens commun. Cette critique n'est pas, croyons-nous,

nécessairement solidaire de sa théorie. Le sens commun, nous dit-il, «ne reste pas rigoureusement le même à toutes les époques, dès lors qu'on se place au point de vue d'une représentation théorique. En particulier, il ne serait pas difficile de noter plus d'une différence entre l'antiquité et le moyen âge, entre le x^{me} siècle et le nôtre, à cet égard. » M. Le Roy doit distinguer, j'imagine, pour le sens commun, deux sphères : l'une qui correspond à l'ordre des sciences positives (ce qu'Aristote appelait le premier degré d'abstraction), et l'autre qui correspond à l'ordre métaphysique, moral et religieux (ce qu'Aristote appelait le troisième degré d'abstraction)¹. Dans cette dernière sphère, M. Bergson reconnaît l'immutabilité du sens commun, même si l'on se place au point de vue d'une représentation théorique. N'a-t-il pas écrit, à propos de la philosophie de Platon et d'Aristote : « De cet immense édifice, une charpente solide demeure, et cette charpente dessine les grandes lignes d'une métaphysique qui.

1. Aristote. (*Met.*, X, c. m). Les sciences naturelles n'abstraient que de la matière sensible individuelle, elles considèrent encore la matière sensible commune ; le chimiste fait abstraction des particularités de telle molécule d'eau, pour étudier les propriétés sensibles de l'eau (1^{or} degré d'abstraction). — Les sciences mathématiques abstraient de la matière sensible commune, pour ne plus considérer que la quantité continue ou discrète (2^e degré d'abstraction). — La métaphysique, la logique, la morale abstraient de toute manière, pour ne plus considérer que l'être en tant qu'être et ses propriétés, ou les êtres qui se définissent par une relation à l'être en tant qu'être, c'est-à-dire les êtres intellectuels et leur activité intellectuelle et volontaire (3^e degré d'abstraction).

est, croyons-nous, la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine? » « Un irrésistible attrait ramène l'intelligence à son mouvement naturel, la métaphysique des modernes à la métaphysique grecque 1. » « Tout est obscur dans l'idée de création, si l'on pense à des *choses* qui seraient créées et à une *chose* qui crée, comme on le fait d'habitude, comme l'entendement ne peut s'empêcher de le faire. » C'est une illusion « naturelle à notre intelligence 3 ».

M. Le Roy admet d'ailleurs lui-même, au sujet du sens commun, « *des préjugés particuliers* propres à chaque siècle et à chaque tempérament, et des *préjugés généraux* tenant aux conditions mêmes dans lesquelles se développe la connaissance spontanée 45. Dans le premier groupe il fait entrer « les erreurs systématiques — variables avec les hommes, les circonstances, les pays et les temps — qui proviennent des théories en faveur à chaque époque et qui entachent la connaissance usuelle 6 ». Si l'on entend, en effet, par sens commun l'ensemble des opinions généralement reçues à l'époque où l'on vit, il est aisé de montrer qu'il se trompe et qu'il change. « Le sens commun, dira-t-on, s'en tenant aux premières apparences et y mêlant en outre ses imaginations, admet souvent comme vraies des choses fausses. Il n'est pas une seule grande vérité scienti-

1. *Évolution créatrice*, p. 352.

2. *Ibid.*, p. 355.

3. *Ibid.*, p. 270.

4. *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1899, p. 379.

5. *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1899, p. 379.

fique que le sens commun n'ait d'abord méconnue et repoussée. Christophe Colomb, Galilée, Harvey ont paru, en leur temps, dénués de tout sens commun x. » De même, si par ce mot on veut entendre la manière habituelle, et quelque peu terre à terre, de juger chez le vulgaire, on ne manquera pas d'ajouter : « Dans l'ordre même des vérités morales, il suspecte tout ce qui sort de l'ordinaire et du commun : la vertu socratique l'inquiète ; la vertu stoïcienne l'effarouche ; la vertu chrétienne elle-même a été appelée la folie de la croix. Le bon sens de l'excellent Pline n'y peut rien comprendre. Quand les apôtres, animés de l'esprit nouveau, parlent à la foule, la foule les juge « pleins de vin doux » ; et l'enthousiasme de saint Paul s'attire de Festus cette étrange semonce : « Paul, tu n'as pas le sens commun. *Insanis Paule!* » De là il est aisé de conclure : l'appel au sens commun, c'est en fait l'appel à l'ignorance et au préjugé.

C'est évidemment en pensant à ces « préjugés particuliers et variables du sens commun » que M. Le Roy a écrit : « Le sens obvie ne reste pas rigoureusement le même à toutes les époques dès lors qu'on se place au point de vue d'une représentation théorique... Le sens commun contient, à l'état confus et informe, je ne sais quels résidus de toutes les opinions philosophiques, de tous les systèmes ayant eu quelque vogue 3. »

1. Rabier, *Logique*, 2e édit., p. 375.

2. Rabier, *Logique*, *ibid.*

3. *Revue du Clergé français*, oct. 1907, pp. 212-214.

« Mais, à côté de ces préjugés particuliers propres à chaque siècle et à chaque tempérament, il existe des préjugés généraux tenant aux conditions mêmes dans lesquelles se développe la connaissance humaine spontanée * » Et comme ces préjugés généraux sont, pour M. Le Roy, ceux-là mêmes qui entachent la métaphysique d'Aristote et de saint Thomas, il n'est plus vrai de dire que, dans cette sphère, le sens commun « ressemble à un terrain d'alluvion très composite ; en sorte qu'à peu près n'importe quelle métaphysique peut arriver à se reconnaître en lui ».

§ 2. — *Les préjugés généraux du sens commun.*

Voyons donc quels sont ces préjugés généraux. C'est ici que nous arrivons à la théorie nominaliste du sens commun.

Ces préjugés ou postulats de la pensée commune sont : 1° le morcelage et la dislocation de la matière ; 2° la matérialisation des choses de l'esprit.

M. Le Roy rejette la théorie des noumènes aussi bien que l'empirisme vulgaire qui conduirait à tenir pour la réalité même ce que voit notre esprit exercé. « Déclarons tout simplement, dit-il, que nous sommes plongés dans un océan *d'images* qui constituent, par définition, ce que nous appelons la réalité, et proposons-nous d'examiner la valeur de

i. *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1899, p. 379. Toutes les citations suivantes sont empruntées au même article ; nous nous contenterons d'en indiquer la page.

l'organisation que nous avons spontanément imposée à cette masse immense » (p. 382).

Il établit d'abord, sans grande difficulté, que la perception primitive est celle d'une continuité mouvante et hétérogène, *continuum sensibile*. C'est, à certains égards, l'équivalent de ce que dit saint Thomas, après Aristote, Ia, q. 85, a. 3 : « La connaissance sensible, comme la connaissance intellectuelle, est tout d'abord une connaissance confuse ; la perception primitive est celle d'une masse amorphe, indistincte et mouvante, dans laquelle apparaissent et disparaissent une multitude de qualités qu'on ne discerne pas encore. » Mais Aristote et saint Thomas, dès le point de départ de la connaissance, se séparent de l'empirisme en assignant simultanément à la première intuition abstraictive de l'intelligence son objet propre, distinct de celui de la sensation, savoir ; *Vôtre* au concret, le quelque chose qui est, τὸ ὄν. C'est en cela que, pour eux, la perception primitive de l'homme diffère de celle de l'animal : « Tam secundum sensum quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior, quam cognitio minus communis. » Cajetan a longuement analysé cette toute première connaissance, au début de son commentaire du *de Ente et Essentia* : « Ens concretum quidditati sensibili est primum cognitum ab intellectu nostro, cognitione actuali confusa. »

A côté du continu bergsonien ou au sein de ce continu qui est pour nous le '*primum cognitum sensibile*', il y a un '*primum cognitum intelligibile*'. La connaissance sensible se fera, nous l'admettons d'une

certaine manière, par un morcelage du *continu* amorphe, indistinct et mouvant, la connaissance intellectuelle par un morcelage de *Yêtre* ; peu à peu nous diviserons l'être en objet et sujet, en substance et accident (être et manière d'être), en acte et puissance, etc., et rien ne sera intelligible qu'en fonction de l'être ainsi morcelé. Et si l'on doit reconnaître que le morcelage du continu sensible est souvent utilitaire, artificiel, pratique, on devra maintenir que le morcelage de l'intelligible s'impose à la pensée et s'impose comme vrai, tant que cette pensée saisit dans une notion la raison d'être d'une autre notion.

De cette première différence qui sépare l'empirisme du conceptualisme réaliste, en dérive une seconde : Admettre l'intuition-abstractive de *Yêtre* dans la première perception du continu sensible amorphe, c'est admettre la dualité de l'objet, l'être existant indépendamment de la représentation, et de la représentation essentiellement relative à l'être. Dès lors, la connaissance est conçue, par Aristote et par saint Thomas, comme un contact du sujet et de l'objet, des sens et des phénomènes du monde extérieur, de l'intelligence et de l'être ; la perception indistincte de l'enfant au berceau n'est donc qu'une première et très imparfaite prise de contact avec les choses ; c'est la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle commençant, l'une et l'autre, à sortir de leur état d'indétermination ou de pure puissance. Par cette première perception, l'enfant connaît confusément tout le monde extérieur, comme par sa première intuition abstraactive de l'être, il connaît confusément la métaphy-

sique ou science de l'être en tant qu'être. — Pour M. Le Roy, au contraire, cette perception primitive est l'idéal vers lequel la connaissance pure doit s'efforcer de revenir : le réel n'est-il pas « cet océan d'images dans lequel nous sommes plongés » ? la perception primitive nous le révélait sans le déformer. Depuis, « nous avons introduit dans la réalité perçue des *arrangements et simplifications* commodes et même nécessaires pour la parole et pour l'action. Nous avons vécu : il serait bien étrange que, remuant au milieu des choses sans les connaître encore, nous ne les ayons pas quelque peu bousculées » (p. 381). Voulez-vous une preuve de la façon dont nous avons morcelé et disloqué le continu hétérogène et fuyant que nous percevions tout d'abord : « D'un solide à l'autre, il y a discontinuité pour le toucher, continuité pour la vue : pourquoi préférer la première de ces indications à la seconde, sinon parce que celle-ci est moins *commode* et moins *utile* que celle-là, ou, si l'on veut, parce que celle-là exprime mieux que celle-ci une propriété de notre mode d'action ? » (p. 383).

Si disposés que nous soyons à admettre le caractère souvent utilitaire du morcelage du continu sensible, nous ne pouvons suivre ici M. Le Roy. Personne ne peut nier l'influence des commodités pratiques sur l'organisation de la connaissance des choses sensibles, il est clair que nous négligeons bien des données inutilisables et encombrantes ; mais l'action elle-même ne suppose-t-elle pas la connaissance, « nihil volitum nisi præcognitum ut conveniens » ; et l'action n'est-elle pas d'autant plus

sûre, plus efficace et meilleure que l'on sait mieux ce qu'il faut faire? Dans le cas présent, nous avons toujours pensé qu'il convenait de préférer les indications du toucher à celles de la vue, parce que la vue a pour objet propre la couleur ou la surface colorée, tandis que le toucher a pour objet propre la résistance étendue et par là l'étendue à trois dimensions, qui constitue précisément la forme solide.

Au reste, les renseignements du toucher ne sont pas les seuls qui nous permettent d'établir l'individualité des corps. Le critère de l'unité substantielle d'un être n'est pas son unité quantitative dans l'espace, cette unité quantitative ne suppose qu'une union accidentelle (agrégat de molécules) ; le seul critère est l'activité, et l'action qui révèle *l'unité du tout* doit être produite par une *seule partie* et non par l'association des parties ; mais il faut que dans cette action se révèle l'influence des autres parties \ C'est à l'aide de ce principe, qui existe à l'état confus chez le vulgaire, qu'on établit l'individualité des animaux supérieurs. Lorsque, dans le réel, nous distinguons deux animaux, ou l'animal et son milieu, est-ce seulement un « arrangement, une simplification commode pour la parole

i. *Revue thomiste*, 1901, p. 644. P. de Munnynck, *L'Individualité des animaux supérieurs*. L'auteur cite comme exemple le fait suivant : « Une jument se brise l'os canon. Après son rétablissement, on l'appliqua à la reproduction. Un de ses poulains, qu'on dut abattre, présenta à l'os canon une soudure, comme s'il avait été fracturé. On a trouvé une soudure semblable à la rotule d'un enfant dont la mère avait fait une chute violente sur les genoux. »

et pour l'action » ? M. Bergson, dans *L'Évolution créatrice*, reconnaît que le corps vivant est isolé par la nature elle-même, bien que son individualité ne soit pas parfaite. — Il est trop facile d'établir le caractère factice du morcelage sur la simple comparaison des impressions tactiles et visuelles, et de conclure : « L'existence des corps séparés ne nous est pas donnée immédiatement, c'est le résultat de la préférence donnée aux impressions tactiles » (p. 385).

« Que nous reste-t-il, continue M. Le Roy, pour croire à la réalité de corps indépendants ? On dira peut-être que chacun de ceux-ci est une région d'homogénéité, en ce sens que deux points d'un même solide diffèrent moins entre eux que ne font un point de ce solide et un point de l'étendue environnante. Mais que veut dire ce *moins* ? Il faut bien entendre que la *qualité seule est réelle*. Il n'y a quantité que là où il y a possibilité de mesure, rapport de contenant à contenu, caractère spatial, en un mot. Or, l'espace, en tant que principe de mesure, est objet d'intuition, non d'expérience ; il appartient à l'esprit, non aux choses ; celles-ci sont purement qualitatives » (p. 387). — Le caractère *extensif* des sensations du toucher et de la vue ne permet pas facilement d'admettre ce que prétend ici M. Le Roy.

Le P. de Munnynck disait tout récemment en parlant d'Ostwald, qui sacrifie lui aussi la quantité pour tout expliquer par l'énergie : « Si l'on parcourt tous les caractères qu'il attribue à l'énergie, toutes les fonctions qu'elle doit remplir, on arrive à cette

conclusion fatale qu'elle possède toutes les propriétés et implique toutes les exigences du *mouvement local*... Or, on n'est pas encore parvenu à dégager la notion de « mouvement local » de celle de « lieu » ; la logique pourrait bien établir *à priori* que cette entreprise *dépuration* est condamnée d'avance ; et un lieu *réel* n'est *réel* et *actuel* que lorsqu'il est occupé à un titre quelconque. Mais alors, occupé par quoi? Et qu'on ne dise pas que la « présence » n'est encore qu'une manifestation d'énergie. On peut et on doit reconnaître qu'un déploiement d'énergie est indispensable pour qu'une « présence » nous soit connue ; mais il ne s'agit pas des conditions de notre connaissance ; nous déterminons ici les exigences logiques du côté objectif de nos représentations. Bref, on voit repoinde ici ce « sujet » tant abhorré ; et une fois engagé sur ce chemin, il n'est pas impossible qu'on aille jusqu'à la substance matérielle, quantitative, que les dynamistes ont lâchée depuis Leibnitzl. » L'espace, qui appartient à l'esprit, non aux choses, c'est l'espace absolu, homogène, indéfini, la possibilité de l'extension illimitée en longueur, largeur et profondeur. Mais cette notion même d'espace absolu ne peut provenir que de l'espace réel et fini, ou lieu occupé par les corps étendus ou quantitatifs.

Supposons que, sans paralogisme aucun, M. Le Roy ait éliminé la quantité, nous voyons qu'il est amené à conclure ; « *Contrairement au sens commun*, i.

i. P. ds Munnynck, *Revue des Sciences philosophiques et thMogiques*, janvier 1908, p. 137; — *Bulletin de Philosophie*.

qui en fait un support indispensable et primordial, la matière ne peut être définie que par rapport à l'esprit, son essence exprimée qu'en terme d'âme, et sa réalité suspendue qu'à la vie intérieure et à l'action morale » (p. 390). Qu'est-ce en effet que le monde matériel? un océan d'images qualitatives, « pâte plastique et malléable où l'activité vivante trace des figures et dispose des systèmes de relations » suivant les commodités de la vie pratique (*ibid.*).

Plus de corps indépendants, plus de quantité réelle. Faut-il en dire autant de la substance, de la cause? Évidemment. C'est la continuité qualitative hétérogène et fuyante qui seule est réelle. « Mais il faut bien schématiser pour comprendre, et on le fait spontanément. Telle est l'origine et tel est le sens immédiat des notions de *substance*, de *cause*, de *rapport*, de *sujet*, etc. Le sens commun, obsédé de préoccupations pratiques, imagine l'existence corporelle sous la forme d'un invariance, qu'il symbolise par une position dans l'espace ; c'est déjà, nous l'avons vu, abstraire et simplifier. Mais quand il vient ensuite à l'esprit, ses tendances ne l'abandonnent pas ; il ensevelit donc l'esprit — cette activité qui ne se repose jamais — dans une permanence morte sans laquelle, bien à tort, il ne voit plus d'existence vraie : voilà sa plus grave erreur... Un morcellement est pratiqué à son tour dans la continuité mouvante de l'intuition intérieure... nous nous constituons des idées séparées à l'image des corps indépendants » et pensons l'esprit comme substance (p. 392). Au regard du philosophe au con-

traire « *axiomes et catégories, formes de l'entendement ou de la sensibilité, tout cela devient, tout cela évolue, l'esprit humain est plastique et peut changer ses plus intimes désirs!* ».

Tels sont les préjugés généraux du sens commun : morcelage et dislocation de la matière, matérialisation des choses de l'esprit. Conclusion : « Le sens commun, quand il spécule, réalise des *entités verbales...* D'autre part, il est porté à ne tenir compte que de ce qui se voit et se touche, il spatialise et matérialise, il réifie et quantifie tout z. »

Malgré cela, M. Le Roy affirme : « *Le fond en est sûr, la forme critiquable 1* » Quel est ce fond ? C'est ce qui est *vécu* effectivement par tous, une organisation utilitaire de la pensée en vue de la vie pratique. Le sens commun n'a pas une *valeur de représentation*, mais il a une *valeur de signification* en tant qu'il notifie l'existence d'une réalité qu'il détermine par l'attitude et la conduite que nous devons prendre et suivre pour nous orienter vers l'objet en cause. — Conséquemment, dans les formules dogmatiques, il faut distinguer entre la valeur de signification et celle de représentation. C'est à la première seule que s'adresse l'adhésion irréformable et absolue de la foi.

1. Le Roy, *Revue de Mit. et de Morale*, 1901, p. 305.

2. *Revue du Clergé français*, oct. 1907, p. 213.

3. *Ibid.*

»

B. — Le Nominalisme absolu

§ i. — *La susdite théorie du sens commun est une réédition du nominalisme absolu.*

Cette théorie du sens commun n'est pas absolument nouvelle. Il ne serait pas impossible d'en trouver les premiers linéaments chez Héraclite. Elle s'est imposée et s'imposera à tout nominaliste captif des apparences sensibles et attentif à leur perpétuelle mobilité. *Substances* et *choses* ne peuvent être pour lui qu'entités verbales (*flatus vocis*) par lesquelles le sens commun réifie et immobilise le flux universel. Nous savons tout cela très clairement depuis Hume. Les thomistes conscients disaient déjà des nominalistes du moyen âge : « *opinio nominalium incidit in opinionem Heracliti et Cratylly qui (ut refert Arist. IV Mét.) nihil putabant esse præter sensibilia quæ videbant, quæ cum experirent esse in continuo fluxu, nullamque subinde habere certitudinem, colligebant nullam posse habere scientiam de rebus* ». De M. Le Roy on peut dire ce quei.

i. SOTO, *Dialectica Aristotelis. De universalibus*, q. I. — Le nominalisme médiéval consistait à *nier la réalité objective des relations* de similitude, fondement de la valeur objective du concept. Cette négation se retrouve chez M. Bergson (*Évol. créatr.*, p. 385). Le nominalisme sensualiste moderne va plus loin, il réduit *l'idée* à une *image commune accompagnée d'un nom* (*Évol. créatr.*, p. 327). Partant de ces principes, M. Le Roy doit retrouver les conclusions d'Occam qui croyait lui aussi avoir définitivement ruiné les preuves traditionnelles de l'exis-

Leibnitz disait de Hobbes : « plus quam nominalis ». Les pages précédentes sur le morcelage reproduisent au fond ce qui était déjà très nettement exprimé dans cette Somme du nominalisme qu'est la *Logique* de Stuart Mill. Au livre III^e de cet ouvrage, ch. v, § 4, il est établi que la distinction de l'agent et du patient est illusoire. La thèse est claire et s'impose après l'exposé des principes sensualistes d'où elle dérive f. — M. Couturat n'exagère rien lorsqu'il écrit à propos du système bergsonien : « Sous la métaphysique subtile et raffinée qui le déguise, on reconnaît

tence du Dieu unique et infini, distinct du monde, comme celles de la spiritualité de l'âme, de la distinction du bien et du mal, et déclarait objet de foi surnaturelle individuelle tout ce qui dépasse l'expérience.

1. « Dans la plupart des cas de causation, dit St. Mill, on fait communément une distinction entre quelque chose qui agit et une autre chose qui pâtit, entre un *agent* et un *patient*. Ces choses, on en convient universellement, sont toutes deux des conditions du phénomène ; mais on trouverait absurde d'appeler la seconde la cause, ce titre étant réservé à la première. Cette distinction pourtant s'évanouit à l'examen, ou plutôt se trouve être purement *verbale* ; car elle résulte d'une simple forme d'expression à savoir, que l'objet qui est dit *actionné* et qui est considéré comme le théâtre où se passe l'effet, est ordinairement inclus dans la phrase par laquelle l'effet est énoncé, de sorte que, s'il était indiqué en même temps comme une partie de la cause, il en résulterait, ce semble, l'incongruité de le supposer se causant lui-même.

...Ceux qui admettent une distinction radicale entre l'agent et le patient se représentent l'agent comme ce qui produit un certain état ou un certain changement dans l'état d'un autre objet qui est dit patient. Mais considérer les phénomènes comme des *états*, des objets est une sorte de fiction logique, bonne à employer quelquefois parmi d'autres modes d'expression, mais qu'on ne devrait jamais prendre pour l'énoncé d'une vérité scientifique. » (*Logique, loc. cil.*)

aisément le vieux sensualisme de Condillac, dont M. Le Roy adopte précisément l'aphorisme caractéristique : les sciences ne sont que des langues bien faites¹. » Même appréciation chez M. Jacob dans sa remarquable étude sur « la philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui » : « La philosophie nouvelle, dit-il, représente exactement l'antipode du rationalisme des Platon, des Aristote, des Descartes, des Leibnitz... Contingence fondamentale, devenir illimité, vie intérieure antérieure à l'intelligence et à l'intelligibilité et créatrice de l'une et de l'autre... c'est l'antique matière qui remonte au premier plan et refoule l'idée... Ici (beaucoup plus que chez Spencer) toute norme intellectuelle disparaît, la vérité ne garde plus aucune signification qui l'élève au-dessus de l'expérience pure et simple... Retrouver le sensible sous l'intelligible mensonger qui le recouvre et qui le masque, et non comme on disait autrefois l'intelligible sous le sensible qui le dissimule. Voilà l'office de la philosophie... C'est renverser la législation de l'entendement dont on ne prouve pas qu'on puisse se passer... Un devenir sans points fixes et sans lois où la pensée proprement dite ne se pose que par négation du réel : voilà les termes qui expriment le mieux la philosophie nouvelle, et ne sont-ils pas précisément ceux qui définissent le matérialisme entendu dans sa signification la plus profonde **1**. »

1. L. Couturat, *Contre le nominalisme de M. Le Roy* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1900, p. 93).

2. Jacob, *La Philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui* (*Rev. de Mét. et Mor.*, mars 1898).

M. Le Roy veut réserver au contraire le nom de matérialiste aux immobilistes. A ce compte, il faudra appeler matérialistes, tous les partisans de la philosophie du concept : Socrate, Platon, Aristote, Plotin, S. Augustin, S. Thomas, Descartes, Spinoza, Leibnitz et Kant, tandis que le nom de spiritualiste devra être accordé désormais aux hylozoïstes anciens, à Héraclite, aux stoïciens, aux nominalistes du moyen âge et aux empiristes anglais. Si atomistes que soient ces derniers, au dire des représentants de la philosophie nouvelle, ils sont moins immobilistes à tout prendre (et partant moins matérialistes selon M. Le Roy) que les partisans de la philosophie du concept qui admettent l'immutabilité de Dieu, celle de l'âme immortelle et celle de la loi morale. — En réalité M. Le Roy est idéaliste en ce sens qu'il réduit le *réel* à *l'image*, mais cette réduction est précisément la négation de *l'idée*, de sorte que cet idéalisme sensualiste ou nominaliste est très proche parent de ce que le spiritualisme supérieur a appelé de tout temps matérialisme.

* * *

§ 2. — *Réfutation de ce nominalisme : l'objet formel de l'intelligence est l'être (preuve). — Le morcelage du continu sensible et celui de l'être ou de l'intelligible.*

Nous nous contenterons d'esquisser ici une réfutation du nominalisme. Dès le point de départ de la genèse de nos connaissances, avons-nous dit,

nous nous séparons de M. Bergson, en admettant à côté du *continu indistinct et mouvant*, qui est pour nous le premier objet connu confusément par le sens, un *-primum cognitum intelligibile* qui est *Yêtre* au concret, τὸ ὄν, le quelque chose qui est. — De même que rien n'est visible que par la *couleur* (objet formel de la vue), que rien n'est perceptible à l'ouïe que par le *son* (objet formel de l'ouïe), de même rien n'est intelligible que par *Yêtre* à raison de son rapport avec l'être (objet formel de l'intelligence). L'intelligence surtout n'est intelligible à elle-même que comme relative à l'être ou à la raison d'être, qui est le centre intelligible de toutes ses idées, le lien de tous ses jugements et de tous ses raisonnements. On ne peut définir la vue que par une relation à la lumière et à la couleur, l'ouïe que par une relation au corps sonore, la conscience par une relation au fait conscient, l'intelligence que par une relation à l'être ¶. Affirmer avec M. Le Roy

i. Saint Thomas, *C. Gentes*, l. II, c. 83 : «Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportebit esse naturaliter unum objectum : sicut visus *colorem* et auditus *sonum*. Intellectus, igitur, cum sit una vis, est ejus unum naturale objectum cujus per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id, sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita, sicut sub colore comprehenduntur omnes colores qui sunt per se visibiles ; quod non est aliud quam *ens*. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit *ens* et *ea qua sunt per se entis, in quantum hujusmodi* : in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia hujusmodi. Hæc igitur sola prima intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa, sicut per colorem cognoscit visus omnia sensibilia, tam communia quam sensibilia per accidens. »

que les notions de substance, de cause, de rapport, de sujet, etc... comme aussi celles de puissance et acte, sont non pas des divisions premières de l'être, mais le résultat du morcelage utilitaire du *continu sensible*, c'est évidemment adopter, comme le remarque M. Couturat, le sensualisme le plus radical qui fût jamais.

Ce sensualisme se réfute par la mise en relief de la distinction qui sépare l'homme de l'animal. « Selon moi, disait J.-J. Rousseau, reproduisant sans peut-être s'en douter la pensée d'Aristote, la faculté distinctive de l'être intelligent est de pouvoir donner un sens à ce petit mot *est!* » qu'il prononce chaque fois qu'il juge. Aristote disait équivalement mais de façon plus précise : l'objet formel de l'intelligence c'est l'être. La preuve en est que dans chacune de ses trois opérations (conception, jugement, raisonnement) l'intelligence n'atteint rien que du point de vue de l'être.

Examinons en détail ces trois opérations de l'esprit.

L'idée diffère de l'image parce qu'elle contient la *raison d'être* de ce qu'elle représente (quod quid est, seu ratio intima proprietatum), tandis que l'image commune des nominalistes ¹, accompagnée

1. *Profession de foi du vicaire savoyard*.

2. Pour MM. Bergson et Le Roy comme pour Hobbes, presque tous les anglais, Condillac et Taine, le concept abstrait n'est qu'un résidu plus pauvre que les images concrètes et vivantes desquelles il provient. C'est seulement une *image moyenne* accompagnée d'un *nom* ou d'une tendance à nommer. « Quand les images successives ne diSèrent pas trop les unes

du nom commun, contient seulement à l'état de juxtaposition les notes qu'elle fait connaître et ne rend pas ces notes intelligibles.

On oppose souvent l'idée et l'image en disant que l'idée est abstraite et universelle, tandis que l'image est concrète et particulière. L'opposition est moins nette s'il s'agit de l'image commune ou composite formée mécaniquement par association d'images particulières semblables, (renforcement des ressemblances et élimination des différences), surtout si l'on considère cette image commune

des autres, nous les considérons toutes comme l'accroissement et la diminution d'une seule *image moyenne*, ou comme la déformation de cette image dans des sens différents. Et c'est à cette moyenne que nous pensons quand nous parlons de *l'essence* d'une chose ou de la chose même. » (*Évolution créatrice*, p. 327.) « Du devenir en général je n'ai qu'une connaissance verbale. » (*Ibid.*, p. 332.) — Dans *Matière et mémoire* (pp. 169-176) M. Bergson indique l'origine toute utilitaire de l'idée générale : l'identité de réaction à des actions superficiellement différentes dont les différences ne nous intéressent pas est le germe que la conscience humaine développe en idées générales. Cela s'explique par la constitution de notre système nerveux : appareils de perception très divers, tous reliés par l'intermédiaire des centres, aux mêmes appareils moteurs. *L'abstraction est donc une mise en relief due à un phénomène moteur*. Nous sommes loin de l'intellect agent d'Aristote. — L'essence de l'idée générale ainsi abstraite est de se mouvoir sans cesse entre la sphère de l'action (une attitude corporelle à prendre ou un mot à prononcer) et celle de la mémoire qui contient des milliers d'images individuelles. L'idée générale nous échappe dès que nous prétendons la figer à l'une ou l'autre de ces deux extrémités, « elle consiste dans le double courant qui va de l'une à l'autre. Toujours prête soit à se cristalliser en mots prononcés, soit à s'évaporer en souvenirs ». — L'idée générale est ainsi due à la constitution de notre cerveau. — On trouve une explication aussi matérialiste de la liberté dans *l'Évolution créatrice*, pp. 284-287.

accompagnée du nom commun. De plus, le caractère d'abstraction n'est qu'une propriété de l'idée et même une propriété de l'idée humaine en tant qu'humaine, tirée des données sensibles. L'universalité n'est aussi qu'une propriété de l'idée, propriété conséquente au caractère abstrait, elle n'en désigne pas l'essence. L'essence de l'idée en tant qu'idée, qu'il s'agisse d'idée humaine, angélique ou divine, est de contenir l'objet formel de l'intelligence en tant qu'intelligence (humaine, angélique ou divine), c'est-à-dire l'être ou la raison d'être.

Un exemple cité par M. Vacant aidera à saisir cette différence dans la connaissance intellectuelle la plus élémentaire. « Mettez un sauvage en présence d'une locomotive, faites-la marcher devant lui, laissez-lui le loisir de l'examiner et d'examiner d'autres machines semblables. Tant qu'il ne fera que les voir courir, tant qu'il se contentera d'en considérer les pièces diverses, il n'en aura qu'une connaissance sensible et particulière (ou si vous voulez une image commune, accompagnée d'un nom, comme celle que pourrait avoir un perroquet). Mais s'il est intelligent, un jour il comprendra qu'il faut qu'il y ait là une force motrice que la locomotive produit ou qu'elle applique... ; s'il parvient à comprendre que c'est par la dilatation de la vapeur emprisonnée que cette force motrice est obtenue, il entendra *ce que c'est* qu'une locomotive (quod quid est) et il s'en formera un concept spécifique... Les sens ne voyaient que des éléments matériels, une masse de fer noire, disposée de façon singulière. L'idée montre quelque chose *d'immatériel* : la

raison d'être de cette disposition et de l'agencement de ces pièces variées. L'idée revêt un caractère de *nécessité*, par elle on voit qu'il faut que toute locomotive marche étant données les conditions dont précédemment on ne voyait pas la raison. L'idée enfin est *universelle*, par elle on comprend que toutes les machines ainsi fabriquées auront la même puissance et arriveront au même résultat¹. »

L'image commune de la locomotive contenait seulement à l'état de juxtaposition les éléments sensibles communs, elle n'en contenait pas la raison d'être et ne les rendait pas intelligibles.

Prenons maintenant l'idée de l'homme telle que nous la donne la psychologie rationnelle achevée. Cette idée ne contient pas mécaniquement juxtaposés et associés les caractères communs à tous les hommes : raisonnable, libre, moral, religieux, sociable, doué de parole, etc., elle rend tous ces caractères *intelligibles* en montrant leur *raison d'être* dans le premier d'entre eux ; elle exprime le *quod quid est* de l'homme. Ce qui fait que l'homme est l'homme, ce n'est pas la liberté, la moralité, la religion, la sociabilité ou la parole, c'est la raison ; car de la raison toutes les autres notes se déduisent. — La rationabilité est rendue elle-même intelligible lorsque nous établissons, comme nous le faisons en ce moment-ci, que la *raison d'être* des trois opérations de l'esprit est dans la relation essentielle de l'intelligence à *Yêtre.i*.

i. Vacant, *Études comparées sur la Philosophie de S. Thomas d'Aquin et celle de Scot*, t. I, p. 134.

A vrai dire, il faut concéder aux nominalistes, qu'il est peu d'idées qui soient susceptibles de devenir pleinement intelligibles, c'est-à-dire d'être rattachées à l'être, objet formel de l'intelligence. Ce sont les idées du troisième degré d'abstraction (abstraction de toute matière), celles de l'ordre métaphysique, spirituel et moral (idées d'être, d'unité, de vérité, de bonté ; idée de l'intelligence définie par relation à l'être ; idée de la volonté définie par relation au bien ; idée des premières divisions de l'être : puissance et acte et les quatre causes...) Dès le deuxième degré d'abstraction (mathématique) l'intelligibilité est moindre, bien que l'étude de ces sciences soit plus facile à l'homme parce que l'objet en est plus près des sens. Enfin au premier degré d'abstraction, dans les sciences naturelles, nous n'avons plus que des définitions empiriques et descriptives, on ne parvient pas à rendre les propriétés *intelligibles* en trouvant leur *raison d'être* dans une différence spécifique. « Des choses qui tombent sous nos sens, dit saint Thomas, nous ignorons la plupart des propriétés ; des propriétés, que nos sens perçoivent, nous ne pouvons le plus souvent concevoir parfaitement la nature x. » C'est le domaine de la δόξα, de l'opinion, disait Platon ; des choses accessibles à nos sens, mais *peu intel-*

i. «Rerum sensibilibum plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum, quas apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus.» (C. *Gentes*, l. I, c. 3.) «Essentiales rerum differentiae sunt ignotae frequenter et innominatae. (De *Potentia*, q. 9, a. 2, ad 5.) *Post. Anal.*, l. I, leç. 41. *Phys.*, l. II, leç. 3. *Met.*, l. II, leç. 1, 2 ; l. IV, leç. 1.

ligibles en soi, disait Aristote, parce que essentiellement matérielles et variables (in materia et in motu). La critique récente des sciences est sur ce point pleinement d'accord avec Platon et Aristote \ elle reconnaît que la science positive ne peut que constater des faits, leurs rapports relativement constants ou leurs lois approchées et classer ces lois ou faits généraux par des hypothèses provisoires qu'on ne peut avoir l'espoir de rattacher à l'être.

Cela revient à dire, contrairement à Kant et aux positivistes, qu'il n'y a guère que la métaphysique (métaphysique générale et métaphysique spéciale

i. M. Duhem vient de montrer dans son *Essai sur la notion de la théorie physique de Platon à Galilée* (*Annales de Phil. chrét.*, 1908) que saint Thomas, et après lui l'université de Paris « du début du xive siècle au début du xvi^e siècle, a donné touchant la méthode physique des enseignements dont la justesse et la profondeur passent de beaucoup tout ce que le monde entendra dire à ce sujet jusqu'au milieu du xixe siècle » ; cf. *Annales de Phil. chrét.*, juillet 1908, pp. 352-376. — On connaît le passage classique de saint Thomas : « Les suppositions que les astronomes ont imaginées ne sont pas nécessairement vraies ; bien que ces hypothèses paraissent *sauver les phénomènes* (salvare apparentias), il ne faut pas affirmer qu'elles sont vraies, car on pourrait peut-être expliquer les mouvements apparents des étoiles par quelque autre procédé que les hommes n'ont point encore conçu » *de Caelo*, I. II, leç. xvii, et aussi I. I, leç. 3 — et *Summa Theol.*, Ia, q. 32, a. 1, ad 2. — M. Duhem montre également que « Bellarmin et celui qui allait être Urbain VIII firent à Galilée les remarques si logiques qui avaient été si nettement formulées auparavant par saint Thomas d'Aquin, Osiander et plusieurs autres ; mais ils ne parvinrent pas, semble-t-il, à le convaincre et à le détourner de sa confiance exagérée en la portée de la méthode expérimentale »... « Contre le réalisme impénitent de Galilée, le Pape donna libre cours au réalisme (devenu) intransigeant des péripatéticiens du S. Office. » (*Annales de Phil. chrét.*, sept. 1908.)

de Dieu et de l'âme) avec la logique, la morale, la cosmologie générale et la mathématique à être vraiment *sciences* au sens plein du mot, si par science on entend la connaissance qui assigne le *pourquoi* ou la *raison d'être nécessaire* de ce qu'elle affirme 1. La science positive ne connaît pas ce *propter quid* mais seulement le *quia*, les faits généraux. Elle sait *que* la chaleur dilate le fer, mais non pas *pourquoi* la chaleur dilate le fer, car elle ignore la raison d'être spécifique et de la chaleur et du fer. La part d'intelligibilité qui est en elle vient de l'application qu'elle fait des principes métaphysiques de causalité, d'induction, de finalité. Son objet parce qu'essentiellement matériel et instable est aux frontières inférieures de l'être et par conséquent de l'intelligibilité.

La deuxième opération de l'esprit, le jugement, montre encore mieux, s'il est possible, que l'objet formel de l'intelligence est *Yêtre*. L'âme de tout jugement est le verbe *être*: Cet homme marche = cet homme *est* marchant. Dans le jugement, le verbe être affirme l'identité réelle du sujet et du prédicat qui ne sont que logiquement distincts : cet homme est (le même être qui est) marchant. En d'autres termes, le verbe être affirme que ce qui est désigné par le sujet et ce qui est désigné par le prédicat est en réalité *un seul et même être* (possible ou actuel). Le jugement recompose eti.

1. «*Scire simpliciter est cognoscere causam propter quam res est et non potest aliter ss habere.* » *Post. Anal.*, 1. 1. (Comm., de S. Th., leç. 4.)

restituée à l'être ce que l'abstraction a séparé. « *Ea quæ seorsum intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis enuntiationem formando.* » (Ia, q. 14, a. 14 ; q. 85, a. 5. — *C. Gentes*, l. I, c. 57). Cette présence de l'être dans le jugement le différencie radicalement de l'association qui n'est qu'une juxtaposition mécanique de deux images.

Par le raisonnement enfin nous percevons la *raison d'être* (extrinsèque) du moins connu dans le plus connu, tandis que les consécutives empiriques régies par les lois de l'association ne sont encore que des juxtapositions d'images. — La démonstration à *priori* nous fait connaître la raison d'être extrinsèque de la chose affirmée par la conclusion ; la démonstration à *posteriori* nous fait connaître la raison d'être extrinsèque de l'affirmation de la chose. — Exemple de démonstration à *priori* : Tout être dont la nature est absolument simple est incorruptible ; or l'âme humaine a une nature absolument simple ; donc elle est incorruptible. Ce raisonnement nous montre la *raison d'être* extrinsèque de l'incorruptibilité de l'âme. Cela suppose que l'on a dans la majeure l'intuition intellectuelle de la simplicité considérée en elle-même et comme raison d'être de l'incorruptibilité. Si au contraire, comme le veulent les nominalistes, les termes des prémisses

i. Ni Dieu ni l'ange ne font cette synthèse mentale, expression d'une identité réelle, parce qu'ils n'abstraient pas l'intelligible du sensible ; en entendant un intelligible, ils en pénètrent d'une seule intuition la nature et les propriétés.

ne sont que des images communes, accompagnées d'un nom, il va sans dire que le syllogisme est une vaine tautologie comme l'ont soutenu Sextus Empiricus, Stuart Mill et Spencer. La majeure, disait Sextus, suppose qu'on a vérifié tous les cas particuliers, y compris celui que vise la conclusion ; en effet pour le nominaliste le nom commun n'exprime pas l'universel qui est fondamentalement dans les choses, il désigne seulement une collection d'individus. — La démonstration à *posteriori* nous donne la *raison d'être* extrinsèque de l'affirmation de la chose ; exemple : Le mode de l'opération suit le mode d'être ; or l'âme humaine a une opération intrinsèquement indépendante de tout organe ; donc l'âme humaine dans son être est intrinsèquement indépendante de tout organe, c'est-à-dire spirituelle. Nous voyons la raison pour laquelle il faut nécessairement affirmer la spiritualité de l'âme.

Si nous considérons maintenant les principes sur lesquels repose la conséquence des démonstrations, nous verrons encore que cette conséquence ne peut être saisie que par une faculté qui a pour objet formel *Yêtre*. — Les démonstrations directes ou ostensives sont fondées sur le principe d'identité, immédiatement impliqué dans l'idée à *être* : elles reposent en effet sur le principe « dictum de omni dicitur de singulis contentis sub illo » ou au point de vue de la compréhension « prædicatum prædicati est prædicatum subjecti », ce qui revient à dire « quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se », principe qui dérive immédiatement du principe d'identité « l'être de soi est un et le même ». —

Les démonstrations indirectes ou par l'absurde sont fondées sur le principe de contradiction qui n'est qu'une forme négative du principe d'identité : « un même être ne peut pas en même temps et sous le même rapport être ce qu'il est et ne pas l'être ».

— Le principe d'induction étant lui-même, quoi qu'en disent les nominalistes, un dérivé du principe de *raison d'être*¹, on voit que le raisonnement soit déductif soit inductif ne peut être que l'acte d'une faculté qui a pour objet *Yêtre*.

L'examen des trois opérations de l'esprit nous montre donc que si *Yobjet -propre* de l'intelligence humaine en tant qu'humaine (en tant qu'unie au corps) est *Yessence des choses sensibles*, en fonction desquelles, ici-bas, elle connaît toutes choses, *Yobjet formel et adéquat* qui lui convient en tant qu'intelligence (dominant le corps) c'est *Yêtre* sans restriction, ce qui lui permettra de connaître d'une certaine manière tous les êtres, tout ce qui a raison d'être. (Ia, q. XII, a. 4.) L'être dont il est ici question n'est pas précisément l'être existant de fait, c'est l'être qui abstrait et de l'état de simple possibilité et de l'état d'existence actuelle, c'est ce qui est ou peut être. C'est ainsi que nous concevons *ce qu'est* l'homme, abstraction faite d'une existence actuelle ; de même nous jugeons que l'homme *est* libre et nous le prouvons : *parce qu'il est* raison-i.

i. Si la même cause naturelle dans les mêmes circonstances ne produisait pas le même effet, le changement de l'effet (sans changement préalable dans la cause et les circonstances) serait sans *raison d'être*.

nable. L'objet de l'intelligence c'est *Yêtre réel qui se divise en possible et actuel*; car le possible est déjà du réel, *quid capax existendi*, distinct de l'être de raison (*pur pensable*) et du pur néant qui ne peut même pas être objet de pensée. Lorsque je dis : « il est impossible qu'une chose si elle ne soit pas », j'affirme une impossibilité réelle et non pas seulement une impossibilité logique (ou impensabilité).

Yêtre apparaît donc comme la lumière objective de l'intelligence, le principe d'universelle intelligibilité : « *Intellectus naturaliter cognoscit ens et ea quæ sunt per se entis inquantum hujusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia.* » Les principes de finalité et de causalité, comme le principe d'induction, sont des dérivés du *principe de raison d'être*. Et ce dernier, nous le montrons plus loin¹, se rattache au *principe d'identité* par le principe de contradiction. Quant au *principe de substance*, il n'est, nous allons le voir, qu'une simple détermination du principe d'identité.

Si donc notre intelligence réifie, ce n'est pas le moins du monde parce qu'elle est « obsédée de préoccupations pratiques », c'est parce qu'elle est une intelligence, parce qu'elle a pour objet ce transcendantal qui imbibe toutes choses : *Yêtre*, et non pas la couleur, ou le son, ou le fait interne.

1. Cf. S. THOMAS, *Quodl.* VIII, q. I, a. 1; CAJETAN, in I. *de Ente et essentia*, c. 4, q. 6; ZIGLIARA, *De la lumière intellectuelle*, t. III, p. 209.

2. Cf. II^e partie, ch. II, § 6, -p, 107.

Bien loin que la *substance* soit « une position dans l'espace », résultat du morcelage du continu sensible, elle est un principe formel d'un autre ordre que la quantité et les qualités sensibles. Tout entier dans le tout, et tout entier en chaque partie, ce principe formel assure l'unité du tout. Les sens ne le peuvent saisir. L'intelligence seule l'atteint. Au regard de cette intelligence, la substance n'est qu'une détermination première de l'être, nécessaire pour rendre intelligible en fonction de l'être un groupe phénoménal qui se présente comme autonome. Lors de la première présentation d'un objet sensible quelconque, comme les langes dont l'enfant est enveloppé, tandis que la vue saisit la couleur de cet objet, le toucher, sa forme et sa résistance, l'intelligence saisit confusément *Y'être*, « quelque chose qui est ». Ce premier objet connu par l'intelligence deviendra d'une façon précise sujet un et permanent (substance) lorsque l'intelligence remarquera la multiplicité de ses phénomènes et leur changement. Le multiple, en effet, n'est intelligible qu'en fonction de l'un, et le transitoire qu'en fonction du permanent ou de l'identique ; parce que « l'être de soi est un et le même », c'est une des formules du principe d'identité, dont le principe de substance n'est qu'une détermination. Dans la genèse de ses connaissances, l'intelligence passe de l'idée d'être, qui contient déjà implicitement l'idée de substance, aux idées confuses de manière d'être, de multiplicité, de changement ; elle cherche à rendre intelligibles ces nouvelles idées à la lumière de l'idée d'être ; c'est alors qu'elle connaît le « quel-

que chose qui est », comme sujet un et permanent, comme être au sens plein du mot, comme *ce qui existe ou subsiste [substance]*. De là elle est conduite à préciser l'idée de manière d'être, qui ne peut se définir qu'en fonction de ce qui existe en soi : la manière d'être, *ens entis*, n'est pas ce qui existe ou subsiste (id quod est), mais ce par quoi quelque chose qui est modifié de telle ou telle façon (id quo aliquid est tale)\

« Les modifications supposent le modifié. Celui-ci, seul, peut rendre compte de la permanence, de la continuité du réel sous le flux évolutif du cosmos 1. »

M. Bergson et M. Le Roy cherchant à expliquer l'intelligence humaine par l'hypothèse de l'évolution ramènent l'homme à l'animal³ ; si l'animal

1. Saint Thomas a très bien montré ce progrès dans la connaissance intellectuelle, passant comme la connaissance sensible du confus au distinct ; c'est la raison profonde pour laquelle notre intelligence est obligée d'unir ou de séparer des notions en ses jugements affirmatifs ou négatifs, et en ses raisonnements. « Intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem : sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quæ est primum et proprium objectum intellectus (connaissance confuse de la définition réelle, *quid rei*, impliquée dans la définition nominale, *quid nominis*) ; deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam (cette connaissance confuse des propriétés précise la connaissance de la définition, permet de dégager le différence spécifique, *quid rei* distinct, qui explique à son tour à priori les propriétés). Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere et ex una compositione et divisione ad aliam procedere : quod est ratiocinari. » I», q. 85, a. 5. Tel est le morcelage de l'intelligible, parallèle au morcelage du sensible, mais d'un autre ordre.

2. P. de Munnynck, *op. cit.*, p. 137.

3. « Notre intelligence au sens étroit du mot, dit M. Bergson,

privé d'intelligence pouvait parler, la substance, *ce qui est*, ne serait pour lui qu'une entité verbale, *flatus vocis* : « La faculté distinctive de l'être intelligent est de pouvoir donner un sens à ce petit mot *est*. » — Mais, pour la même raison, M. Bergson et M. Le Roy devraient refuser à l'homme comme à l'animal la conscience de son propre moi ; l'homme aurait-il conscience de son moi opposé au non-moi si son intelligence par réflexion sur elle-même ne divisait pas l'être (*primum cognitum*) en sujet relatif à l'être et en objet conçu dès lors comme non-moi ; et si elle ne concevait pas le sujet comme un et identique sous ses phénomènes multiples et transitoires, c'est-à-dire comme substance ?

Nous le montrerons longuement plus loin 2, puissance et acte, matière et forme, cause efficiente et finale ne sont pas davantage des divisions du continu sensible, mais des divisions de l'être que seule l'intelligence perçoit dans ce continu que les sens appréhendent. Puissance et acte et les quatre causes sont des divisions de l'être qui s'imposent pour rendre intelligibles en fonction de l'être et du principe d'identité la *multiplicité* et le *devenir*.

Substances, causes, puissance et acte, entités

est destinée à assurer l'insertion parfaite de notre corps dans son milieu, à se représenter les rapports des choses extérieures entre elles, enfin à penser la matière. L'intelligence se sent chez elle tant qu'on la laisse parmi les objets inertes, plus spécialement parmi les solides, où notre action trouve son point d'appui et notre industrie ses instruments de travail. » *Évolution créatrice*, p. i.

i. Cf. *impartie*, ch H, § 6, 7, pp. 105-117 ; et dans l'étude suivante sur les preuves de l'existence de Dieu, 2^e partie, dx.ii, § 4, 5, pp. 205-214.

verbales que tout cela, dit M. Le Roy ; morcelage utilitaire auquel nous avons recours parce qu'il facilite la parole et l'action de la vie pratique. Morcelage absolument nécessaire, dirons-nous, sous peine de tomber dans l'absurde, de nier le principe d'identité comme la loi fondamentale du réel et de mettre la contradiction au principe de tout.

§3. — *Conséquences du nominalisme bergsonien : Négation de la raison et de la valeur objective du principe de non-contradiction.*

C'est là, en effet, le dernier mot du bergsonisme : la théorie du sens commun qu'on nous présente suppose la vérité du nominalisme empiriste, mais d'un nominalisme tel qu'il est la négation absolue de la raison et peut-être même de la conscience.

Négation de la raison : aux concepts rigides ne répondent pas des « natures » ; les notions premières et les tout premiers principes ne sont eux-mêmes que des vues superficielles prises sur le devenir. Le principe d'identité ou de non-contradiction est menteur. Loi première de la raison raisonnante, il ne saurait être la loi première du réel : la réalité fondamentale est devenir. A preuve, ce témoignage des *sens* : « il y a *plus* dans un mouvement que dans les positions successives attribuées au mobile, plus dans un devenir que dans les formes traversées tour à tour, plus dans l'évolution de la forme que dans les formes réalisées l'une après l'autre ». Incon-

testable s'il s'agit seulement des immobilités prises par les sens sur le devenir, cette proposition érigée en principe absolu devient : « *il y a plus dans le mouvement que dans l'immobile* ; c'est donc du mouvement que la spéculation devrait partir ! » pour expliquer l'immobile ; la réalité fondamentale est devenir.

Tel est l'argument sur lequel repose tout le système bergsonien. Il est aisé de voir qu'il est la négation de la valeur objective du principe d'identité. D'où vient que, pour M. Bergson, il y a *plus* dans le mouvement que dans l'immobile ? C'est que placé comme Héraclite au point de vue des sens (expérience externe et interne), *l'immobile* pour lui c'est *ce qui est en repos* et qu'avec du repos on ne fera jamais du mouvement comme le prouvent les arguments de Zénon. — Pour Platon et Aristote, pour la philosophie traditionnelle, il y a *plus* dans l'immobile que dans le mouvement, parce que, placés au point de vue de l'intelligence, *l'immobile* pour eux c'est avant tout *ce qui est*, par opposition à ce qui n'est pas encore mais devient ; comme l'immuable est ce qui est et ne peut pas ne pas être, par opposition à ce qui n'ayant pas en soi la raison suffisante de son existence peut cesser d'exister. — Le principe sensualiste « il y a plus dans le mouvement que dans l'immobile » devient donc si on le transpose en termes d'intelligence : « il y a plus dans ce qui devient et n'est pas encore que dans ce qui est », donc le devenir ne peut avoir sa raison dans

l'être, il est à lui-même sa raison. On est amené ainsi à nier la valeur objective du principe d'identité ou de non-contradiction : le devenir en effet est union successive du divers (ex. : un objet violet devient rouge) ; dire que *l'union incausée du divers est possible*, c'est dire que *le divers de soi est un et le même au moins d'une unité d'union* ; ex. : ce qui est violet par soi et comme tel (inconditionnellement) devient rouge, bien que en tant que violet il soit non-rouge. C'est nier une formule immédiatement dérivée du principe d'identité, ou de non-contradiction, reconnaître que l'absurde est seulement *impensable* mais non pas *impossible* ; la nature intime des choses, comme l'avait dit Hegel, est une contradiction réalisée. — Conséquemment, Dieu n'est pas à l'être comme A est A, il n'est pas *YIpsum esse* en tout et pour tout identique à lui-même, il n'est pas l'Acte pur absolument simple et immuable et par là essentiellement distinct du monde multiple et changeant. Dieu est une « réalité qui se fait¹ », « une continuité du jaillissement² » *qui ne se conçoit plus sans le monde qui jaillit de Lui* ; nous revenons au panthéisme évolutionniste³ ; en réalité, Dieu devient et n'est pas encore, à vrai dire il ne sera jamais⁴.

1. *Évolution créatrice*, p. 269.

2. *Ibid.*, p. 270.

3. Cf. plus loin : 2e partie, ch. in, § 1 et 2 : « Le Panthéisme de la philosophie nouvelle », pp. 230-234.

4. Pour M. Bergson, toute immobilité est l'inertie de l'être figé, cristallisé, privé de vie. Il n'a pas de peine à montrer que le vivant est supérieur à cet être inerte, inanimé. Mais il oublie qu'au-dessus de l'instabilité de ce vivant, toujours en

La raison réclame, mais qu'est-elle? Système immobile de formes et de catégories, résidu mort de l'action. Pourquoi d'ailleurs ses axiomes fondamentaux ne changeraient-ils pas : « axiomes et catégories, formes de l'entendement ou de la sensibilité, tout cela devient, tout cela évolue, l'esprit humain est plastique et peut changer ses plus intimes dé-

quête de ce qu'il n'a pas, il y a l'immutabilité de l'être qui est d'emblée en possession de la plénitude qu'il doit avoir. (Cf. plus loin, 2e partie, ch. II, § 6, p. 231.)

Il y a dans tous les ordres deux espèces d'immutabilité. Celle d'abord des « saturés », comme dit saint Paul, des esprits bornés et des coeurs étroits, des entêtés qui ne voient qu'un côté des choses et veulent en faire l'absolu. C'est ce qui faisait dire à Renan : les convaincus sont des sots, des unilatéraux, des simplistes. C'est l'immutabilité du fanatique et du sectaire. Au point de vue du coeur, c'est celle de l'égoïste, plein de lui-même et rassasié. C'est l'immobilité du plaisir au repos rêvé par Épicure, le non-trouble, l'ataraxie qui s'obtient par la suppression du désir. Au-dessus de cette immobilité cadavérique qui provient de l'étroitesse des capacités réceptives et du désir, il y a quelque chose de supérieur qui ne se trouve que dans les natures capables de voir les multiples aspects des choses, sans pouvoir cependant ramener cette multiplicité à une unité supérieure. C'est l'instabilité du dilettante, trop exigeant pour être jamais satisfait de ce qu'il a ; celle d'un Gœthe, d'un Sainte-Beuve, d'un Renan. C'est l'inconstance et l'agitation, la recherche qui n'aboutit pas. C'est l'état d'esprit de celui qui préfère, comme dit Pascal, la recherche de la vérité à la vérité, parce qu'il n'a pas la force de s'arrêter et de la contempler quand il la possède, parce qu'il a peur de ses exigences :

« Quand j'ai connu la vérité, j'ai cru que c'était une amie ;
« Quand je l'ai comprise et sentie, j'en étais déjà dégoûté. »

Au-dessus, il y a l'immutabilité qui provient non pas de l'étroitesse des capacités ou de la pauvreté du désir, mais bien de la perfection de ce que l'on possède, de la valeur du but réalisé. Ce n'est plus l'immutabilité du simpliste, de l'esprit fermé, c'est celle de l'esprit synthétique qui a su se dégager

sirsl ». Au-dessus de la raison, il y a l'instinct, l'inspiration libre qui innove et qui crée. M. Bergson et ses disciples ont admirablement mis en relief, il faut l'avouer, ces faits (*l'invention* ; mais les conclusions qu'ils en tirent contre l'intellectualisme sont manifestement excessives. Pourquoi ne pas expliquer ces faits comme le faisait récemment M. H. Poincaré par cette sensibilité esthétique spéciale que possède seul le véritable inventeur : « les combinaisons utiles, ce sont précisément les plus belles, je veux dire celles qui peuvent le mieux charmer cette sensibilité spéciale que les mathématiciens

du détail, sortir du multiple, faire l'unité dans sa science, à la manière d'un Platon, d'un Aristote, d'un Thomas d'Aquin, d'un Leibnitz. Au point de vue de la volonté, cette immutabilité supérieure est celle par laquelle se définit la sainteté. (Ha II®, q. 81, a. 8.) Le saint est l'être immuablement fixé en Dieu par la vision et la charité, c'est l'immutabilité des êtres qui sont sortis du relatif, qui ont vraiment trouvé l'Absolu. (Cf. Ia, q. 9, a. 1 et 2 : *Utrum Deus sit omnino immutabilis.*) Dieu lui-même est immuable comme la Pensée de la Pensée toujours actuelle ou l'Acte du Bien éternellement subsistant.

Cela est tellement évident, qu'Héraclite lui-même reconnaît l'immobilité supérieure au flux universel, supérieure comme une loi qui s'impose à lui : la loi du mouvement, l'union des contraires, leur conciliation, leur harmonie. « Loi fatale », *I* justifie armée ». Si le soleil transgressait la loi de sa course, les Érinnyes viendraient au secours de la Justice et il y aurait une nuit éternelle. Cette Justice armée, pensée gubernatrice, Héraclite, malgré tout, lui conserva son nom : c'est Dieu.

M. Bergson prétend identifier la réalité divine avec un devenir sans points fixes et sans lois. Au dire de M. Jacob, « c'est l'antique matière qui remonte au premier plan et refoule l'idée ». Saint Thomas dirait : « Et hoc incidit in errorem David de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam. » (Ia, q. 3, a. 8.)

i. Lb Roy, *Revue de Mit. et Mov.*, 1901, p. 305.

connaissent, mais que les profanes ignorent au point qu'ils sont souvent tentés d'en sourire ». (*L'Invention mathématique*, conférence faite à l'institut général psychologique le 23 mai 1908.) Ces faits d'inspiration ne suffisent évidemment pas à établir que l'esprit en son fond est liberté et se donne librement à lui-même ses premiers principes. Telle est pourtant la doctrine bergsonienne : l'esprit est la plus haute manifestation de cet élan vital, réalité profonde « que faute d'un meilleur mot nous avons appelé *consciencel* », mais qu'on devrait appeler bien plutôt *YInconscient* 1. — L'anti-intellectualisme absolu de M. Bergson apparaît ainsi comme un hégélianisme vu à l'envers. Hegel ramenait le réel au rationnel, le fait au droit, la liberté à la nécessité intellectuelle, le succès à la moralité. Les anti-intellectualistes font l'inverse, ils ramènent le rationnel au réel (entendu au sens de *fait*), le droit au fait accompli, la nécessité à une liberté sans intelligence (pure spontanéité)³, la moralité au succès.

1. *Évolution créatrice*, p. 258.

2. Impulsion créatrice, aveugle et sans intelligence, assez semblable à la volonté obscure de Schopenhauer, dit M. Al iotta. *La Cultura filosofica*, 15 sept. 1907.

3. La liberté humaine comme l'idée générale est due, selon M. Bergson, à la constitution du cerveau humain. « La conscience universelle s'endort quand la vie est condamnée à l'automatisme, elle se réveille dès que renaît la possibilité d'un choix. Et chez les animaux à système nerveux elle est proportionnelle à la complication du carrefour où se croisent les voies dites sensorielles et motrices, c'est-à-dire du cerveau... Le cerveau humain diffère des autres cerveaux en ce que le nombre des mécanismes qu'il peut monter et par conséquent le nombre des déclics entre lesquels il donne le choix est indéfini... L'homme

Les deux systèmes extrêmes se touchent, et devaient fatalement se rencontrer, puisque l'un et l'autre, fils d'Héraclite, veut être une philosophie du devenir et de la fusion des contraires.

Le nominalisme bergsonien n'est pas seulement la négation de la raison qu'il subordonne à la conscience, il paraît être aussi la négation de cette conscience qui se subordonnerait à son tour à la vie animale et végétative ; tout se ramènerait à la biologie. C'est ce que prétendaient M. Couturat et M. Jacob, ce que dit aussi M. H. Poincaré, ce que reconnaissent certains des plus fidèles disciples de M. Bergson. « D'après cette méthode nouvelle, remarque M. Couturat, pour connaître les choses telles qu'elles sont, il ne faut pas user de l'intelligence, qui ne peut que les dénaturer, mais se rapprocher de l'expérience brute, se plonger dans le tourbillon des sensations, s'abîmer enfin dans le torrent de la vie animale et végétative, se perdre dans l'inconscience et se noyer dans les choses. Ce

n'entretient pas seulement sa machine, il arrive à s'en servir comme il lui plaît. Il le doit à la supériorité de son cerveau. » (*Évolution créatrice*, p. 284-287.) Cette liberté n'est pas celle requise par l'Église pour qu'il y ait mérite ou démérite, c'est-à-dire le pouvoir de se décider entre deux partis possibles ; « si notre action nous a paru libre, selon M. Bergson, c'est parce que le rapport de cette action à l'état dont elle sortait ne saurait s'exprimer par une loi, cet état psychique étant unique en son genre et ne devant plus se reproduire jamais ». (*Essai sur les données immédiates de la Conscience*, c. ni, pp. 127 à 138.) — « On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve », voilà la liberté ; pourquoi n'existerait-elle pas aussi bien chez le chien que chez l'homme ? — Au fond c'est revenir à l'empirisme de Hume pour qui il n'y avait au sens propre des mots ni nécessité, ni liberté.

réalisme psychologique conduit à l'idolâtrie du fait en métaphysique et en morale ; mais il se détruit lui-même, car en s'attachant aux données immédiates et en voulant les dégager des formes intellectuelles, il arrive à dissoudre la conscience elle-même et à faire évaporer le moi au sein de la nature h » Selon M. Le Roy, en effet, la connaissance pure ne doit-elle pas s'efforcer de revenir autant qu'il est possible à la perception primitive de l'enfant au berceau? Cette perception seule révèle le réel sans le déformer. Ce retour n'est pas absolument impossible, et « nous pouvons le soupçonner par quelques expériences. Imaginons, en effet, des circonstances où nos habitudes soient désorientées. Nous voici, par exemple, couchés dans la campagne, à demi abrités du soleil sous un feuillage mouvant, par une chaude journée d'été, dans cette disposition d'esprit paresseuse et abandonnée, où il semble que *notre conscience se dissolve sous la molle-pesée de la vie universelle* ; nous sommes éblouis, écrasés, désagrégés, noyés sous le flux incessant des images éclatantes, et nous sentons en même temps s'évanouir, avec le désir de toute activité, les limites précises qui morcellent la Nature pour notre vue ordinaire 13» Ailleurs, il est question de la « sincérité » d'un bicycliste qui « s'abandonne au charme étrange du changement, à l'ivresse délicieuse du devenir⁸ ». C'est ce que M. Le Roy

1. L. Couturat, *Revue de Mit. et Mor.*, 1897, pp. 241 et 242.

2. Le Roy, *Revue de Mit. et de Mor.*, 1899. P. 304. C'est moi qui souligne.

3. *Ibid.*, p. 414.

appelle « se laisser aller au plaisir intelligent de recevoir les impressions sans réagir comme des révélations de l'Être ¹ ». M. Couturat préfère dire : « C'est s'abîmer dans le torrent de la vie animale et végétative, se perdre dans l'inconscience et se noyer dans les choses » ; au même endroit, il qualifie ce procédé de connaissance de « sensualisme mystique absurde *à priori* » ; je ne vois pas ce qu'on peut lui répondre. De fait, on ne lui a jamais répondu, pas plus d'ailleurs qu'à M. Jacob, dont les objections restent si fortement motivées ². Par son *intuition*, cela va sans dire, M. Le Roy est au-dessus de toutes les critiques que peut lui faire un logicien.

Il a pourtant cherché à légitimer sa position par la critique des sciences. Reste alors la difficulté de M. H. Poincaré : « Voyons, vous avez écrit de longs articles, il a bien fallu pour cela que vous vous serviez de mots. Et par là n'avez-vous pas été beaucoup plus « discursif » et par conséquent beaucoup plus loin de la vie et de la vérité que l'animal qui vit tout simplement sa philosophie? *Ne serait-ce pas cet animal qui est le véritable philosophe...* Peut-être devons-nous conclure au « primat » de l'action. Toujours est-il que c'est notre intelligence qui conclura ainsi ; cédant le pas à l'action, elle gardera de la sorte la supériorité du roseau pensants. »

Mais chose plus embarrassante encore, la même

1. Le Roy, *Revue de Mét. et de Mor.*, 1899, p. 384.

2. Jacob, « La Philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui ». *Revue de Mét. et de Mor.*, mars 1898.

3. H. Poincaré, *La Valeur de la science*, p. 216.

objection est faite par certains bergsoniens des plus dociles à la voix du maître et des plus convaincus. M. G.-H. Luquet, qui n'a d'autre prétention que d'être « un bergsonien orthodoxe » et de « mettre du Bergson à la portée des candidats au baccalauréat », vient de conclure son exposé du bergsonisme par ces mots : « Ainsi, c'est par l'utilité vitale, *-par une finalité immanente qui d'ailleurs n'implique nullement une intelligence directrice, Providence ou nature, et peut fort bien se concilier avec le mécanisme, que s'expliquent en dernière analyse l'existence de la conscience, ses modalités et son développement, ses caractères réels et les caractères apparents qu'elle présente à une observation superficielle x.* »

On voit d'ici les théologiens catholiques à la remorque de M. Le Roy se convertissant au bergsonisme. C'est pourtant à cela que nous conviait l'auteur de *Dogme et critique*. Si des théologiens catholiques se convertissent jamais au bergsonisme, de leur théologie à celle de Ritschl¹ il n'y aura plus grande différence. Il y a plus d'un demi-siècle qu'on

1. Luquet, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur agrégé de philosophie, *Idées générales de psychologie*, Alcan, 1906, p. 288.

2. Cf. Ernest Bertrand, *Une nouvelle Conception de la Rédemption* (La doctrine de Ritschl), Paris, Fischbacher. — L'auteur montre très bien comment « la théorie empiriste ou nominaliste de la connaissance est la clef du système théologique de Ritschl », comment « elle explique et implique toute la dogmatique de ce théologien ». Cf. p. 29... et p. 149... — On a aussi montré fort justement comment ce système théologique présente la synthèse attendue de tout un courant d'idées philosophiques et morales dont Kant est la source. Cf. Henri Schoen, *Les Origines historiques de la théologie de Ritschl* (Paris, 1893).

fait et refait en Allemagne l'expérience que nous propose M. Le Roy.

§ 4. — *Pourquoi le sens commun ainsi conçu conserverait-il une valeur pratique immuable?*

Il est enfin une dernière difficulté : pourquoi « le sens commun, en tant qu'organisation utilitaire de la pensée en vue de la vie pratique » serait-il quelque chose de stable? Pourquoi *sa valeur de signification* mériterait-elle une adhésion irréformable et absolue que ne mérite pas sa valeur de représentation? M. Le Roy devient ici bien timide ; pourquoi cet instinct pratique conservateur si « axiomes et catégories, formes de l'entendement et de la sensibilité, deviennent et évoluent ; si l'esprit humain est plastique et peut changer ses plus intimes désirs »? Pourquoi ne pas dire des principes de la morale ce qu'en dit M. Jean Weber, qui tire les conséquences rigoureuses du bergsonisme, et aboutit à *Vamoralisme du fait*: le succès justifie tout!¹.

i. « La morale, écrit M. J. Weber, en se plaçant sur le terrain où jaillit sans cesse, immédiate et toute vive, l'invention, en se posant comme le *plus insolent empiètement du monde de l'intelligence sur la spontanéité*, était destinée à recevoir de continuels démentis de cette indéniabie réalité de dynamisme et de création qu'est notre activité... En face de ces *morales d'idées*, nous esquisserons la morale, ou plutôt *Vamoralisme du fait*... Nous appelons « bien » ce qui a triomphé... Le succès, pourvu qu'il soit implacable et farouche, pourvu que le vaincu soit bien vaincu, détruit, aboli sans espoir, *le succès justifie tout*... L'homme de génie est profondément immoral, mais il n'appartient pas à n'importe qui d'être immoral. — Dans ce monde d'égoïsmes

S'il faut en venir à ce défi au sens commun dans l'ordre pratique pourquoi le sens pratique du dogme serait-il immuable? Pourquoi même le sens profond qu'il a pour Dieu ne changerait-il pas, si Dieu est une «réalité qui se fait», un incessant devenir? Nous dirons plutôt : à *fortiori*, rien de stable au point de vue pratique, si les tout premiers principes de la raison spéculative sont appelés à changer. Pourquoi les commodités qui nous ont dicté le morcelage ne se modifieraient-elles pas du jour au lendemain, si la réalité fondamentale est essentiellement devenir et liberté?

Le sens commun se reconnaîtra-t-il jamais dans le portrait qu'a fait de lui M. Le Roy? Il vaut mieux l'avouer, avec M. Bergson lui-même, cette philosophie nominaliste du devenir est exactement à l'antipode «de la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine». «C'est du mouvement que la spéculation devrait partir, dit M. Bergson. Mais (il faut le reconnaître) l'intelligence renverse l'ordre des deux termes, et sur ce point la philosophie antique procède comme le fait l'intelligence¹.» Elle explique

étrangers les uns aux autres, le «devoir» n'est nulle part et il est partout; car *toutes les actions se valent en absolu*. L'acte est à lui-même sa loi... Le pécheur qui se repent mérite les tourments de son âme contrite, car il n'était pas assez fort pour transgresser la Loi, il était indigne de pécher; le criminel impuni que le remords torture, qui vient se livrer et avouer, mérite le châtement, car il n'a pas été assez fort pour porter d'une âme impassible le terrible poids du crime.» (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1894, pp. 549-560.) Dès lors pas de différence entre Ravachol et le martyr chrétien.

i. *Évolution créatrice*, p. 342.

le mouvement par l'immobile ; c'est pourquoi elle admet un Dieu immuable, acte pur, et des choses créées ou substances. M. Bergson devrait dire : elle explique le devenir par l'être, les phénomènes par la substance, pour rester fidèle au principe d'identité qui doit être la loi fondamentale du réel comme il est la loi fondamentale de l'intelligence qui a pour objet formel l'être même.

Le sens commun ne se reconnaîtra jamais dans une *philosophie du devenir*, pas plus que dans une *philosophie du phénomène* ; il est, nous allons le voir, une *philosophie rudimentaire de l'être*.

Ce chapitre terminé nous avons été heureux de trouver une conclusion à peu près semblable dans le dernier livre de M. Boutroux, *Science et religion*. (Remarques critiques sur la philosophie de l'action, p. 293...) «La philosophie de l'action a beau multiplier les analyses et les raisonnements ingénieux : elle persuade difficilement aux savants que la science non seulement invente tous les concepts, toutes les mesures où elle enserme les phénomènes, mais fabrique les phénomènes eux-mêmes... D'autre part, en ce qui concerne le travail qu'accomplit l'esprit pour créer les symboles scientifiques, le savant ne peut admettre qu'il ne s'agisse ici que d'opérations purement arbitraires, aboutissant à formuler de simples conventions... Ces opérations sont réglées par certains principes intellectuels ; elles tendent à introduire dans notre connaissance des choses *Yintelligibilité*, elles répondent à un idéal que nous nous proposons. Elles impliquent, en un mot, ce qu'on appelle la *raison*, le *sens de l'être*, de l'ordre, de l'harmonie...

«La religion, du moins telle que la développe la philosophie de l'action, demeure-t-elle bien elle-même? On pose en principe que tout ce qui s'adresse à l'entendement est une expression, un symbole, un véhicule de la religion, mais n'est pas la religion elle-même. Le domaine de la religion serait, en ce sens, exclusivement la pratique, la vie. — Mais, en réalité, tout sentiment, toute action religieuse enveloppe des idées, des concepts, des connaissances théoriques. Que restera-t-il lorsque, des religions telles qu'elles nous sont données, on aura, à la lettre, éliminé tout élément intellectuel? 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 !? »

Le savant ne peut s'accommoder du pragmatisme scientifique, ni le croyant du pragmatisme religieux, ni l'un ni l'autre ne peut renoncer à l'idée de *Yêtre* et de *Yobjectivité*.

*
* * *

C. — Le nominalisme et les systèmes adverses DANS LEUR RAPPORT AVEC LE SENS COMMUN

Pour compléter cette étude sur le nominalisme, il n'est pas inutile de dire quelques mots des sys-i.

i. Ces remarques de M. Boutroux nous avaient fait espérer qu'il aboutirait lui-même à des vues plus conformes à la théologie catholique.

tèmes adverses moins en faveur aujourd'hui, qui, à certains égards, font comme lui violence au sens commun. Nous sommes ainsi conduits à parler brièvement du conceptualisme subjectiviste à la manière de Kant et de ses disciples, et aussi d'une doctrine qui est vraiment l'extrême opposé du nominalisme, le réalisme absolu des platoniciens et des ontologistes.

§ i. — *Nominalisme et conceptualisme subjectiviste.*

Le conceptualisme subjectiviste de Kant diffère du nominalisme, autrement dit de l'empirisme ou positivisme, parce qu'il prétend conserver une certaine *nécessité* aux premiers principes rationnels, nécessité que l'empirisme rejette. En particulier Kant ne pouvait mettre en doute la nécessité de la loi morale, ni même celle des premiers principes de la physique de Newton.

Par ailleurs, il concédait à l'empirisme que notre intelligence n'a aucune intuition de l'être intelligible, qu'elle ne peut s'élever par suite scientifiquement à l'existence des *causes* et des *substances*, qu'elle s'engage même de fait, lorsqu'elle veut poser ces problèmes, dans des antinomies. Dès lors pour lui, comme pour le nominalisme empirique, la métaphysique est impossible, et seule la science de l'ordre phénoménal existe ; la physique newtonienne s'impose, croyait-il, comme nécessaire.

Comment expliquer cette *nécessité* de la connaissance scientifique? L'expérience manifeste bien les

rappports qui existent entre les faits (ex. : la chaleur dilate le fer), mais elle ne nous montre pas la nécessité de ces rappports. Kant en conclut : c'est donc l'esprit qui établit entre les phénomènes ces liaisons nécessaires, par l'application de ses *catégories* de substance, de causalité, d'action réciproque, etc... Ces catégories sont des *formes à priori* de notre entendement, des *nécessités subjectives* de penser, sans lesquelles notre intelligence ne peut fonctionner, et qui permettent de former des liaisons *à priori* entre phénomènes ou de faire des jugements synthétiques *à priori*. Ainsi s'explique la nécessité de la science, de la physique et aussi de la loi morale ; mais ce n'est plus là qu'une *nécessité subjective*, qui tient seulement à la nature de notre esprit, et non point à la nature des choses en soi ; celles-ci sont des noumènes inconnaissables ; on conçoit leur existence sans pouvoir dire ce qu'elles sont. Nous ne saurons jamais si les lois nécessaires de notre esprit sont les lois mêmes du réel ou de l'être.

A cela Fichte a répondu avec raison : s'il en est ainsi, *l'application des catégories subjectives aux phénomènes extérieurs reste arbitraire*. Pourquoi en effet tels phénomènes viennent-ils se ranger sous la catégorie substance, tels autres sous celle de la causalité ? Pourquoi toute succession phénoménale, celle du jour et de la nuit par exemple, n'apparaît-elle pas comme un cas de causalité ? Si, pour éviter l'arbitraire, l'on admet la reconnaissance des rappports d'accident à substance, d'effet à cause, dans les objets extérieurs eux-mêmes, alors on revient à l'appréhension intellectuelle de l'intelligible dans

le sensible, telle que la conçoit la philosophie traditionnelle.

De plus, comme le disent les empiristes, et à un point de vue opposé Fichte, rien ne prouve que les phénomènes, s'ils viennent du dehors, se rangeront toujours docilement sous les catégories subjectives. Qu'est-ce qui garantit que le monde des sensations sera toujours susceptible de devenir objet de pensée, et ne présentera pas quelque jour l'image du chaos et du hasard ?

Pour éviter cette dernière difficulté, en restant subjectiviste, il faut soutenir avec Fichte que les phénomènes eux-mêmes, comme les catégories, procèdent du moi, et que notre science, comme celle de Dieu, est la mesure de toutes choses ; mais alors elle ne pourrait rien ignorer, il n'y aurait plus de mystères pour nous, ce qui est contredit par les faits les plus certains.

Le conceptualisme subjectiviste se heurte à bien d'autres difficultés. Il est obligé d'admettre sous le nom de *jugements synthétiques à priori*, des jugements aveugles, sans motif objectif, dans lesquels on affirme *sans voir* ni *à priori* ni *à posteriori* ce qu'on affirme, des jugements qui ne sont motivés par aucune évidence, en d'autres termes des actes intellectuels sans raison suffisante ; ce qui est poser l'irrationnel au sein même du rationnel.

Enfin le conceptualisme subjectiviste, presque autant que le nominalisme empirique, fait violence au sens commun, au lieu de l'expliquer. Il cherche sans doute à maintenir l'universalité et la nécessité des premiers principes rationnels, mais en sacri-

fiant leur objectivité, leur valeur réelle ou ontologique de lois de l'être. Or cette objectivité est affirmée *naturellement* par l'intelligence de tous les hommes avec non moins de certitude que les deux caractères précédents d'universalité et de nécessité. La réflexion philosophique doit en l'expliquant rejoindre *la nature* et non pas la contredire. Si l'on parvenait à montrer qu'il y a « illusion naturelle », que notre nature intellectuelle nous trompe (et comment y parviendrait-on, sans se contredire à l'instant même), il resterait au moins à expliquer cette illusion.

Or non seulement Kant ne l'explique pas, mais, en faisant violence à l'affirmation fondamentale du sens commun ou de l'intelligence naturelle, il rend absurdes tous les éléments de la connaissance. Dans son système, il n'y a plus à vrai dire d'objet connu, on ne connaît plus que des idées, on ne connaît pas la causalité réelle, mais seulement l'idée de cause, comme si *l'idée* ou représentation était, dans la connaissance directe, *terme* et non pas *moyen* essentiellement relatif au représenté. Une idée qui ne serait pas essentiellement relative à un être actuel ou au moins possible, ne serait l'idée de rien ; elle serait idée et non idée, ce qui est absurde. Pour la même raison, il est également absurde de douter de la valeur réelle du principe de non-contradiction, autrement dit de supposer qu'une chose *inconcevable* et *contradictoire*, comme un cercle carré, est peut-être pourtant *réalisable* ou possible x.

i. Nous avons longuement développé cette critique du con-

En d'autres termes, l'intelligence, privée de sa relation essentielle à l'être, ne se conçoit plus ; elle-même devient absolument inintelligible et absurde. Ce n'est donc pas sans d'immenses inconvénients que l'on fait violence à la nature et surtout à la nature même de l'intellect ; autant vaudrait construire la mathématique en partant de la négation des premières définitions et des axiomes fondamentaux.

Faudra-t-il donc, pour éviter toutes ces difficultés insolubles et ces contradictions, revenir au réalisme absolu, tel qu'il fut conçu dans l'antiquité par Platon, et dans les temps modernes par les ontologistes ? C'est ce qui nous reste à examiner, en comparant ce système avec les précédents.

§ 2. — *Nominalisme et réalisme absolu.*

À l'antipode des nominalistes ou empiristes, Platon dans sa défense de la valeur de l'intelligence, soutint le réalisme le plus absolu, qui a été appelé aussi, par opposition à l'empirisme matérialiste, idéalisme, idéalisme objectif cela va sans dire, radicalement contraire à l'idéalisme subjectif de Kant et de ses disciples.

L'universel, conçu par l'intelligence, existe, selon Platon, tel qu'il est conçu, c'est-à-dire formellement comme universel (*universale existit formaliter a parte rei, seu extra animam*). Au-dessus des indi-

ceptualisme subjectiviste dans un autre ouvrage : *Dieu, son existence et sa nature*, 1^{re} partie, ch. n, et particulièrement pp. 115 et suiv.

vidus des différentes espèces, il y a dans un ordre intelligible, séparé de la matière, l'or en soi, le blé en soi, le lion en soi, l'homme en soi, l'être en soi, le bien en soi.

Aristote objecte, avec le sens commun : mais l'homme en soi ne peut exister séparément de la matière, puisqu'il implique dans sa définition, sinon *cette chair et ces os*, du moins *de la chair et des os*, une matière commune qui peut se concevoir mais non pas exister séparément des conditions individuelles.

Les platoniciens répondent : l'homme en soi existe au moins comme idée divine, et c'est cette idée divine qui est confusément connue par notre intelligence, lorsque nous pensons non pas à tel ou tel homme, mais à l'homme en général ; cette idée divine est l'objet immédiat de notre intellect, qui émerge au-dessus des sens et de l'imagination.

De plus, ajoutent-ils, si l'homme en soi ne peut exister sans matière, dépourvu de chair et d'os, il n'en est pas de même de l'Être en soi, du Bien, du Vrai, de la Sagesse, et de l'Amour, car il n'y a dans leur définition aucune matière. L'Être en soi, subsistant de toute éternité ou le Bien en soi, plénitude de l'être, c'est Dieu même, et tel est l'objet de notre connaissance intellectuelle lorsque nous pensons non pas à tel être en particulier, ou à tel bien particulier, mais à l'être en général ou au bien en général.

i. Cf. Aristote, *Métaph.*, l. I (lect. 14 et 15 du Commentaire de S. Thomas), l. VII (*ibid.*, lect. 9 et 10) et S. Thomas, *I*, q. 84, a. 7.

Cette conception paraît conduire nécessairement à la confusion de l'être divin avec l'être des choses, qui est finalement absorbé en Dieu. Si en effet l'essence de l'homme n'est pas *dans* les individus humains, mais en dehors d'eux, dans un monde intelligible supérieur, que sont-ils donc en eux-mêmes ces individus sans essence? Il n'y a en eux ni différence spécifique, ni genre prochain, ni genre suprême. Ils n'ont en eux-mêmes, ni l'humanité, ni la vie, ni la substance, ni l'être ! ; finalement ils ne sont rien, et Dieu seul, Premier Être et souverain Bien, existe, mais privé de la toute-puissance, puisqu'il ne peut rien produire en dehors de Lui.

On est ainsi conduit à l'antipode de l'athéisme, à la négation du monde ou à l'acosmisme. Ce sont les deux extrêmes entre lesquels le panthéisme est toujours ballotté : ne pouvant, sans contradiction manifeste, identifier Dieu et la créature, l'infini et le fini, il doit, soit absorber Dieu dans le monde, soit absorber le monde en Dieu. Dans le second cas, presque autant que dans le premier, on fait violence au sens commun. C'est à cela que doit aboutir, comme le montrait Aristote (*Métaph.*, l. VII), une doctrine qui confond l'être en général et l'être divin.



Ce réalisme absolu de l'intelligence reparut parmi les modernes, chez Spinoza, au moins pour lesi.

i. Cf. Aristote, *Métaphysique*, l. VII, la critique du réalisme absolu de Platon.

notions dites simples, claires, distinctes et adéquates, notions de substance, de pensée, d'étendue. La substance, selon Spinoza, existe avec son universalité, telle qu'elle est conçue ; elle ne peut être que Dieu même ; la pensée universelle et l'étendue sont ses attributs infinis (Ethica, II, pr. 44) \ Les pensées individuelles et les formes particulières de l'étendue ne sont que des phénomènes qui se succèdent, et la série de ces phénomènes n'a pas commencé ; elle évolue de toute éternité, selon des lois absolument nécessaires. C'est la négation radicale de la liberté créatrice et de la liberté humaine, affirmée par le sens commun.

En d'autres termes, selon ce système, le premier objet connu par notre intelligence est *YÊtre premier*, ou l'Être divin, comme l'objet premier de la vue est la couleur, et toute notre connaissance intellectuelle dépend de cette première intuition du premier Être intelligible. D'où le nom d'ontologisme ($\tau\omicron\ \omicron\nu$, l'être) ou doctrine selon laquelle le premier Être est le premier connu. Et il s'agit manifestement ici de l'ontologisme panthéistique,

i. Spinoza est au contraire *nominaliste* pour les notions qu'il appelle confuses, et qui désignent selon lui des collections de phénomènes, comme les notions d'animalité, d'humanité, de faculté intellectuelle. Ce nominalisme est d'ailleurs une conséquence du réalisme absolu appliqué à la notion simple de substance, puisque en vertu de ce réalisme absolu il ne peut y avoir qu'une seule substance, les autres avec leurs facultés ne sont dès lors que des entités verbales, *flatus vocis*. Ainsi les deux extrêmes se touchent, ou plutôt Terreur dans ses divagations oscille toujours de l'un à l'autre ; la vérité s'élève comme un sommet au-dessus de ces divagations, et seule elle concilie ce qu'il y a de vrai en chacune de ces erreurs contraires.

qui, contrairement au sens commun, identifie l'être substantiel des choses, des pierres, des plantes, des animaux, des hommes avec l'être de Dieu, ou qui nie l'existence des substances individuelles.



Il y a quelque chose de semblable dans l'ontologisme de Malebranche et dans celui de Rosmini.

Malebranche estimait que les vérités universellesi.

i. Reste seulement la distinction de *nature naturante* et de *nature naturée* que Spinoza explique en disant : Éthique, I, p. 29, scol.: « par nature naturante il faut entendre ce qui est en soi et se conçoit par soi-même, c'est-à-dire Dieu. Et par nature naturée, j'entends tout ce qui suit *nécessairement* la nature divine. » Par oil l'on voit que, quoi qu'on en ait dit récemment, dans ce système le rapport de la nature naturante et de la nature naturée, n'a aucune ressemblance avec celui qui existe, selon la foi catholique, dans le Christ, entre la nature divine et la nature humaine, qui a été *librement créée et librement assumée* par le Verbe. Par suite le panthéisme ne serait pas du tout réalisé, si le Verbe s'était uni personnellement (ou hypostatiquement) à toutes les natures humaines individuelles, ou même à toutes les substances créées. Il est du reste certain qu'il n'en est pas ainsi, car le Verbe fait chair est nécessairement impeccable, non seulement dans sa nature divine, mais dans sa nature humaine ; or, c'est, hélas ! un fait trop clair que nous péchons contre la loi de notre conscience.

Le Dictionnaire Apologétique dans son article *Panthéisme* établit un rapprochement qui paraît vraiment bien forcé entre le rapport de la nature naturante et de la nature naturée selon Spinoza et celui de la nature divine et de la nature humaine dans le Christ. L'auteur de l'article ne voit plus alors toute la force de la réfutation traditionnelle du spinozisme selon les principes de S. Thomas, et il est entraîné dans une réfutation subtile très compliquée, qui paraît peu convaincante. Voir ce *Diet.*, col. 1326-1331.

et nécessaires, comme les premiers principes rationnels ou lois fondamentales de l'être, sont vues intuitivement par nous en Dieu lui-même, Premier Être. Nous aurions ainsi une pure intuition intellectuelle de l'intelligible en Dieu, naturellement présent en nous comme en toutes choses. Sans voir l'essence divine, telle qu'elle est en elle-même, nous verrions les idées divines, archétypes ou exemplaires des choses, les idées de substance, d'esprit, d'étendue. Selon Malebranche, en effet, l'universel ou l'intelligible ne saurait être abstrait par notre intelligence des choses singulières, autant dire qu'il n'y est pas et qu'il n'existe qu'en Dieu. C'est une forme atténuée du réalisme absolu de Platon.

Mais le système ainsi modifié se heurte à peu près aux mêmes difficultés et n'est guère plus conforme au sens commun.

Malebranche ne prouve nullement que notre intelligence ne peut découvrir dans les choses singulières de même espèce leurs caractères communs, qu'elle ne peut *abstraire* l'intelligible du sensible. Comme la lumière du soleil actualise les couleurs des corps qu'elle éclaire, pourquoi la lumière de notre intelligence ne pourrait-elle pas faire apparaître l'intelligibilité qui est dans les choses, comme le disaient Aristote et saint Thomas¹?

Tout porte à penser que le *-premier* objet connu par notre intelligence naturellement unie à des sens est, comme le montre saint Thomas², non pas Dieu,

1. S. Thomas, I^o, q. 85, a. 1.

2. I^o, q. 88, a. 3.

pur esprit, mais *l'être intelligible des choses sensibles*. C'est là non pas notre objet *adéquat*, car nous pourrions connaître Dieu lui-même, mais c'est l'objet premièrement connu et *proportionné* à la faiblesse de notre intellect, tandis que l'essence de l'esprit pur créé est l'objet proportionné à l'intellect angélique, et l'essence divine l'objet proportionné à l'intellect divin¹. C'est Dieu seul qui voit *naturellement* toutes choses en lui-même, comme dans la cause dont tout dépend. Pour nous la vision de l'essence divine et de toutes choses en Dieu ne peut être que surnaturelle.

Du reste, s'il en était autrement, si notre intelligence connaissait immédiatement en Dieu toute vérité, pourquoi aurions-nous des sens, à quoi nous serviraient-ils? Us ne seraient nullement un secours pour notre intelligence, mais bien plutôt un obstacle. Si nous percevions tout intelligible en Dieu, pourquoi nos idées seraient-elles toujours accompagnées d'une image sensible? Pourquoi l'aveuglé n'aurait-il pas la science des couleurs? Pourquoi notre intelligence ne verrait-elle pas aussi les substances angéliques?

Autant de questions insolubles dans l'ontologisme de Malebranche.

De plus de ce que Dieu est intimement présent en nous et en toutes choses, comme *cause* conservatrice, il ne s'ensuit pas qu'il y soit présent comme *objet*¹. Pour le voir, il faudrait avoir reçu, comme

1. S. Thomas, Is, q. 12, a. 1-4.

2. Is, q. 84, a. 5.

les bienheureux, la lumière de gloire, qui surnaturalise l'intellect humain pour lui donner la force de percevoir l'infinie splendeur de la Lumière même. Sans cette élévation surnaturelle, notre intelligence serait devant Dieu, comme l'œil de l'oiseau de nuit devant le soleil, elle n'en pourrait supporter l'éclat \

Enfin dire que l'être des choses n'est intelligible qu'en Dieu, c'est dire que l'être intelligible n'est pas dans les choses ; et alors que sont-elles, sinon un *pur néant*? C'est à cette conclusion que conduisent trois propositions ontologistes condamnées par le Saint Office¹³ C'est à la même conclusion que conduit l'occasionalisme de Malebranche ; si en effet *Dieu seul opère* en toutes choses, si les choses ne peuvent agir elles-mêmes sous la motion divine, *Dieu seul existe*, car l'action suit l'être, et le mode d'action le mode d'être⁸.

Par où l'on voit que le réalisme absolu conduit à identifier, contrairement au sens commun, Dieu et le monde ; mais au lieu d'absorber Dieu dans le monde, comme le fait l'évolutionnisme athée et généralement le nominalisme empirique, il tend à absorber le monde en Dieu.

1. S. Thomas, Ia, q. 12, a. 1.

2. Le Saint Office condamna en effet en 1861, avec la mention *luto tradi non possunt* les propositions ontologistes suivantes : « *Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit : siquidem est ipsum lumen intellectuale — Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum. — Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur.* » Cf. *Denzinger*, 1659-1665.

3. *Operari sequitur esse et modus operandi modum essendi.*

Rosmini soutint de même que l'être, premier objet connu par notre intelligence, est quelque chose de Dieu *.

C'était toujours confondre l'être en général et l'être divin ; ce qui conduisait Rosmini à dire : « La réalité finie n'existe pas, Dieu la fait exister en ajoutant une limite à la réalité infinie, — l'être initial (qui est quelque chose de Dieu) devient l'essence de tout être réel. » — Oubliant qu'entre Dieu et la créature il ne peut y avoir qu'une similitude analogique, et non pas univoque, Rosmini disait : « *Esse quod actuatur naturas finitas, ipsis conjunctum, et recisum a Deo*³. » On reconnaît toujours ici, comme chez Malebranche, la même tendance que dans le réalisme absolu de Platon⁴.

*
* *

Où trouverons-nous la vérité? Le nominalisme et le conceptualisme subjectiviste d'une part renoncent à la connaissance de *Yêtre*, pour s'en tenir à

1. Parmi les propositions rosminiennes condamnées on lit en effet celle-ci : « *Esse quod homo intuetur, necesse est, ut sit aliquid entis necessarii et æterni, causæ creantis, determinantis ac finientis omnium entium contingentium ; atque hoc est Deus. uDenz., 1895.* »

2. Cf. propositions rosminiennes condamnées, *Denzinger*, n. 1902.

3. Cf. *Denzinger*, n. 1902.

4. Voir sur Rosmini l'appendice qui se trouve à la fin de la seconde partie de cet ouvrage : « Philosophie de l'être et ontologisme. »

celle du phénomène ; le réalisme absolu d'autre part croit naïvement avoir dès ici-bas la connaissance intuitive de Dieu, l'Être premier, avec qui il confond, à l'encontre du sens commun, l'être en général ou l'être des choses...

La vérité sera-t-elle dans un éclectisme opportuniste, qui neutralise tant bien que mal les systèmes extrêmes les uns par les autres, pour s'en tenir à une honnête médiocrité, toujours obligée à osciller à droite et à gauche, sans parvenir jamais à une affirmation vigoureuse, précise et compréhensive? Nous allons voir que telle n'est pas la position de la philosophie traditionnelle, qui a trouvé sa formule la plus parfaite, parmi les anciens chez Aristote, au moyen âge chez saint Thomas d'Aquin et ses successeurs. Elle s'élève au-dessus des systèmes extrêmes et d'un éclectisme sans caractère, pour mettre dans tout son relief la loi fondamentale de la pensée et de l'être, le principe d'identité ou de non-contradiction, loi réalisée dans tous les êtres, mais de la façon la plus haute et la plus pure dans l'Être premier, en qui l'essence et l'existence sont identiques : « Je suis Celui qui suis. »

Cette doctrine qui est surtout une métaphysique peut s'appeler une philosophie de l'être, toute différente de celle du phénomène ou de celle du devenir. Elle est par là même très supérieure au nominalisme empirique et au conceptualisme subjectiviste. Quoi qu'il y paraisse au premier abord, elle est supérieure aussi au réalisme absolu et naïf de Platon et de ses disciples qui croient avoir dès ici-bas et naturellement l'intuition de Dieu. Elle peut

s'appeler un conceptualisme (parce qu'elle donne la supériorité au concept sur l'image sensible), mais un conceptualisme réaliste, ou un réalisme mesuré. C'est elle que nous devons examiner maintenant.

CHAPITRE DEUXIÈME

THÉORIE CONCEPTUALISTE-RÉALISTE DU SENS COMMUN

Il nous reste à établir la théorie classique ou conceptualiste-réaliste du sens commun, théorie qui va nous montrer en lui une philosophie rudimentaire de l'être, qui va déterminer son objet, fixer ses limites, justifier ses certitudes spontanées en établissant leur rapport avec *Yêtre*, objet formel de l'intelligence, et avec le principe d'identité. Nous serons ainsi amenés à conclure que le sens commun est à l'état rudimentaire non pas *une* philosophie, mais *la* philosophie, car la philosophie de *Yêtre* opposée à celle du *-phénomène* et du *devenir* est la seule vraie, parce que seule elle respecte le principe d'identité et refuse d'admettre la possibilité de l'absurde.

Cette théorie conceptualiste-réaliste du sens commun est celle que l'on trouve chez l'ensemble des philosophes dont la pensée représente ce que Leibnitz appelait « *quædam perennis philosophia* ». M. Le Roy le reconnaît implicitement lui-même lorsqu'il écrit : « Le grand courant philosophique, jusqu'à ces derniers temps (jusqu'à M. Bergson dont l'œuvre admirable est le point de départ d'une profonde révolution dans les idées traditionnelles),

coulait en plein rationalisme, conformément à l'impulsion originelle qu'avaient donnée les Grecs *.

Cette théorie peut se dégager aisément des écrits d'Aristote et des grands scolastiques ; on la retrouve chez les philosophes intellectualistes du xv^e siècle, en particulier chez Fénelon (*De l'Existence de Dieu*, II^e p., c. 2). Aux xv^e et xix^e siècles, elle s'altère chez les Ecosais qui exagèrent le rôle du sens commun et essayent vainement d'échapper par là au scepticisme de Hume. La théorie retrouve une expression moins inexacte chez Joussroy, dans les *Mélanges -philosophiques* (Du sens commun et de la philosophie). Mais Jouffroy reste encore très près de Reid et n'échappe pas davantage au scepticisme.

La philosophie traditionnelle, avant de faire la critique du sens commun, de classer ses préjugés particuliers et généraux, se demande d'abord ce que tout le monde entend par ce mot « sens commun », en d'autres termes ce que le sens commun pense de lui-même, comment il se présente de fait. Elle se demande, en second lieu, s'il a tort ou raison, si les certitudes dont il se prévaut sont fondées.

§ 1. — *Le sens commun se présente de fait comme possédant de façon confuse la solution certaine des grands problèmes philosophiques.*

« Tout le monde entend par *sens commun*, dit Jouffroy, un certain nombre de principes ou de

I. *lievue de Mit, et Mor.*, 1899, p. 727. Comme l'a remarqué M. Couturat, M. Roy ne pouvait rien dire de plus fort pour discréditer le bergsonisme.

notions évidentes par elles-mêmes, où tous les hommes puisent les motifs de leurs jugements et les règles de leur conduite ; et rien n'est plus vrai que cette idée. Mais ce que l'on ne sait pas assez, c'est que ces principes sont tout simplement des solutions positives de tous les grands problèmes qu'agite la philosophie. Comment dirigerions-nous notre conduite, de quels jugements serions-nous capables, si nous ne pouvions distinguer le bien du mal, le vrai du faux, le beau du laid, un être d'un autre être et la réalité du néant ; si nous ne savions à quoi nous en tenir sur ce que nous voyons avec nos yeux, sentons avec notre conscience et concevons avec notre raison ; si nous n'avions aucune idée du but de cette vie et de ses conséquences, de l'auteur de toutes choses et de sa nature ? Que serait le flambeau de l'intelligence et comment irait la société humaine s'il y avait même l'ombre du doute dans les notions que nous possédons sur la plupart de ces points ! ? »

Le sens commun serait donc la solution confuse, mais certaine et strictement suffisante au commun des hommes, des principales questions métaphysiques, morales et religieuses : qu'est-ce que l'être, le vrai, le bien, le beau, et leur contraire le néant, le faux, le mal, le laid ? Dieu est-il, qu'est-il en lui-même et pour nous ? L'homme est-il d'un ordre supérieur à l'animal, est-il libre, quelle destinée est la sienne ?

« Le sens commun, dit encore Jouffroy, est une i.

i. Jouffroy, *Mélanges philosophiques* (Du sens commun et de la philosophie).

philosophie antérieure à la philosophie proprement dite, puisqu'elle se trouve spontanément au fond de toutes les consciences indépendamment de toute recherche scientifique. » Les scolastiques ne s'expriment pas autrement : « *Inesse hominibus judicia quædam, quorum veritas semper, ubique et ab omnibus retinetur, negabit nemo qui ipsius humanæ naturæ aliquantulam experientiam habet ; cujuscumodi sunt judicia: Deus existit; parentes sunt honorandi; parentes natura diligunt filios; aliaque hujusmodi. Quorum judiciorum principium non studium est, non reflexio, non ipsius vitæ experientia (a qua sunt *proverbia*) : hæc enim media non omnibus communia sunt ; sed natura ipsa rationalis, quæ singulis inest, dicenda est. Hæc naturæ rationalis inclinatio ad quædam judicia admittenda dicitur *sensus naturæ communis*... (Et sicut instinctus animalium ratione expertium ad necessaria vitæ determinatur et ad ea quæ de facili obtinentur, ita) de nostro sensu naturæ dicendum est : nempe sensus iste de necessariis ad vitam animale et rationalem ducendam, vel saltem initiendam, exclusive est ; et insuper circa faciliora exercetur : quia ardua ac difficiliora scitu neque necessaria sunt, neque cuique homini accessibilia. »*

Pour dresser la liste des vérités de sens commun on pourrait s'aider de travaux comme ceux de Mgr Le Roy, sur la Religion des Primitifs. Après avoir vécu lui-même de longues années avec les sauvages, il a comparé toutes les religions non

chrétiennes et éliminé ce par quoi elles se distinguent les unes des autres ; il a obtenu ainsi un reliquat d'éléments communs qui répond à peu près à ce qu'est pour la philosophie traditionnelle l'objet du sens commun *.

Comme on l'a souvent remarqué, le sens commun, d'après le mot lui-même, est une qualité *commune* à tous les hommes, égale chez tous, à peu près inva-

i. Voici comment il résume ces éléments : 1° Distinction entre le monde visible et le monde invisible. — 2° Sentiment de dépendance de l'homme vis-à-vis de ce monde supérieur, particulièrement dans l'usage de la nature. — 3° Croyance en un Être suprême, créateur, organisateur et maître du monde en même temps que père des hommes. — 4° Croyance en des esprits indépendants, les uns tutélaires, les autres hostiles. — 5° Croyance en l'âme humaine, distincte du corps, consciente, survivant à la mort. — 6° Croyance en un monde de l'an delà, où vivent les Esprits et où les âmes survivent. — 7° Sens moral universel, basé sur la distinction du bien et du mal, sentiment de la pudeur, de la justice, de la responsabilité, de la liberté, du devoir. Reconnaissance explicite ou implicite de la conscience. — 8° Prescriptions et proscriptions en vue d'un but moral ou réputé tel, notion du péché avec sanction appliquée par l'autorité du monde invisible ou ses représentants. — 9° Organisation cultuelle, prières, sacrifice. — 10° Sacerdoce chargé de fonctions sacrées. — 11° Distinction du profane et du sacré. — 12° Établissement de la famille comme centre religieux et social... (*La Religion des Primitifs* conclusion, p. 464. Paris, Beauchesne, 1909.)

Aussi ne saurions-nous admettre ce qui a été récemment soutenu (*Études*, 1920, p. 317, 535), que vraisemblablement la plupart des hommes ignorent *invinciblement* l'existence de Dieu et les premiers préceptes de la loi naturelle, s'ils ne les ont pas appris dans la famille ou à l'école. Ce serait la destruction du sens commun et du plus naturel remords. Pie IX dit que « les préceptes de la loi naturelle sont imprimés par Dieu dans le cœur de tous les hommes », Denzinger, 1677. Nous avons réfuté ailleurs cette hypothèse, *Revue Thomiste*, oct. 1921, p. 405-424, *Le principe de finalité et l'ignorance invincible*.

riable. *Le bon sens*, au contraire, est une qualité susceptible de degrés variés, plus ou moins développée dans les différents esprits, c'est l'aptitude à bien juger dans les cas particuliers, à leur appliquer comme il faut les principes du sens commun.

Le sens commun se présente donc comme possédant d'une façon confuse la solution certaine des grands problèmes philosophiques ; mais s'il possède ces solutions, c'est à l'état épars, sans pouvoir déterminer leurs rapports, sans pouvoir les classer et les subordonner en un corps de doctrine ; partant, sans pouvoir justifier sa propre certitude. Il ne soupçonne pas les difficultés, les contradictions apparentes qui vont naître du rapprochement de ces notions élémentaires qui lui paraissent si simples. Il ne connaît pas cet étonnement qui est, comme le remarquaient Platon et Aristote, le commencement de la philosophie et de la science. « Si vous demandez au premier venu, dit Jouffroy, quelle idée il se forme du bien ou ce qu'il pense de la nature des choses, il ne saura ce que vous lui dites... Mais essayez de mettre en question avec les stoïciens que le plaisir soit un bien, ou de nier avec les spiritualistes l'existence des corps, vous les verrez rire de votre folie et témoigner sur ces deux points la plus inébranlable conviction. »

§ 2. — *Les systèmes avec lesquels le sens commun est en désaccord.*

Le sens commun admet la matière et l'esprit sans trop se demander comment la matière peut

agir sur l'esprit et l'esprit sur la matière ; le philosophe, s'il ne trouve pas d'explication satisfaisante, niera l'un ou l'autre des deux termes. — Le sens commun admet que l'âme et le corps sont des substances sans chercher à déterminer le rapport de la substance et des phénomènes par lesquels elle se manifeste ; le phénoménisme né du besoin d'expliquer ne saurait satisfaire l'intelligence spontanée. — Le sens commun distingue la raison immuable et universelle de l'expérience contingente et particulière sans se poser le problème de l'origine des notions premières, et il ne pourra se reconnaître ni dans le rationalisme pur, ni dans l'empirisme, ni dans le réalisme platonicien, ni dans le nominalisme sensualiste. — Le sens commun admet la subordination de la volonté à l'intelligence (*nihil volitum nisi præcognitum*) et aussi la liberté, sans apercevoir la difficulté qu'il y a à concilier ces deux termes ; il ne sera jamais ni intellectualiste-déterministe à la façon d'un Leibnitz, ni libertiste à la façon d'un Secrétan. — Le sens commun respecte le devoir et tient pour légitime la recherche du bonheur ; il ne saurait admettre le positivisme utilitariste qui nie le devoir, pas plus que le rationalisme moral de Kant qui bannit tout autre sentiment que le respect de la loi. — Le sens commun tient que Dieu est absolument un et immuable et cependant qu'il est vivant et libre ; il condamnera les philosophes qui, à l'exemple de Parménide, sacrifieront la vie et la liberté à l'unité et à l'immuitabilité ; aussi bien que ceux qui, à l'exemple d'Héraclite et de Hegel, feront du devenir la réalité

fondamentale en niant la valeur objective du principe d'identité ou de non-contradiction.

M. Le Roy reproche au sens commun, pris comme représentation théorique, de morceler le réel. C'est qu'en effet, à l'opposé du système bergsonien, le sens commun est à l'état rudimentaire une philosophie du discontinu. Il admet une distinction d'ordres entre la matière brute et la matière vivante, entre le simple vivant comme la plante et le vivant doué de sensation, entre les sens et l'intelligence, l'animal et l'homme, entre le monde et Dieu. Il n'est ni mécaniste, ni hylozoïste ; — ni réaliste-matérialiste, ni idéaliste ; — ni empiriste, ni rationaliste ; — ni nominaliste, ni réaliste platonicien ; — ni intellectualiste, ni libertiste ; — ni panthéiste, ni dualiste. Il voit partout des distinctions, et le besoin inné d'unité reste malgré tout satisfait par les relations mystérieuses qu'il reconnaît entre les éléments distincts, entre la matière brute et la vie, la vie et la sensation, entre la sensation et les corps extérieurs qu'elle représente, entre l'image et l'idée, la volonté et l'intelligence, entre Dieu et le monde.

N'est-ce pas là la solution que le sens commun donne de fait aux grands problèmes, les seuls qui vraiment nous intéressent ? A-t-il tort, a-t-il raison ? Si la question se pose, n'est-ce pas au philosophe qu'il appartient d'y répondre ?

§ 3. — *La -philosophie traditionnelle justifie le sens commun en passant des définitions nominales aux définitions réelles et en établissant le rapport des certitudes de la raison spontanée avec l'être, objet formel de l'intelligence.*

Il est une philosophie qui sans peine reste d'accord avec le sens commun, par cela seul qu'elle se refuse pour ainsi dire à le dépasser, c'est la philosophie des Écossais. Mais il est aussi une spéculation savante, beaucoup trop abstraite même au dire de nos contemporains, presque tous positivistes, et qui, malgré ce caractère abstrait, ou plutôt en vertu même de l'effort d'abstraction qu'elle suppose, parvient à rejoindre le sens commun, comme l'art véritable dépasse l'artificiel et rejoint la nature. — Si cette philosophie existe, pourquoi est-elle aujourd'hui si méconnue? On pourrait poser la même question au sujet de Dieu. Les réponses ne seraient pas sans rapports.

Cette spéculation n'est autre que la philosophie traditionnelle constituée au cours des âges par l'ensemble des intelligences éprises de vérité plus encore que de nouveauté. Les linéaments essentiels de cette philosophie, M. Bergson nous le disait tout à l'heure, se trouvent chez Platon et Aristote : « De l'immense édifice construit par eux, une charpente solide demeure, et cette charpente dessine les grandes lignes d'une métaphysique qui est, croyons-nous, la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine \ » Que serait devenue cette philo-

Sophie sans le Christianisme? Après bien des éclipses, elle aurait toujours reparu puisqu'elle est la raison même ; mais aurait-elle reçu le développement et la précision qu'elle a trouvés dans l'École?

L'étude des vrais problèmes philosophiques, des problèmes métaphysiques, moraux et religieux, peut-elle être à la fois sérieuse, durable et féconde en dehors de la vraie religion? Pour s'intéresser longtemps à l'âme et à Dieu, il faut chercher Dieu de toute son âme. Le philosophe qui n'est plus religieux ne reste pas indifférent, « qui non est mecum, contra me est » (Math., 12, 30). Il travaille d'abord contre le Dieu de la foi, puis contre le Dieu de la raison ; la théologie naturelle et aussi la métaphysique de l'âme ont trop de rapports avec le dogme révélé pour ne pas être confondues dans la même réprobation. On en vient enfin à s'attaquer au caractère absolu de la loi morale ; et de la philosophie, comme science distincte des sciences positives, absolument rien ne reste. Notre époque de positivisme le dit assez éloquemment : plus d'un kantien qui, il y a dix ans, parlait encore de l'impératif catégorique, se rallie aujourd'hui aux idées des positivistes les plus outranciers et ne connaît plus de la morale que le nom. Ainsi se vérifie le mot de l'Évangile : « *Omni enim habenti dabitur et abundabit ; ei autem qui non habet et quod videtur habere auferetur ab eo* » (Math., 25, 29). A ceux qui résistent aux motifs de crédibilité et à la grâce de la foi pour se prévaloir de leur raison et de leur moralité naturelle, Dieu enlève et raison et moralité ; l'homme finit par avouer que sa connaissance, comme celle de

l'animal, ne dépasse pas le sensible : plus de Dieu, plus d'âme, plus de devoir, l'homme n'a plus qu'à s'aimer lui-même et à calculer ses plaisirs. Que de fois, au sortir des cours de la Sorbonne, nous est revenu à l'esprit le jugement de saint Paul sur les philosophes de son temps : « Quod notum est Dei manifestum est in illis... ita ut sint inexcusabiles, quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt ; sed evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipientis cor eorum : dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis » (Rom., I, 20). C'est, aux yeux de la foi et du simple bon sens, l'histoire de la philosophie en France dans les trente dernières années ; malgré les efforts désespérés de quelques kantien^s elle sombre aujourd'hui dans le positivisme utilitariste le plus radical. En dehors du catholicisme, il n'y a plus guère aujourd'hui en France qu'une philosophie officielle, qui est la négation de la métaphysique et de la morale, c'est-à-dire de la philosophie, comme elle est celle de la religion. La philosophie, comme science distincte des sciences positives, ne peut vivre longtemps sans la religion ; sur ce, positivistes et nous, nous sommes d'accord.

Aussi ne faut-il pas s'étonner si « la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine » ne se peut conserver longtemps que dans l'Église. Fidèle gar-

i. L. Dauriac, *Crépuscule de la morale kantienne* (Année philosophique, 1906, p. 126).

dienne de la raison, l'Église a reçu, baptisé et développé la philosophie grecque et en fait la philosophie. Le platonisme des Pères, de saint Augustin, des augustinien, de saint Anselme, s'est continuée dans l'aristotélisme de l'École, comme Platon dans Aristote. M. Boutroux a pu écrire : « L'œuvre la plus considérable d'Aristote est sans contredit l'organisation de cette philosophie chrétienne si complète, si précise, si logique, si fortement établie dans ses moindres détails qu'elle semblait constituée pour l'Éternité *. » « Aristote, ajoutait le même historien, est aujourd'hui encore un des maîtres de la pensée humaine ; son système peut être mis sans désavantage en face des deux doctrines qui tiennent aujourd'hui la plus grande place dans le monde philosophique : l'idéalisme kantien et l'évolutionnisme. Il semble même que l'aristotélisme réponde particulièrement aux préoccupations de notre époque a. » Cela a été écrit vers 1893, si je ne me trompe. Depuis, le kantisme a considérablement baissé, l'évolutionnisme des néo-positivistes triomphe ; nous arrivons à un nihilisme doctrinal et moral qui n'est pas sans inquiéter les grands chefs de l'Université. Pour nombre de bergsoniens, la morale est une danse qui consiste à se jouer à travers toutes les formes du devenir sans jamais s'arrêter à aucune. Pour M. Durkheim, il n'y a qu'une morale extérieure qui se fait par les décisions de la collectivité. De la tradition philosophique, rien ou presque

1. *Études d'histoire de la philosophie*, p. 200.

2. *Ibid.*, p. 202.

plus rien ne reste. — L'Écriture parle quelque part de « l'ensorcellement de la niaiserie 1 » qu'exercent sur nous les apparences sensibles et leur incessant devenir ; leur inconsistance même, à certaines heures, devient pour nous signe de vie. C'est là le mal dont nous souffrons. Mais l'excès même nous guérira, nous finirons pourtant par sentir le vide et le néant de ce qui passe, nous reviendrons vers ce qui demeure, nous nous remettons à chercher Dieu. En Allemagne à l'heure actuelle plusieurs reviennent en un sens vers Leibnitz par la Métaphysique de Lotze. Les maîtres-nés de la pensée humaine redeviendront nos maîtres. Platon, Aristote, saint Augustin, saint Thomas, Leibnitz nous aideront encore une fois à sortir de nos sens, à dépasser les apparences, les phénomènes et le devenir, pour en découvrir la raison dans *Celui qui est*. La *perennis philosophia* ne peut pas mourir, pas plus que la raison humaine, pas plus que l'Église du Christ.

Cette philosophie traditionnelle, œuvre des siècles, n'est au fond qu'une perpétuelle justification des solutions du sens commun. Peu à peu elle dégage des *définitions nominales* ou définitions courantes les *définitions réelles* 3 qui y étaient implicitement

1. Sagesse, iv, 12, « fascinatio enim nugacitatis obscurat bona ».

2. Nous ne considérons ici dans Leibnitz, que celles des grandes thèses traditionnelles qu'il défend victorieusement, soit contre les empiristes, soit contre Descartes et Spinoza.

3. La définition réelle se détermine par les procédés indiqués dans les *Seconds analytiques*, l. II. (Comm. de s. Th., leç. 13 à 17.) Il faut, dit Aristote : i° partir de la définition nominale ou de sens commun (protothèse, dirions-nous aujourd'hui), point de

contenues ; après avoir ainsi précisé la compréhension des idées du sens commun, elle les subordonne les unes aux autres, les classe en un corps de doctrine tout entier dominé par l'idée à être, objet formel de l'intelligence, objet propre de la métaphysique, science suprême. Dans ce corps de doctrine, tout ce qui est rattaché à l'être par le principe d'identité et ses dérivés est rendu métaphysiquement certain. C'est là en raccourci la

départ d'examen et de discussion ; 2° examiner les êtres ou les faits qui répondent à cette définition nominale pour découvrir en eux les caractères constants ; 3° parmi ces caractères rechercher lequel est *premier, dominateur*, raison d'être des autres ; 4° comparer ces êtres avec ceux qui leur ressemblent le plus, chercher les caractères constants de ces derniers et voir s'ils sont irréductibles ou non aux caractères constants du premier groupe à définir. — Aristote prend pour exemple la magnanimité. Nous pouvons prendre pour exemple la vie : on part de la définition nominale ou de sens commun ; pour tout le monde, ce par quoi les vivants diffèrent des non vivants, c'est le mouvement spontané. Si l'on examine les êtres et les faits qui répondent à cette définition nominale, on découvre comme caractères constants, dans la cellule : la nutrition, la croissance, la reproduction ; et dans les organismes différenciés : nutrition, digestion, absorption, circulation, respiration. Parmi ces caractères, il en est un qui est raison d'être de tous les autres : la nutrition. Le vivant est un être qui se nourrit, ou se refait. On compare enfin le fait vital avec ceux qui lui ressemblent le plus (le cristal aussi se reforme), on constate son irréductibilité ; dans le vivant il y a assimilation ; dans le cristal, simple juxtaposition. On aboutit ainsi à la définition réelle du *vivant* : un être corporel qui se nourrit ou se refait. Par le même procédé, on aboutit à la définition réelle de *l'animal* : un être corporel, vivant, doué de sensation. La sensation est, en effet, chez lui, raison d'être de l'appétition et du mouvement. On arrive également à la définition réelle de *l'homme* : animal raisonnable, la raison est chez lui raison d'être de son activité volontaire intérieure et extérieure. — Cf. aussi Aristote, *de Anima*, l. II, c. I.

méthode analytico-synthétique de la métaphysique. — Au lieu de s'appuyer sur le sens commun, comme la philosophie écossaise, la philosophie d'Aristote explique par l'objet formel de l'intelligence les certitudes absolues du sens commun dans sa sphère propre : l'intelligence spontanée, qui est une vivante relation à l'être, ne peut pas se tromper sur les premiers principes et les grandes vérités qui s'y rattachent, parce qu'elle les perçoit immédiatement impliqués dans l'être, son objet formel et adéquat ; objet formel absolument simple qu'elle ne peut fausser, objet adéquat hors des limites duquel elle ne peut sortir^x.

C'est cette justification du sens commun dont nous devons rappeler les traits essentiels.

§ 4. — *Définitions réelles du corps inanimé, du vivant, du sujet sentant, de l'homme. Les rapports de ces différents êtres, l'ordre de l'univers.*

La philosophie aristotélicienne, par la détermination de ses définitions réelles, reconnaît les distinctions d'ordres admises par le sens commun entre la matière brute, la vie, la sensation, l'intelligence, entre le monde et Dieu. Elle s'efforce ensuite d'expliquer les relations de ces différents ordres

i. *L'être est l'objet formel et adéquat de l'intelligence comme intelligence. Quant à l'objet propre de l'intelligence humaine en tant qu'humaine ou unie à des sens, c'est l'être ou l'essence des choses sensibles, dans le miroir desquelles nous connaissons ici-bas les réalités purement spirituelles, notre âme et Dieu.*

pour satisfaire le besoin d'unité inné à l'intelligence et qui dérive de son ordination à son objet formel, l'être, qui a pour propriété transcendante l'unité. D'une façon générale, les multiples relations des êtres des différents ordres sont expliquées par la toute première division de l'être en puissance et acte. Cette division, nécessaire pour rendre intelligible en fonction de l'être, un et identique, la *multiplicité* et le *devenir*, doit rendre intelligible par là même *l'union dynamique des divers ordres de l'univers*.

Au lieu de ramener le supérieur à l'inférieur, comme le monisme matérialiste, ou l'inférieur au supérieur, comme le monisme idéaliste, l'aristotélisme considère toujours l'inférieur comme puissance et le supérieur comme acte. Et par cela seul que la puissance dit essentiellement un rapport à l'acte (*ut ad aliquid magis perfectum, seu ut ad finem*) et ne peut être actualisée que par un acte, l'inférieur a toujours raison de matière actualisable, et le supérieur a toujours raison de cause efficiente et finale ; ainsi s'explique l'univers, l'unité dans la diversité (Ia, q. 47).

Rappelons les définitions réelles qui, par leur gradation, constituent l'échelle des êtres, et indiquons brièvement les rapports des différents ordres :

S'agit-il de la matière brute, elle ne saurait se définir par la seule étendue, elle est évidemment douée d'activité ; le mécanisme est écarté. Elle ne saurait se définir davantage par la seule force, en sacrifiant la réalité de l'étendue ; le dynamisme n'est pas moins faux que le mécanisme. Il faut admettre

en elle deux éléments : la matière, principe de la quantité et de la passivité, et la forme, principe de la qualité et de l'activité. Le corps n'en est pas moins un, car la matière est de soi indéterminée et reçoit toute détermination de la forme, qui est à la fois cause efficiente et finale. — Les combinaisons chimiques sont expliquées par une mutation substantielle : permanence de la matière et substitution de forme. — Par là aussi se résolvent les prétendues antinomies qui se posent au sujet du continu : l'étendue est divisible mais non divisée à l'infini ; la substance étendue est autre chose qu'une collection d'indivisibles inétendus : son unité est assurée par un principe supérieur à l'ordre spatial, la forme, qui est toute dans le tout et toute en chaque partie, et qui demande telle étendue *minima* comme condition matérielle de la substance du composé. — Par là encore se résolvent les difficultés de l'action transitive des corps les uns sur les autres ; il y a en chacun d'eux un principe d'activité et un principe de passivité. Le rapprochement de ces deux principes donne naissance au mouvement.

Le simple vivant comme la plante s'explique à son tour par une composition de matière et forme, mais ici la forme est un principe d'activité supérieure, activité immanente et non plus seulement transitive ; la plante non seulement agit et pâtit, mais encore *se refait*. Ce vivant, composé en partie de matière, peut recevoir en lui la matière brute et se l'assimiler par sa forme, qui est à la fois cause efficiente et finale. — Ni mécanisme, ni hylozoïsme.

Avec l'animal, une forme incontestablement supé-

rieure apparaît : principe de connaissance. L'animal non seulement peut agir et pâtir comme le corps, se refaire comme la plante, mais, par la sensation, il peut d'une certaine façon *devenir les autres êtres* qui l'entourent (*fieri aliud*), car c'est en un sens devenir ces êtres que de les voir et de les entendre. Tandis que la plante est enfermée en elle-même, l'animal, par ses sens, est ouvert sur tout le monde sensible ; il sort pour ainsi dire de lui-même, des limites qu'occupe son corps. Cette amplitude quasi infinie de la forme animale suppose une certaine indépendance à l'égard de la matière étendue qu'elle informe, c'est-à-dire une certaine spiritualité. La représentation qui est dans l'animal est d'un ordre supérieur aux corps matériels qu'elle représente ; le matérialisme est écarté. Et cependant on évite aussi l'idéalisme : le sujet sentant peut être impressionné immédiatement par les corps extérieurs, par cela seul que la sensation n'est pas un acte

i. Ia, q. 14, a. I. — *De Anima*, l. II, c. 12 (leç. 24) ; l. III, c. 8 (leç. 13).

Nous sommes très surpris de voir un néoscolastique comme M. Balthasar (*Revue Néoscolastique*, février 1921, p. 85) méconnaître cette grande thèse aristotélicienne et thomiste : *cognoscens fit aliud a se* ; voir les commentaires de Cajetan et Jean de Saint Thomas in Iam, q. 14, a. 1. Il y a des ascensions philosophiques uniformément accélérées et d'autres uniformément retardées. On le voit particulièrement, si l'on suit depuis Aristote jusqu'à nos jours, les interprétations qui ont été données de cette profonde formule : *cognoscens quodammodo fit cognitum, anima est quodammodo omnia*, III, *de Anima*, c. 8. Comm. S. Thom., lect. 13. Scot et Suarez sur ce point diffèrent notablement de saint Thomas, cf. Vacant, *Éludes comparées sur la Philosophie de S. Thomas et sur celle de Scot*, 1891, p. 88-107.

de l'âme seule, mais un acte mixte de l'âme et du corps tout à la fois, un acte d'un *organe animé* (matière et forme). Composé en partie de matière, l'animal peut être impressionné par les corps extérieurs ; ensuite, grâce à sa forme supérieure, il se les représente et peut, en conséquence, agir sur eux et se les approprier.

Avec l'homme, une forme d'un ordre incomparablement plus élevé apparaît : non seulement principe de connaissance, mais principe de connaissance raisonnée, qui cherche la *raison d'être* de ce qu'elle atteint. L'homme ne perçoit pas seulement les êtres qui l'entourent, il conçoit encore *ce qu'ils sont* (*quid sint*) ; il ne se contente pas seulement d'associer des sensations et des images, il juge, c'est-à-dire qu'il affirme que telle chose *est* ou *n'est pas* (*an sit*). Enfin, ses représentations ne s'enchaînent pas d'une façon mécanique comme chez l'animal, mais il raisonne et donne la *raison d'être* de ce qu'il affirme (*profiter quid*). Dans chacune de ces trois opérations, l'objet de son intelligence est donc *Yêtre* et non pas la couleur ou le son, ou les faits que l'expérience interne révèle. L'homme n'est pas seulement ouvert comme l'animal sur tout le monde sensible qui est à la portée de ses sens, mais sur tout ce qui a raison d'être. L'empirisme est écarté : l'idée est distincte de l'image, le jugement de l'association, le raisonnement des consécutives empiriques. Mais le rationalisme pur est évité : l'intelligible était en puissance dans le sensible, l'intelligence a dû l'en dégager ; de plus, il est toujours conçu dans le sensible, ici-bas pas d'intuition pure

de l'intelligible, l'idée reste unie à l'image comme l'âme intellectuelle au corps dont elle est la forme. — De par cette connaissance intellectuelle, l'homme peut en un sens embrasser l'univers et lui-même ; en conséquence, il peut se gouverner et faire servir les êtres inférieurs à ses fins.

Jusqu'ici tous les êtres sont composés de puissance et acte (matière et forme) ; par là s'expliquent leurs rapports : tout corps étant composé de ces deux principes peut agir et pâtir. Le vivant composé de matière peut recevoir en lui la matière brute, se l'assimiler par sa forme, qui a raison de cause efficiente et finale. Le sujet sentant (organe animé) composé de matière peut être impressionné par les corps extérieurs, se les représenter en vertu de sa forme supérieure, conséquemment agir sur eux, se servir d'eux, devenir ainsi à son tour cause efficiente et finale. L'homme enfin, par la connaissance qu'il a des raisons des choses, peut se gouverner et utiliser tous les êtres qui lui sont inférieurs.

§ 5. — *Le monde intelligible en général.*
Ce que le sens commun -perçoit dans l'être.

Pouvons-nous nous élever plus haut? La raison humaine peut-elle dépasser les limites de l'expérience, affirmer l'existence d'un être supérieur à l'homme? Peut-elle déterminer quelle est la destinée de l'homme, s'il a lui aussi une fin? s'il est vraiment maître d'atteindre ou de ne pas atteindre cette fin? si son âme est immortelle? Ce sont les

grands problèmes métaphysiques, moraux et religieux. La solution qu'en donne le sens commun est-elle la vraie solution? C'est ici *surtout* que la philosophie de l'être divisé en puissance et acte justifie le sens commun en montrant que ce qu'il affirme *il le voit dans l'être même*, objet formel de l'intelligence. Les questions précédentes sur la matière brute, la vie, la sensation sont plus claires -*pour nous*, disait Aristote x, parce qu'elles sont d'ordre sensible et que nos idées viennent des sens ; mais ces questions métaphysiques, morales et religieuses sont plus claires *en soi*, parce que d'ordre intelligible, susceptibles d'être rattachées directement à l'être, principe de toute intelligibilité. En elles, en effet, on fait abstraction de toute matière (3e degré d'abstraction. *Met.*, X, c. 3).

Par opposition aux sciences positives, qui ne peuvent jamais que classer des faits généraux par des hypothèses provisoires (hypothèses représentatives et non explicatives), sans donner la *raison d'être*, le *propter quid* de ces faits, la métaphysique, science suprême, apparaît ici comme une science au sens plein du mot, comme une *connaissance qui assigne le pourquoi, la raison d'être nécessaire de ce qu'elle affirme* 1. Ce *propter quid*, nous allons le montrer,

1. *Métaph.*, I, I, Comm. de S. Th., leç. 2.

2. « *Scire simpliciter est cognoscere causam propter quam res est et non potest aliter se habere* », *Post Anal.*, I, I. (Comm. de S. Th., leç. 4.) Les sciences positives ne parviennent pas à donner ce *propter quid*, cette raison d'être qui rendrait intelligibles les faits généraux : elles restent des sciences du *quia*, c'est-à-dire qu'elles constatent *que* le fait est, sans pouvoir l'expliquer, sans pouvoir dire pourquoi le fait se passe ainsi et non pas autre-

n'est que l'explication de ce que le sens commun voit dans l'être sans parvenir à le formuler d'une façon précise.

Dans l'être le sens commun perçoit d'abord les premiers principes spéculatifs et pratiques (principes d'identité, de non-contradiction, de substance, de raison d'être, de causalité, de finalité, et aussi le premier principe de la morale : il faut faire le bien et éviter le mal). Il y voit ensuite, à l'aide d'un raisonnement très simple, l'existence de Dieu, cause efficiente et finale de toutes choses, souverain bien et souverain législateur. Il y voit aussi la distinction de l'intelligence et des sens, l'existence du libre arbitre et, d'une certaine manière, la spiritualité de l'âme et son immortalité, d'un mot les propriétés de l'être intelligent, qui dérivent toutes de sa différence spécifique, c'est-à-dire de sa relation intellectuelle à l'être. Ici-bas, l'homme est le seul être dont la différence spécifique appartienne au monde purement intelligible et non pas au monde sensible ; c'est ce qui permet d'en déduire les différentes propriétés. Les êtres inférieurs ne nous deviennent vraiment intelligibles que dans leurs notes transcendantes (ou communes à tous les êtres) et génériques¹.

ment. Un récent article de M. Duhem confirme tout à fait ces vues d'Aristote sur les rapports de la métaphysique, science suprême, avec les sciences positives. Cf. *Revue générale des Sciences pures et appliquées*, 15 janvier 1908 : «La valeur de la théorie physique à propos d'un livre récent. · Cet article a été reproduit en appendice dans la deuxième édition de la *Théorie physique* de P. Duhem, Paris, Rivière, 1914.

i. Nous savons par exemple du mercure que c'est une subs-

§ 6. — *Les premiers principes pour le sens commun, Principe d'identité, de contradiction, de substance, de raison d'être, de causalité, de finalité, d'induction. Le premier principe de la raison pratique (le devoir). Leur rattachement au principe d'identité et à l'idée d'être.*

Et d'abord notre intelligence perçoit les premiers principes. L'adhésion à ces premiers principes est, en quelque sorte, naturelle x. L'enfant n'a pas be-

tance corporelle, un métal liquide, mais nous n'en connaissons pas la différence spécifique. Nous n'avons, lorsqu'il faut préciser les notions génériques, qu'une définition empirique, descriptive, qui ne parvient pas à rendre *intelligibles* les propriétés de ce corps. Nous nous contentons de dire : le mercure est un métal liquide à la température ordinaire, d'un blanc d'argent, solidifiable à — 400, bouillant à 360°, très dense ; ses sels sont des antiseptiques très actifs, mais aussi très toxiques. Nous constatons des faits sans pouvoir dire le *pourquoi*. — De même pour la plante, l'animal ; qui assignera la différence spécifique de telle espèce de façon à pouvoir en déduire les propriétés? S'agit-il de l'homme, au contraire, parmi toutes les notes communes à tous les hommes : rationabilité, liberté, moralité, sociabilité, parole, religion, etc., l'une d'entre elles, la rationabilité, apparaît comme la *raison d'être* de toutes les autres... Toutes ces notes peuvent être rendues intelligibles, c'est-à-dire rattachées à l'être par l'intermédiaire de la rationabilité ; c'est toute la tâche de la psychologie rationnelle.

i. «Intellectus naturaliter cognoscit ens et ea quæ sunt per se entis in quantum hujusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia.» S. THOMAS, C. Gentes, l. II, c. 83.

«Habitus primorum principiorum est partim a natura, partim ab exteriori principio ; est naturalis secundum inchoationem. Ex ipsa enim natura animæ intellectualis convenit homini, quod statim cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat, quod omne totum est magis sua parte : et simile est in cæteris : sed quid sit totum et quid sit pars, cognoscere non potest.

soin qu'un maître lui apprenne les principes de contradiction, de substance, de raison d'être, de causalité, de finalité. A propos de tout, il cherche la cause ou la fin et nous fatigue de ses pourquoi. Si même il ne possédait pas ces principes, l'action du maître sur lui ne serait pas possible, selon le mot d'Aristote : « Omnis doctrina et omnis disciplina ex præexistenti fit cognitione * . »

Pourquoi l'adhésion à ces premiers principes est-elle naturelle? Parce que leur vérité est immédiatement perçue à la lumière de l'être, objet naturel et premier de l'intelligence : « Illud quod primo cadit in apprehensionem est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quæcumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod « non est simul affirmare et negare », quod fundatur supra rationem entis et non entis ; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus in IV *Met.* (leç. VI), » (Ia Ilæ, q. 94, a. 2.) — Le sens commun perçoit d'abord dans l'être la vérité du *principe d'identité* : « tout être est lui-même », « tout être est quelque chose de déterminé », « tout être est un et le même » ; ex. : la chair est chair, l'esprit est esprit ; « *est est, non non* ». Le *principe*

nisi per species intelligibiles a phantasmatis acceptas. Et propter hoc Philosophus in fine *Posteriorum* (l. II, cap. ult.) ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. » (II* I®, q. 51, a. i.)

i. *Post Anal.*, l. I, c. 1. — « Inest unicuique homini quodam principium scientiæ, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscitur *statim a principio* naturaliter quedam universalia principia omnium scientiarum. » (I., q. 117, a. 1. — *De Veritate*, q. XI, a. 1.)

de non-contradiction n'est qu'une forme négative du précédent : « un même être ne peut pas à la fois et sous le même rapport être ce qu'il est et ne pas l'être ». Le *-principe de substance* est immédiatement saisi comme une détermination du principe d'identité : « ce qui est, est un et le même sous ses manières d'être multiples et transitoires » ; le multiple n'est intelligible qu'en fonction de l'un, le transitoire qu'en fonction du permanent et de l'identique, si l'être de soi est un et le même. C'est pourquoi saint Thomas dit, après Aristote, que la substance est un sensible *per accidens*, c'est-à-dire une réalité qui *per se* est d'ordre intelligible, mais qui est immédiatement saisi par l'intelligence à la simple présentation d'un objet sensible¹. Dès que les données de chacun des sens externes sont centralisées par le premier des sens internes, l'intelligence dans cet objet sensible saisit son objet propre, l'être, et ce qui est *être en soi*, la substance, avant même de saisir la manière d'être, le phénomène ou l'accident.

Le sens commun perçoit encore à la lumière de l'être la vérité du *principe de raison d'être* : « Tout ce qui est a sa raison d'être », « tout est intelligible ». D'une façon implicite et sans pouvoir le formuler, il rattache ce principe au principe d'identité par une réduction à l'impossible : Tout être a sa raison d'être, ce qu'il faut pour être ; le nier ce serait identifier ce qui est avec ce qui n'est pas. — Touti.

i. « Non omne quod intellectu apprehendi potest in re sensibili, potest dici *sensibile per accidens*, sed quod statim ad *occursum rei sensata apprehenditur intellectu.* » *De Anima*, I. II. (Comm. de S. Thomas, leç. 13.)

être a en soi ou dans un autre la raison d'être de ce qui lui convient. *En soi*, si cela lui convient selon ce qui le constitue en propre (le nier, serait nier le principe d'identité) ; *dans un autre*, si cela ne lui convient pas selon ce qui le constitue en propre, s'il y en lui union du divers ; nier cette relation de *dépendance* ce serait identifier ce qui n'est pas par soi avec ce qui est par soi, ce serait dire que l'union *incausée* du divers est possible, que le divers par soi et comme tel est un et le même, ce qui est la négation du principe d'identité L « Omne quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam ei convenit, nam quod causam non habet primum et immediatum est. » (S. Thomas, *C. Gentes.*, l. II, c. 15.)

Par là nous arrivons *aux principes de causalité et de finalité*. Le changement est précisément union du divers, il exige donc une raison d'être extrinsèque. Cette raison d'être extrinsèque est double : efficiente et finale. — Preuve : le devenir est union du divers ; il comporte en effet deux éléments : la puissance et l'acte. D'une part, ce qui est déjà ne devient pas (ex ente non fit ens, quia jam est ens) ; d'autre part, rien ne peut venir du néant (ex nihilo nihil fit). Ce qui devient ne peut donc provenir que d'un

1. Cf. le développement de cette réduction à l'impossible, plus loin, IIe partie, ch. 1, § 4. — Sur les divers sens du mot *raison* et de l'expression *raison d'être*, voir dans l'index général des œuvres de saint Thomas au mot *ratio*, qui désigne, *en nous*, notre faculté intellectuelle et les arguments qu'elle propose, *en dehors de nous* dans les choses, soit leur essence (raison d'être de leurs propriétés) soit leur cause.

intermédiaire entre l'être déterminé et le pur néant ; cet intermédiaire est l'être indéterminé ou la puissance. Le devenir est ainsi pour l'être le passage de l'indétermination à la détermination, de la puissance à l'acte ; et comme la puissance de soi n'est pas l'acte, il faut un principe extrinsèque qui la détermine ou l'actualise (ens in potentia non reducitur in actum nisi per aliquod ens in actu). Ce principe déterminant ou actif est appelé *cause efficiente*. — Mais cette cause elle-même doit avoir une raison pour agir, et pour faire ceci plutôt que cela ; la puissance sur laquelle elle agit doit être, elle aussi, susceptible de recevoir telle détermination et non pas telle autre ; sans cela, la cause produirait tout ou rien et non pas tel effet particulier. Si tout a sa raison d'être, l'effet doit être prédéterminé. Il faut donc que la puissance active de l'agent et la puissance passive du patient (ex. : la puissance nutritive et l'aliment) précontiennent la détermination de leur effet (la nutrition). Mais la puissance ne peut précontenir actuellement la détermination de son effet ; elle ne la précontient qu'en tant qu'elle est *ordonnée* à tel acte et non pas à tel autre, comme à sa perfection et à son achèvement, qu'en tant qu'elle a en lui *sa raison d'être* (potentia dicitur ad actum). Qu'on ne dise pas que cet acte est pur terme, pur résultat, il ne serait pas prédé-~~FX~~

i. Cette preuve de la *réalité de la puissance*, nécessaire pour rendre intelligibles en fonction de l'être la *multiplicité* et le *devenir* est développée plus loin dans notre examen de la critique des preuves thomistes de l'existence de Dieu par M. Le Roy, IXe Partie, ch. II, § 4.

terminé. Et comment serait-il pnr terme? Étant plus parfait que la puissance principe d'opération, il est nécessairement *ce -pour quoi* (το ου ενεχα, id cujus gratia) la puissance est faite, comme l'imparfait est nécessairement *pour* le parfait et le relatif *pour* l'absolu. Seul, en effet, l'absolu a en lui-même sa raison d'être. Cet acte, raison d'être de la puissance, pour lequel elle est faite, en vue duquel l'agent agit, nous l'appelons *fin*. Et le principe de finalité se formule : « Omne agens agit propter finem ; alioquin ex actione agentis non magis seque- retur hoc quarp illud, nisi a casu » (Ia, q. 44, a. 4) x, ou encore « la puissance est *pour* l'acte », « potentia dicitur ad actum ».

Le devenir a donc une raison d'être extrinsèque double : efficiente (ordre d'exercice), finale (ordre de spécification). Il est ainsi rendu intelligible en fonction de l'être par la division de l'être en puissance et acte. « Ex ente non fit ens, quia jam est ens ; ex nihilo nihil fit ; et tamen fit ens. Ex quo fit? Ex quodam medio inter nihilum et ens, seu ex ente indeterminato, quod vocatur potentia 1. » La puissance est l'être indéterminé ; l'acte, suivant le

1. Aristote, *Physiq.*, II, c. m. — S. Thom., *C. Gent.*, l. III, c. il, et *Is II*®, q. 1, a. 2 : « Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc, quam illud. » Il peut y avoir rencontre fortuite des actions de deux agents, mais chaque agent agit nécessairement pour une fin. En vertu de ce principe, toutes choses même les plus particulières doivent être préordonnées par l'agent suprême, s'il est vrai que son action atteint tous les êtres. (*Is*, q. 22, a. 2.)

2. C'est le résumé de la démonstration d'ARISTOTE : I *Physiq.*, c. vin. — S. Thomas, leç. 14.

point de vue auquel on se place, est détermination formelle, efficiente ou finale. Et les deux principes de causalité et de finalité se fondent en un seul : « Tout ce qui devient, demande une cause efficiente et finale. »

Mais il est une autre formule de ces deux principes plus voisine du principe de raison d'être : « Toute multiplicité ou tout composé demande une cause. » Ce n'est pas seulement le devenir qui est ainsi rendu intelligible en fonction de l'être par puissance et acte et les quatre causes, c'est encore dans l'ordre statique et, dans les dernières profondeurs de l'être, que le mouvement n'atteint pas, la multiplicité ou diversité. Comme le devenir, la multiplicité (pluralité d'êtres possédant un élément commun, ou pluralité de parties dans un seul et même être) est union du divers et par là même exige une raison d'être extrinsèque double : efficiente et finale. Comme la précédente, cette union du divers suppose en effet d'abord deux éléments qui constituent intrinsèquement la multiplicité : *puissance et acte*. Une pluralité d'individus possédant la même détermination, la même *forme*, ne s'explique que par la présence en eux d'un élément susceptible d'être déterminé par cette forme, *la matière*. La multiplicité des êtres possédant le même *acte d'exister* ne s'explique que par la présence en eux d'un élément susceptible de recevoir l'existence, *l'essence*. (Actus multiplicatur et limitatur per potentiam. Ia, q. 7, a. 1.) Chacun de ces êtres étant composé est lui-même union du divers. Cette union ne pouvant être *incausée*, chacun de ces

êtres réclame une cause efficiente et finale et l'on a une formule du principe de causalité : non plus « tout ce qui devient demande une cause », mais « toute multiplicité ou tout composé demande une cause » : « Omne compositum causam habet : quæ enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa. » (Ia, q. 3, a. 7.)

Quant au *principe d'induction* « la même cause naturelle dans les mêmes circonstances produit nécessairement le même effet, par exemple, la chaleur dilate le fer » il est évident qu'il se rattache au principe de raison d'être. Si une cause naturelle A dans telles circonstances déterminées produisait une fois l'effet B, et une seconde fois l'effet B' dans des circonstances rigoureusement semblables, le changement de l'effet serait sans raison d'être. On verra plus loin que ce principe ne constitue pas cependant une objection insoluble contre le libre arbitre, car celui-ci n'est pas une cause naturelle, déterminée par nature à un seul effet.

Par l'idée de fin, nous sommes amenés au *premier principe de la raison pratique* : « Il faut faire le bien, éviter le mal. » « Fais ce que dois, advienne que pourra. » L'actualité parfaite à laquelle aboutit l'opération qui a son principe dans la puissance opérative mérite, avons-nous dit, le nom de *fin* et non pas seulement le nom de terme ou de résultat, parce qu'elle est prédéterminée comme une perfection par rapport à la puissance opérative, une perfection qui accroît l'être de l'agent, comble en lui un vide. La puissance n'aboutit pas seulement à

l'acte ; elle est *pour* l'acte, comme le relatif *pour* l'absolu. La fin doit donc avoir raison de bien, car la bonté n'est autre chose que la *perfection de l'être* qui fonde l'appétibilité ou provoque l'amour (Ia, q. 5, a. 1). La fin est le bien en vue duquel l'agent opère, la perfection capable de le perfectionner et que pour cela il désire : « Bonum est quod omnia appetunt. » — Le sens commun est amené par là au premier principe de la morale. Il distingue trois espèces de bien : le bien sensible ou simplement délectable, le bien utile en vue d'une fin et le bien honnête. L'animal se repose dans le premier, et par l'instinct utilise le second sans en voir la *raison d'être* dans la fin pour laquelle il l'emploie. L'homme seul, par sa raison, connaît *Yutilité* ou la raison d'être du moyen dans la fin ; seul aussi il connaît et peut aimer le bien honnête. Ce dernier lui apparaît comme *bien en soi, désirable en soi*, indépendamment de la jouissance qui accompagne sa possession et indépendamment de toute utilité ; il est bien et désirable par cela seul qu'il est conforme à la droite raison et apparaît comme la perfection normale et l'achèvement de l'homme comme homme (comme raisonnable et non pas comme animal). Il est bien en soi, indépendamment du plaisir qu'on y trouve et des avantages qu'on en retire, de connaître la vérité, de l'aimer par-dessus tout, d'agir en tout selon la droite raison, d'être prudent, juste, fort et tempérant. — Bien plus, ce bien honnête ou bien rationnel apparaît comme une *fin en soi obligatoire* : tout homme comprend qu'un être raisonnable *doit* avoir une conduite conformé à la droite

raison, comme la droite raison est elle-même conforme aux principes absolus de l'être *. C'est là l'origine rationnelle de la notion du devoir : « Fais ce que dois, advienne que pourra. » Le juste roué de coups par un chenapan prouve l'existence du monde intelligible supérieur au monde sensible lorsqu'il lui crie : « Tu es le plus fort, mais ça ne prouve pas que tu aies raison. »

La raison légitime, en effet, son commandement par le principe de finalité ou, ce qui revient au même, par la division de l'être en puissance et acte : la volonté de l'être raisonnable *doit* tendre vers le bien honnête ou rationnel, à l'égard duquel elle a raison de puissance, parce que toute la raison d'être de la puissance est dans l'acte (*potentia dicitur ad actum*). Et comme la cause efficiente coïncide avec la cause finale, il faut ajouter : la volonté de l'être raisonnable *doit* tendre vers le bien honnête ou rationnel, parce que ce bien est *la fin -pour laquelle* elle a été *faite* par une cause efficiente supérieure qui avait elle-même en vue ce bien rationnel (est enim idem finis agentis et patientis, in quantum hujusmodi, sed aliter et aliter. Ia, q. 44, a. 4). C'est pourquoi, aux yeux du sens commun, le devoir est en fin de compte fondé sur l'être, l'intelligence et la volonté de Dieu ; c'est son fondement suprême.

Le premier principe de la raison pratique est immédiatement perçu, dit saint Thomas, dans l'idée

i. Tel est du moins *le fondement prochain de l'obligation morale*, quant à son *fondement suprême* il est dans la *loi éternelle* de Dieu qui nous a faits pour vivre selon la droite raison, cf. I^o II^e, q. 19.

de bien (acte ou perfection de l'être) comme le principe d'identité dans l'idée d'être.

Le sens commun respecte le devoir et tient pour légitime la recherche du bonheur ; il rejette à la fois la morale utilitaire et la morale kantienne ; la philosophie de l'être le continue et le justifie ; elle fonde le devoir par l'idée du bien rationnel qui est à la fois pour l'homme la fin en soi, pour laquelle il est fait, et la source du vrai bonheur.

Tous ces principes spéculatifs et pratiques sont *analytiques* au sens aristotélien du mot : en eux le prédicat et le sujet apparaissent à *-priori* nécessairement liés par le verbe *être*, qui affirme sous leur *diversité logique* leur *identité réelle en un même être* possible ou actuel. (Ex. : Tout être *est* ayant sa raison d'être. — La puissance ordonnée au bien rationnel *est* devant le réaliser.) — Parce que « Kant n'a pas compris que toute connaissance s'exprime exactement par le verbe *être*, copule de tout jugement », le principe de raison et ses dérivés sont devenus pour lui des *synthèses à priori* toutes subjectives, sans portée sur l'être. Ayant méconnu l'objet formel qui fait l'unité de l'intelligence, il ne pouvait plus trouver en elle qu'une pluralité de

i. « Sicut ens est primum quod cadit in apprehensionem simpliciter : ita bonum est primum quod cadit in apprehensionem practicæ rationis quæ ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni ; quæ est : bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum præceptum legis, quod bonum est faciendum et malum vitandum ; et super hoc fundantur omnia alia præcepta legis naturæ. » (Is IIæ, q. 94, a. 2.)

principes épars, qui s'imposaient encore comme nécessaires, mais de la nécessité desquels il ne saisissait plus le *'pourquoi.i.*

i. Voir la thèse de Mgr Sentroul : *L'Objet de la métaphysique selon Kant et Aristote* (Louvain, 1905) rééditée et développée en 1913 sous le titre *Kant et Aristote* (Louvain et Paris, Alcan) ; nous indiquons les références d'après la 2^e édition. L'auteur y montre comment Kant a méconnu la vérité fondamentale de la philosophie traditionnelle et le sens profond que Platon et Aristote donnaient à la définition de l'intelligence : « objectum intellectus est ens ». On sait que c'est à une adaptation de cette thèse que la *Kantgesellschaft* de Halle, présidée par M. Vaihinger, a décerné un prix de 400 marks. — « Kant, dit l'auteur, au rebours d'Aristote, n'a pas compris que toute connaissance s'exprime exactement par le verbe *être*, copule de tout jugement, ... que tous les jugements ont pour caractère formel d'être l'union d'un prédicat et d'un sujet au moyen du verbe *être* employé comme signe de l'identité des termes... La connaissance d'une chose consiste précisément à la voir identique à elle-même sous deux aspects différents (*Mét.*, iv, 7). Avoir du triangle une connaissance, c'est en dire qu'il *est* telle figure ; de la cause, qu'elle *est* contenant l'effet ; de l'homme, qu'il *est* doué d'imagination. Et pour prendre un jugement tout à fait accidentel, dire de ce mur qu'il *est* blanc, c'est dire : ce mur *est* ce mur blanc (p. 303). Si le sujet et le prédicat se conviennent de façon à être reliés par le verbe *être*, c'est que le prédicat comme le sujet expriment une (même) réalité » (p. 187). — Kant n'a reconnu l'identité que dans ce qu'il appelle les jugements analytiques, pures tautologies à ses yeux, et non pas dans les jugements extensifs qui seuls font avancer la connaissance et qu'il appelle des synthèses *à priori* ou *à posteriori*, parce qu'ils sont formés, selon lui, par la juxtaposition de notions distinctes. Il a ainsi méconnu la loi fondamentale de tout jugement : « Un jugement formé par la juxtaposition ou la convergence de plusieurs notions serait un jugement faux, puisqu'il exprimerait comme identiques deux termes qui n'auraient pas entre eux de l'identité, mais simplement quelque autre rapport... Le principe de la division aristotélicienne des propositions n'est point l'identification ou la non-identification du prédicat et du sujet : Aristote les divise selon que la con-

Également vrais pour tous et connus de tous (Ia II®, q. 94, a. 4), ces principes sont immuables en soi et en nous. — *Immuables en soi*: l'absolue nécessité qu'ils expriment, dans l'ordre du possible et de l'impossible, n'a pas pu commencer et ne pourra pas finir ; l'acte contingent de notre intelligence se sent conditionné et mesuré par ces vérités éternelles qui ne peuvent avoir leur fondement que dans l'Absolu. D'emblée, le sens commun comprend l'Écriture lorsqu'elle affirme que le premier principe de la loi morale est en nous comme une participation de l'intelligence divine: « *Multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Cui quæstioni Psalmista respondens dicit: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine: quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid sit malum, quod pertinet ad legem naturalem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis* » (Ia II®,

naissance de cette identité naît de la seule analyse des notions ou de l'examen des choses existantes » (p. 304.) La raison de tout cela c'est que Kant, partant du sujet, « les catégories sont pour lui purement logiques », tandis que pour Aristote, parti de l'être, « les catégories sont mi-logiques, mi-ontologiques » (p. 187), le jugement affirmatif recompose et restitue au réel ce que l'abstraction a séparé. Toute la vie de l'intelligence s'explique par son ordre à l'être. — Non seulement celui qui part du sujet ne pourra jamais rejoindre l'être, mais l'intelligence même lui deviendra incompréhensible : ou bien il la niera, comme l'empiriste, ou bien il n'y verra, comme Kant, qu'une multitude de synthèses *à priori*, synthèses aveugles qu'il ne parviendra plus à légitimer et à rattacher à un principe supérieur, intelligible par sci. — Ces principes multiples ne se peuvent ramener au principe d'identité que par la division de l'être en puissance et acte, division qui ici, comme partout ailleurs, explique seule le multiple en fonction de l'un.

q. 91, a. 2). Ces principes sont aussi *immuables en nous*, inscrits d'une façon indélébile dans la raison humaine ; ils s'identifient en quelque sorte avec elle, puisqu'elle n'est après tout qu'une relation transcendante à l'être en tant qu'être, qui implique en soi ces toutes premières vérités.

§ 7. — *Comment le sens commun s'élève à Dieu.*

A l'aide de ces principes, par un raisonnement très simple, le sens commun s'élève à Dieu. La raison philosophique donne seulement à ce raisonnement une formule plus précise : si tout a sa raison d'être ; si ce qui devient requiert une raison d'être extrinsèque, cause efficiente et finale à la fois, ne faut-il pas dire que tout ce qui change, nous-mêmes et ce qui nous entoure, a une cause efficiente et finale qui ne change pas (1a, 2 et 3a via) ? — Si l'intelligence seule peut saisir les rapports des choses, la *raison d'être* des moyens dans la fin, ne faut-il pas dire que la cause première de ce monde, système de moyens et de fins, est une cause intelligente ? L'intelligence, vivante relation transcendante à l'être, pas plus que l'être, n'implique en soi imperfection (5a via) 1. — Enfin,

1. S. THOMAS, *Summ. Theol.*, Ia, q. 2, a. 3.

2. Nous pourrions attribuer *analogiquement* à Dieu toutes les *perfections simpliciter simplices*, mais elles seulement, on ne l'a pas assez remarqué dans les récentes controverses. Ces perfections, dont le signifié formel n'implique en soi aucune imperfection, sont précisément *celles qui ont un rapport immédiat à l'être* et aux transcendants : l'intelligence et les propriétés

si la multiplicité (pluralité d'êtres possédant un élément commun, ou pluralité de *parties* dans un seul et même être) pas plus que le devenir n'a en soi sa raison d'être ; si le divers de soi ne peut être un et le même (principe d'identité), ne faut-il pas conclure que la cause première est une, comme elle est immuable, simple, en tout et pour tout identique à elle-même, acte pur, qu'elle est à l'être comme A est A, *Ipsum Esse subsistens*, absolue perfection (4a *via.*)!

Le dualisme est écarté : tout être doit provenir de Celui qui seul est Être par soi, en qui s'identifient l'essence et l'existence, et qui ne laisse place à côté de lui qu'à des composés de puissance et d'acte, de non-être et d'être, d'essence (susceptible d'exister) et d'existence. — Le panthéisme n'est pas moins absurde : il ne peut y avoir au sein de *l'Être même subsistant*, en tout et pour tout identique à lui-même, ni multiplicité, ni devenir. Dieu est donc distinct de l'univers essentiellement divers et changeant.

de l'être intelligent : la volonté libre, avec les vertus intellectuelles et morales : Providence, Justice et Miséricorde. Il n'y aura pas là d'anthropomorphisme. Nous ne concevons pas Dieu comme un homme dont les proportions seraient portées à l'infini, mais comme *VÊtre même, Ipsum esse*, et nous ne lui reconnaitrons que les attributs qui découlent nécessairement de ce concept *«Ipsum esse*. La doctrine thomiste de l'analogie est celle-là même élaborée par Aristote dans sa doctrine des propriétés transcendantales de l'être : unité, vérité, bonté et, parallèlement, intelligence et volonté. Cf. plus loin IIIe partie, ch. n, § 2, pp. 320 et suiv.

i. Cf. l'explication que nous avons donnée de cette 4^e *via* *Revue Thomiste*, juillet 1904.

Tout cela, le sens commun le voit implicitement sans pouvoir le formuler. Il ne le démontre pas, mais, par son *instinct de l'être*, il le sent. Il a comme l'intuition vague que le principe d'identité est la loi fondamentale du réel comme il est celle de la raison, et que la réalité fondamentale ou suprême doit être à l'être comme A est A, absolument une et immuable et par là même transcendante x.

Faut-il s'étonner si les théologiens nient communément la possibilité de l'ignorance ou de l'erreur invincible au sujet de l'existence de Dieu, auteur de l'ordre naturel : « *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur* » (*Rom.*, i, 20)? S'il ne peut y avoir ignorance ou erreur invincible à l'égard des premiers préceptes de la loi naturelle, il ne saurait y en avoir à l'égard de leur auteur. Aussi l'Église a-t-elle condamné la distinction « entre le péché philosophique contraire à la seule raison, et le péché théologique qui seul serait une offense à Dieu et qui existerait seulement chez ceux qui arrivent à la connaissance de Dieu, ou pensent à Dieu au moment où ils pèchent¹ ».

L'idée de Dieu, premier être, première intelligence, souveraine bonté, ne peut pas plus s'effacer dans la conscience humaine que les premiers principes de la loi naturelle. C'est seulement tel ou tel attribut essentiel de Dieu qui peut être un certain temps méconnu ; ainsi les principes secondaires de la loi naturelle peuvent être abolis par suite de

1. S. Th., in *Boeth. de Trin.*, q. i, a. 3, ad 6.

2. Denzinger, 10^e éd., n^o 1290.

mauvaises habitudes, comme chez ceux qui ne regardent pas comme péchés le vol ou même les péchés contre nature (Ia II®, q. 94, a. 6).

§ 8. — *Pourquoi le sens commun a conscience de la liberté.*

La raison naturelle a aussi comme un *sens de notre liberté* à l'égard des biens partiels qui nous attirent. Cela encore, elle le perçoit à la lumière de l'être, son objet formel. Parce qu'on n'a pas songé à cet objet formel de l'intelligence spontanée, on a souvent parlé de façon bien simpliste de la conscience du libre arbitre. Dans la mesure où l'homme distingue *le bien, la plénitude de l'être*, de tel ou tel bien particulier, il se sent fait pour le bien total, absolu; il perçoit *Yhiatus* infini qui sépare ce bien absolu de tout bien partiel et limité, par conséquent il se sent *maître* de répondre ou de ne pas répondre à l'attrait d'un bien fini qu'il peut toujours juger insuffisant. La conscience de cette indifférence dominatrice, dérivée de la raison même, est ce que tout le monde appelle la conscience du libre.

i. Cf. Ia II®, q. 2, a. 7 et commentaires de Cajetan et Koellin qui montrent bien ce qu'il faut entendre exactement par cette proposition si fréquente chez saint Thomas : *l'objet de la volonté est le bien universel*. Ce n'est pas le *bien abstrait, in universali*, car la volonté se porte sur le bien qui existe dans les choses ou qu'elle veut réaliser; ce n'est pas immédiatement *Dieu même*, qui ne spécifie immédiatement que les vertus théologiques. C'est *le bien non limité, non coarctatum*, dit Cajetan, et comme tel il n'existe qu'en Dieu qui peut être connu et aimé soit naturellement soit sumaturellement.

arbitre. Bossuet dit excellemment : « Que chacun de nous s'écoute et se consulte soi-même, *il sentira qu'il est libre, comme il sentira qu'il est raisonnable* »

Cette conscience du libre arbitre est, à l'état confus et implicite, la preuve *à priori* de la liberté que la raison philosophique formulera. Et ici encore la raison philosophique justifiera le sens commun en écartant à la fois l'intellectualisme déterministe et le volontarisme libertiste. La volonté est subordonnée à l'intelligence au point de vue de la spécification de ses actes, mais toutes ses démarches ne sont pas pour cela nécessairement déterminées par l'intellect ; elle est libre lorsque le jugement reste indifférent ou indéterminé à raison de la *potentialité* ou de l'indétermination de son objet. Deux biens partiels, si inégaux soient-ils, sont tous les deux mélangés de puissance et acte et, par là, *également à l'infini* tous les deux du bien total qui seul est pur acte ; en face d'eux la liberté reste. *Il n'y a pas de raison suffisante infailliblement déterminante* pour passer de l'infini à telle quantité ou qualité finie plutôt qu'à telle autre. Il y a une raison *relativement suffisante* (pour motiver un libre choix) mais *pas absolument suffisante* (pour néces-

i. Bossuet, *Traité du libre arbitre*, ch. II. — Les religions fatalistes elles-mêmes reconnaissent la responsabilité morale et sociale, acceptent la légitimité des lois et des tribunaux, parlent de remords ou de satisfaction morale, ce qui serait absurde si elles n'admettaient pas le libre arbitre. En réalité, comme on l'a souvent remarqué, leur fatalisme n'est pas la négation du libre arbitre, mais de la liberté physique. « C'est en vertu du destin qu'Œdipe tue son père ; mais Œdipe ne veut pas ce meurtre. »

siter la volonté). C'est une raison suffisante qui (en un sens) ne suffit pas. Cette apparente restriction apportée au principe de raison d'être n'est d'ailleurs qu'un corollaire de celle apportée au principe d'identité par l'affirmation de la *puissance*, ce non-être qui est milieu entre l'être déterminé et le pur néant. Il y a indétermination dans le vouloir parce qu'il y a indétermination dans l'intelligence et en fin de compte parce qu'il y a indétermination ou potentialité dans l'être. La preuve de la liberté revient donc encore à la distinction de puissance et acte *x*. De tout cela, le sens commun a une vague intuition ; et c'est parce qu'elle est ainsi fondée que la conscience de la liberté ne s'émeut pas de l'objection spinoziste : « Tu ne connais pas toutes les causes qui influent sur ta détermination. » Alors même que j'en ignorerais plus d'une, se dit confusément le sens commun, je vois la disproportion infinie du bien partiel au bien absolu.

§ 9. — *D'où vient la croyance du sens commun à l'immortalité de l'âme?*

Enfin, la raison naturelle a comme un *sens de la spiritualité* et de *Yimmortalité* de l'âme. Il est vrai de dire avec Spinoza : *Sentimus nos æternos esse*,

i. Nous avons longuement développé cette preuve à *priori* dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* : « L'Intellectualisme et la liberté chez S. Thomas », oct. 1907, janvier 1908, articles reproduits dans l'ouvrage *Dieu, son existence et sa nature*, p. 590-669.

ou, tout au moins : *nos immortales esse*. Saint Thomas affirme « omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper », l'homme désire naturellement exister *toujours*, et il sent que ce désir naturel ne peut être vain (I», q. 75, a. 6) x. Ce désir naturel de l'être intelligent est encore fondé sur son intellect ou sur le sens qu'il a de l'être. L'intelligence spontanée a cette intuition confuse qu'elle ne parvient pas à formuler : l'être, mon objet formel, abstrait 1 de toute matière, de l'espace et du temps ; pure relation à lui, je suis du même ordre que lui : « Desiderium in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse, nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper... » (Ia, q. 75, a. 6.) Taine objectait à Jouffroy : le bœuf que l'on tue désire naturellement aussi continuer à vivre. Mais ce désir naturel de l'animal, pas plus que la connaissance sensible qui le fonde, ne dépasse l'espace et le temps : l'animal désire naturellement vivre *hic et nunc*, mais non pas *toujours* au sens plein de ce mot. Le désir naturel de l'homme comme la raison qui le fonde porte non pas sur tel

1. Cf. Galibert, *La Foi du nègre (Annales de Philosophie chrétienne*, oct. 1907). Ce qui se retrouve chez le nègre d'une façon plus particulièrement frappante, à cause de son état primitif, c'est l'inquiétude, l'attente d'une délivrance définitive et d'une plénitude qui ne laisse rien à désirer. De grossiers préjugés, cela va sans dire, altèrent l'idée qu'il se fait de la vie future.

2. *Abstrait (abstrahit)* veut dire ici : *l'être* n'implique dans sa notion formelle ni matière, ni espace, ni temps.

être ou tel bien particulier mais sur l'être et le bien absolu ; l'homme conçoit naturellement et, par suite, naturellement désire une béatitude absolue qui a pour propriété d'être inamissible ; craindre de la perdre ce serait déjà ne plus être pleinement heureux.

Cette intuition du sens commun a été précisée par la raison philosophique ; d'abord par Socrate, Platon, saint Augustin : l'intelligence, disent-ils, voit que son objet, les vérités nécessaires, universelles et éternelles, domine l'espace et le temps, « abstrahit ab hic et nunc » ; or, l'intelligence est nécessairement du même ordre que son objet, supérieur au temps comme lui ; notre activité rationnelle et morale, nous le sentons, est d'un ordre supérieur à tout ce qui en nous doit mourir. — Saint Thomas, mettant à profit les analyses d'Aristote sur l'objet de l'intelligence, précise encore : l'intelligence humaine se saisit comme une relation à l'être. Or l'être en tant qu'être *abstrait de toute matière*. Essentiellement relative à un pareil objet, l'intelligence est donc absolument immatérielle, « penitus immaterialis » (Ia, q. 50, a. 2 ; q. 75, a. 5, a. 6. — *Mét.*, l. I, leç. i, 2, 3 ; l. XI, leç. 3 *et alibi...*). Cette preuve traditionnelle de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, prolongement de l'intuition du sens commun, est trop méconnue par les philosophes chrétiens de nos jours. Certains n'en contestent la rigueur que parce qu'ils ne voient pas ce qu'Aristote et saint Thomas entendent par l'objet.

formel de l'intelligence. — Cet objet formel apparaîtrait dans toute sa pureté si on le considère au troisième degré d'abstraction ou abstraction métaphysique ; il devient, en effet, objet propre et exclusif de la science suprême. Il est, dit Aristote \ certaines sciences, comme les sciences naturelles, qui n'abstraient que de la matière sensible individuelle (premier degré d'abstraction) ; elles considèrent encore la matière sensible commune ; c'est ainsi que le chimiste fait abstraction des particularités de telle molécule d'eau pour étudier les propriétés sensibles de l'eau. — Les sciences mathématiques abstraient de la matière sensible commune, pour ne plus considérer que la quantité continue ou discrète (deuxième degré d'abstraction). — La métaphysique, la logique, la morale générale, *abstraient de toute matière* (troisième degré d'abstraction) pour ne plus considérer que l'être en tant qu'être et ses propriétés ou les êtres qui se définissent par une relation à l'être en tant qu'être, c'est-à-dire les êtres intellectuels et leur activité proprement intellectuelle et volontaire. Il n'y a plus rien de matériel ou de quantitatif dans l'être et ses propriétés transcendantales : l'unité, la vérité, la bonté, pas plus d'ailleurs que dans les divisions premières de l'être : puissance et acte, essence et existence, causalité formelle, efficiente et finale. — A ce troisième degré d'abstraction, l'intelligence se saisit comme *essentiellement relative à l'immatériel* ; les

i. *Mét.*, l. X, c. m (éd. Didot). *Comment.*, de S. Thomas, l. IX, leç. 3.

sciences inférieures (deuxième et premier degrés d'abstraction) ne lui deviennent intelligibles que pour autant qu'elles peuvent être éclairées par les principes mêmes de l'être, qui reste toujours objet formel, principe d'universelle intelligibilité. L'intelligence est donc nécessairement immatérielle elle aussi, comme son objet formel, comme les raisons d'être ou les rapports qu'elle perçoit. — Immatérielle, qu'est-ce à dire? Intrinsèquement indépendante d'un organe. Elle ne dépend du corps qu'extrinsèquement en tant qu'elle ne peut penser sans images. Or l'immatérielle intellection ne peut procéder que d'une substance immatérielle : « Operari sequitur esse, et modus operandi modum essendi. » Il faut donc conclure que l'âme humaine est immatérielle, intrinsèquement indépendante du corps qu'elle informe et qu'elle domine, et que, par conséquent, elle peut *subsister sans lui*. Si par ailleurs elle est absolument *simple*, et elle doit l'être comme son objet, elle est naturellement *incorruptible* et *immortelle*. (Ia, q. 75, a. 5 et 6.) Elle reste seulement distincte de son existence, comme toute créature, et Dieu seul qui a pu la créer pourrait l'annihiler ; mais Dieu meut les êtres comme il convient à leur nature, et ne cesse pas de conserver dans l'être la créature qui par définition peut durer toujours et qui naturellement le désire.

Cette preuve prise de l'objet formel de l'intelligence, l'être, n'est que le prolongement de l'intuition du sens commun : « Omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. »

§ 10. — *Comment le sens commun perçoit le doigt de Dieu dans un fait miraculeux.*

Selon les thomistes de tradition, la constatation du miracle est une intuition du sens commun du même genre que celle par laquelle il atteint la substance sous le phénomène, la liberté du vouloir ou l'immatérialité de l'intellection dans nos propres actes. La raison spontanée saisirait vaguement dans un fait miraculeux, comme la résurrection d'un mort, une relation immédiate à l'être, son objet formel, et à la cause propre de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire à Dieu. Ce serait cette intuition qui empêcherait le sens commun de s'émouvoir de l'objection des philosophes ennemis du miracle : nous ne connaissons pas toutes les forces de la nature. Sans doute, mais nous connaissons l'effet propre du Dieu créateur, l'être même ; et le miracle (au moins certain miracle) apparaît à l'intuition de l'intelligence spontanée comme une production exceptionnelle de l'être, assimilable à la création. Pour voir ainsi dans un fait miraculeux le *doigt de Dieu* il n'est pas nécessaire d'avoir la foi, comme le

i. Ainsi les thomistes assimilent-ils la puissance obédictielle prérequise au miracle à la pure possibilité logique prérequise à la création. Dans la mesure où la puissance passive décroît, la puissance active doit croître ; lorsque la puissance passive n'est plus qu'une pure possibilité logique, la puissance active doit être infinie. Mais il est clair que le miracle tel que le définit la philosophie de l'être est «inconcevable ou inintelligible» pour un partisan de la philosophie bergsonienne du devenir. Et M. Le Roy ne peut voir qu'un « mot » dans « la puissance obédictielle ».

prétend M. Le Roy, il suffit de la raison naturelle de ce sens inné de l'être. C'est ce qui a permis à Cajetan de dire que l'existence d'un vrai miracle est évidente *ad sensum*¹, ce qui ne peut s'entendre que du *sensible -par accident* comme la substance. Reste à expliciter cette intuition, comme la raison philosophique l'a fait pour la substance, pour Dieu, pour la liberté, la spiritualité, l'immortalité de l'âme¹. On peut prouver par exemple que la multiplication des pains, ou la résurrection d'un mort ne peuvent avoir pour cause que l'agent premier créateur et conservateur. La multiplication des pains suppose une production nouvelle de matière ; la résurrection ou réunion de l'âme et du corps (parties substantielles) suppose une action qui atteigne immédiatement non pas seulement les accidents mais la substance même de l'être, ce qui est le propre de l'action divine. {*Supplément de la Somme*, q. 75, a. 3.}. De même qu'on prouve que l'âme spirituelle ne dépendant pas de la matière dans son *être* n'en peut dépendre dans son *devenir*, mais doit être créée par Dieu et unie au corps (Ia, q. 90, a. 2), de même on peut établir que Dieu seul la peut réunir à ce corps. Un homme réellement mort ne peut revivre naturellement ; cela est tellement évident pour le sens commun que l'incrédule ne le met pas

1. Cajetan, in *III^ol. II^a*, q. 1, a. 4, n^o v.

2. Nous avons longuement développé cette question du miracle, de sa possibilité et de sa discernibilité, du point de vue ici indiqué, dans un autre ouvrage : *de Revelatione*, t. II, P. 35-107, et 325-351.

en doute et n'a d'autres ressources que de nier la réalité de la mort ou celle de la résurrection

L'effet prodigieux à expliquer n'apparaît pas toujours, il est vrai, comme un effet propre de Dieu (ex. : sur un signe de croix, un corps lourd reste en l'air sans être soutenu ou suspendu). Ici la certitude que ce phénomène n'est pas dû à un agent naturel inconnu et invisible est analogue à celle de toutes nos prévisions fondées sur la loi de la pesanteur. Le sens commun et la raison philosophique sont aussi certains qu'il y a miracle dans ce dernier cas que nous sommes tous certains qu'une pierre lancée en l'air *retombera* et ne sera pas arrêtée dans sa chute par un agent naturel inconnu et invisible. — Cette certitude non plus métaphysique, comme la précédente, mais physique, se rattache indirectement aux premières lois de l'être par le principe d'induction.

Enfin, la connexion du phénomène extraordinaire avec les actes libres, moraux et religieux qui le précèdent, l'accompagnent et le suivent, donne au sens commun une certitude morale de l'intervention de Dieu, certitude qui se rattache à l'être par l'intermédiaire des principes moraux fondés sur l'idée du bien.

i. Nous avons longuement traité cette question de la discernibilité du miracle ailleurs, *de Revelatione*, t. II, p. 63-106.

§ xi. — *Le sens commun n'est ainsi justifié que dans sa sphère propre, celle des vérités susceptibles d'être rattachées à l'Être.*

Telles sont les véritables « révélations de l'Être », pour employer une expression de M. Le Roy. Ceux qui nous les ont transmises s'appellent Socrate, Platon, Aristote, Plotin, saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas d'Aquin ; à côté de ces intellects, la pensée de M. Bergson n'est qu'une imagination qui s'amuse, ses procédés intuitifs des jeux d'enfants. Rappelez-vous la petite méthode qui pour un bergsonien conduit à l'Être : elle consiste « à s'abandonner (à bicyclette) au charme étrange du changement, à l'ivresse délicieuse du devenir ¹ » ; ou bien encore à se « coucher dans la campagne, à demi abrités du soleil sous un feuillage mouvant, par une chaude journée d'été, dans cette disposition d'esprit paresseuse et abandonnée... (où nous serons) éblouis, écrasés, désagrégés, noyés sous le flux incessant des images éclatantes (et où nous sentirons) en même temps s'évanouir, avec le désir de toute activité, les limites précises qui morcellent la nature pour notre vie ordinaire ² ». — Est-ce là vraiment « recevoir les révélations de l'Être ? » n'est-ce pas plutôt se perdre dans ce qui n'est pas mais devient, dans le non-Être ou la *ἰλη* ?

1. Le Roy. *Revue de Mét. et de Mor.*, 1899. p. 414.

2. Le Roy, *Revue de Mét. et de Mor.*, 1899, p. 384. — *Midi de Leconte de Lisle* substitué au *XIIe des Métaphysiques* ou à la *I. Pars* de la *Somme* de S. Thomas.

Platon, Aristote, Plotin diraient, comme aujourd'hui M. Couturat et M. Jacob : c'est là « s'abîmer dans le torrent de la vie végétative et animale » ; c'est donner pour terme à la contemplation la matière. Nous avons pensé jusqu'ici que la contemplation véritable consiste à voir toutes choses à la lumière des premiers principes dans leurs rapports avec l'Être même, cause première et fin de tout.

La philosophie de l'être justifie donc les certitudes immuables du sens commun en projetant sur elles la lumière de l'objet formel de l'intelligence : la raison naturelle affirme ce qu'elle voit dans son objet naturel. Le consentement universel a sa raison dans l'évidence objective des vérités auxquelles il adhère. Ces certitudes naturelles sont justifiées encore aux yeux du philosophe, en tant qu'elles procèdent de la nature raisonnable qui a Dieu pour auteur : Dieu qui est l'Être même et par conséquent la Vérité même n'a pu donner à sa créature une inclination naturelle et invincible qui lui fasse prendre l'erreur pour la vérité. « L'entendement, dit M. Bergson, à propos de l'idée de création, ne peut s'empêcher de penser à des choses qui seraient créées et à une chose qui crée. » Mais jamais la raison humaine n'admettra, comme le veut M. Bergson, que ce soit là « une illusion naturelle à notre intelligence, fonction essentiellement pratique, faite pour nous représenter des choses et des états plutôt que des changements et des actes 1 ».

1. *Évolution créatrice*, p. 270.

2. *Ibid.*

Mais, il importe beaucoup de le remarquer, *le sens commun n'est ainsi justifié que dans sa sphère Propre* ; c'est-à-dire dans la sphère des vérités admises par tous et nécessaires à la vie animale et raisonnable d'un chacun, nécessaires tout au moins pour commencer cette vie. L'objet propre du sens commun c'est tout d'abord les notions premières et les principes premiers rattachés à l'être (*prima intelligibilia*), qui sont comme la structure de la raison. C'est en outre les grandes vérités qui se rattachent à ces notions premières par les principes premiers (existence de Dieu, de la liberté, de la spiritualité de l'âme, de l'immortalité ; les premiers devoirs naturels qui se déduisent du premier principe de la morale appliqué à notre nature). C'est enfin certaines vérités qui s'obtiennent par une induction spontanée, comme celles d'ordre physique nécessaires à la vie animale et celles nécessaires à la vie en société. *En dehors de ces limites le sens commun n'a plus de compétence* ; et ce qu'on appelle « ses préjugés particuliers variables avec les temps et les lieux » ne lui est pas à vrai dire attribuable ; ce sont les préjugés communs aux hommes de telle époque et de tel temps, souvent le résidu de certains systèmes philosophiques très spéciaux, ce ne sont pas des préjugés du sens commun. Ce n'est pas le « sens commun » qui a repoussé et méconnu tout d'abord les découvertes de Ch. Colomb, de Galilée ou d'Harvey.

§12. — *Trois degrés de certitude dans les jugements de sens commun.*

Il faut noter en second lieu que, dans sa sphère propre, le sens commun n'adhère pas avec une égale certitude à toutes les vérités qu'il admet. En chacun de nous, les jugements du sens commun sont métaphysiquement ou physiquement ou moralement certains, selon la nature de leur objet. Ils sont métaphysiquement certains, lorsque leur objet est susceptible d'être rattaché nécessairement à l'être d'une façon directe, ou d'une façon indirecte par réduction à l'impossible, lorsque nous voyons que le contraire de ce que nous affirmons implique contradiction. Nos jugements de sens commun ont une certitude physique lorsqu'ils portent sur les données de l'expérience ou les lois physiques dégagées par induction spontanée. Ici nous voyons que le contraire de ce que nous affirmons ne répugne pas absolument, au moins en ce sens qu'une cause surnaturelle (miracle) peut s'ajouter à celles que nous avons constatées et faire changer l'effet attendu. Nos jugements de sens commun ont une certitude morale là où, en matière morale, la liberté peut contrarier nos prévisions et faire mentir les apparences : le juge qui condamne à mort un accusé sur la déposition de plusieurs témoins dignes de foi est moralement certain de la culpabilité du prévenu x.

i. C'est là un cas de *certitude morale spéculative*, certitude morale d'une chose *qui est*. La *certitude morale pratique* porte

Lorsqu'on fait appel au sens commun, il faut enfin bien distinguer le sens commun dans l'ensemble de l'humanité, autrement dit le consentement universel, et le sens commun en chacun de nous. Le consentement universel, invoqué comme critérium par Lamennais, ne peut être qu'un critérium extrinsèque, un argument d'autorité qui engendre une certitude morale. En chacun de nous, au contraire, les jugements de sens commun, en tant qu'ils procèdent subjectivement de l'inclinaison naturelle de notre raison et sont motivés objectivement par l'évidence de la vérité, sont certains d'une certitude métaphysique, physique ou morale suivant la nature de leur objet.



§ 13. — *Que vaut cette justification
du sens commun?*

Nous savons maintenant ce qu'est le sens commun, quel est son objet, quelles sont ses limites, ce qu'il vaut dans sa sphère propre. Resterait à se demander *ce que vaut à son tour cette théorie con-*

sul une chose *qui est à jaire*. Cette certitude morale pratique peut être encore inférieure à la précédente, lorsque la raison spéculative n'a que des probabilités transformées en certitude pratique par leur convenance avec la volonté droite... « Verum intellectus speculativi accipitur per *conformitatem ad rem*. Verum autem intellectus practici per *conformitatem ad appetitum rectum*, in contingentibus quæ possunt a nobis fieri. (j) » næ, q. 57, a. 5, ad 3.) C'est ce dernier degré de certitude dont le *pragmatisme* veut faire le type de toute certitude.

ceptualiste-réaliste, et cette philosophie de l'être qui se présente comme sa justification.

On voit d'abord que cette philosophie de l'être ne se met pas d'accord avec le sens commun en ayant recours aux procédés des Écossais ou des éclectiques. Les Écossais, au lieu de justifier le sens commun, font reposer sur lui leur prétendue philosophie. L'éclectisme se constitue par on ne sait quel choix de ce qu'il y a de plus incontestable dans les différents systèmes. La philosophie de l'être, au contraire, est vraiment une philosophie et procède d'un principe unique : elle est essentiellement une philosophie de l'être qui explique la multiplicité et le devenir par le non-être réel ou la puissance. Là est sa force, là aussi son obscurité : pleinement intelligible lorsqu'elle spéculé sur l'être, elle présente fatalement une absence relative d'intelligibilité lorsque la puissance ou le non-être intervient : « Unumquodque cognoscitur secundum quod est actu, non autem secundum quod est in potentia. Scientia primo et principaliter respicit ens actu †. » Développons brièvement ces différents points.

§ 14. — *La doctrine de l'évidence objective ou de l'être évident. L'erreur des Écossais.*

Au lieu de reposer sur le sens commun, la philosophie de l'être le justifie par sa doctrine de *l'évidence objective* ou de *l'être évident*. Jouffroy, à la

i. *Mil.*, l. VIII, c. 9 (éd. Didot). Comment, de S. Thomas, l. IX, leç. 10.

suite de Reid, fonde la certitude des premiers principes sur cet instinct de la nature raisonnable, sorte d'inspiration ou de suggestion, que chacun expérimente en soi et qui serait précisément le sens commun. Jouffroy, comme les Écossais, méconnaît ainsi la vraie nature de la connaissance, et n'échappe pas au scepticisme. La connaissance étant connaissance de quelque chose doit être déterminée par ce quelque chose et l'atteindre, sous peine de n'en pas être la connaissance. Que pourrait bien être une connaissance déterminée par une spontanéité aveugle de la nature? Notre intelligence lorsqu'elle juge et affirme sa conformité avec l'objet, voit cette conformité ou ne la voit pas. Si elle la voit, sa certitude ne s'appuie plus sur l'instinct dont parlent Reid et Jouffroy ; si elle ne la voit pas, son jugement n'est pas une connaissance. Ce qui en réalité motive notre adhésion, c'est l'évidence ; non pas l'évidence subjective telle que Descartes l'a conçue, mais l'évidence objective ou l'être évident. Et cela encore ne peut s'entendre que par la distinction de puissance et acte, mais cela s'impose si l'intelligence est puissance essentiellement relative à l'être et si elle se saisit comme telle. Or l'intelligence, par un retour sur elle-même, se saisit en effet comme puissance *intentionnelle* ou relative à cet absolu qui est l'être et comme déterminable par lui. *Dans sa toute première appréhension, elle connaît l'être, le quelque chose qui est, avant de se connaître elle-même, et sans le connaître précisément comme non-moi (De Veritate, q. 1, a. 1) ; puis, par réflexion, elle se connaît comme relative à l'être,*

intentionnelle ; alors elle juge l'être comme distinct d'elle-même, comme non-moi (De Veritate, q. I, a. 9) ; c'est le premier morcelage de l'être en objet et sujet. L'idée ou la représentation n'est aussi connue que par réflexion et postérieurement au représenté, objet de l'acte direct. Et elle apparaît aussi à l'intelligence comme essentiellement relative à ce représenté qui est toute sa raison d'être, comme ce par quoi (*id quo*) nous connaissons, et non pas ce que (*id quod*) nous connaissons (Ia, q. 85, a. 2). L'Idéalisme, si paradoxal que cela puisse paraître, est une méconnaissance de ce qui constitue l'idée en tant qu'idée, de son être relatif ou intentionnel. Il détruit par là les concepts même de représentation, de connaissance, d'intelligence. La représentation ne se conçoit que comme relative au représenté, la connaissance comme relative au connu, l'intelligence comme relative à l'être. Une représentation qui ne serait représentation de rien serait à la fois et sous le même rapport un relatif et un absolu ; cela n'est pas seulement impensable, c'est encore évidemment impossible.

La plupart des philosophes modernes parlent de la tendance naturelle de toute représentation à s'objectiver ; cette tendance est à expliquer, et cela ne se peut que par le caractère essentiellement relatif de la représentation qui, dans l'acte direct, fait connaître sans être elle-même connue, qui est moyen de connaissance et non pas terme. Si, au contraire, on entend avec Jouffroy et Reid une tendance aveugle, cette tendance reste un fait *inexpliqué* et par elle la non-connaissance est introduite

au sein même de la connaissance. Pas plus que Reid enfin on n'échappe au scepticisme de Hume : cette tendance aveugle de notre nature est-elle reconnue par notre esprit comme un fait ayant une connexion infaillible avec la vérité? Si oui, cette reconnaissance ne peut se faire qu'en vertu d'un autre critérium. Si non, toute notre certitude repose sur un critérium dont nous ignorons l'existence ou tout au moins la valeur, ce qui est le scepticisme même.

§ 15. — *L'Évidence subjective. Le « Cogito ergo sum » ne peut pas conclure. La véritable opposition de la philosophie de l'être et de l'idéalisme. Sommes-nous certains de l'objectivité du principe de contradiction ?*

Descartes et les idéalistes modernes ne veulent admettre qu'une évidence subjective, parce que pour eux l'intelligence se connaît elle-même avant de connaître l'être. Elle part du *cogito*; mais elle ne pourra jamais conclure *ergo sum* sans supposer subrepticement l'axiome antique : « *objectum intellectus est ens* » ; Kant et les phénoménistes l'ont très bien vu. Il faudra donc se contenter de dire *cogito ergo sum cogitans*; et encore n'est-ce pas certain : d'après ses propres principes, l'idéaliste ne connaît pas la *réalité de son action* mais seulement la représentation qu'il s'en fait, et connût-il cette réalité par la conscience, il ne pourrait être absolument certain qu'elle est bien réelle, car s'il doute de l'objectivité du principe d'identité, de sa valeur

comme loi de l'être, si le réel peut être contradictoire en son fond, rien ne l'assure que l'action qu'il tient pour réelle l'est réellement. Si l'être n'est pas l'objet premier et formel de l'intelligence, l'intelligence ne l'atteindra évidemment jamais ; les phénoménistes ont mille fois raison, c'est là une chose jugée. Enfin, on ne pourra même plus dire *je pense*;

I. M. J. Chevalier accusait dernièrement les « modernes thomistes » de méconnaître entièrement Descartes, lorsqu'ils lui reprochent d'avoir posé le premier principe du divorce moderne entre la pensée et l'être, il les méconnaît lui-même entièrement et tombe dans la faute appelée ignorance de la question. C'est ce que remarque très justement M. J. Maritain dans une profonde étude sur Descartes récemment parue dans *Les Lettres*, févr. et mars 1922. Jamais, croyons-nous, on n'a si bien montré ce qui sépare de la philosophie et de la théologie traditionnelles et spécialement de la doctrine thomiste, le cartésianisme considéré non seulement dans sa lettre, mais formellement dans son esprit.

Pour le sujet qui nous occupe M. J. Maritain (*Lettres*, février, p. 185) montre que le jugement des « modernes thomistes » sur l'opposition de l'idéalisme cartésien et du réalisme traditionnel ne diffère pas de celui de M. Boutroux. « Lorsqu'on parle, dit-il, de l'idéalisme cartésien « enfermant la pensée en elle-même », il est clair qu'on n'entend pas attribuer à Descartes la doctrine de Berckley ou celle de Kant ; on ne prétend pas non plus que Descartes a nié la réalité du monde extérieur ni l'existence d'objets réels connus grâce à nos idées. On veut dire que pour lui le seul objet atteint *directement et immédiatement* par l'acte de connaître c'est la pensée, ce ne sont pas les choses, et qu'ainsi, encore que ses intentions soient réalistes, il a, de fait, posé *le problème* et introduit *le principe* de l'idéalisme moderne.

« M. Boutroux le disait fort bien : « *Le problème central de la métaphysique cartésienne, c'est le passage de la pensée à l'existence. La pensée seule est indissolublement inhérente à elle-même ; comment donc, de quel droit et en quel sens pouvons-nous affirmer des existences?... L'existence qui pour les anciens était chose donnée et perçue qu'il ne s'agissait que*

le *je* en son fond est fatalement ontologique, il faudra se contenter d'affirmer, avec je ne sais plus quel philosophe allemand : « *il pense*, comme on dit : il pleut dans mon grenier », et encore n'est-ce pas certain, car il se pourrait peut-être que l'impersonnelle pensée soit identique en soi à la non-pensée.

C'est la vieille réfutation du cartésianisme par les thomistes du xv^e siècle. (Cf. notre vénérable Goudin *.) Le point de départ de la connaissance n'est pas le *cogito*, c'est *l'être*, et le premier principe qu'il implique : le principe d'identité ou de non-contradiction. Toute la philosophie antique est dans ce mot : *objectum intellectus est ens* : rien n'est intelligible qu'en fonction de l'être, l'intelligence surtout n'est intelligible à elle-même qu'en fonction de l'être qu'elle connaît directement avant de se connaître elle-même par réflexion. Les premiers principes ne sont donc lois de cet être relatif qu'est la pensée que parce qu'ils sont d'abord lois de l'être ; il est tout d'abord évident que le réel ne peut être

d'analyser, est ici un objet éloigné, qu'il s'agit d'atteindre, si tant est qu'il soit possible de l'atteindre... » *Revue de Métaph. et de Mor.*, mai 1894.

i. « At non ferendus hic Cartesius, cum jubet, omni alio tantisper seposito principio, ut dubio, mentem ab eo rerum cognitionem auspicari : *Ego cogito*, ex quo statim inferat : *Ergo ego sum*. Nam ut cætera non urgeam, si cum aliis omnibus nostrum etiam principium (contradictionis) mens, ut dubium, seponat, dubium quoque erit, an, *quod cogitat, sit vel non sit*. Posset enim cogitare et tamen non esse, si possibile foret, *idem esse et non esse*. » (Goudin, *Philosophia*, IV P., disp. I, q. 1, éd. de 1860, t. IV, p. 254.)

à la fois réel et non-réel. Tout le subjectivisme moderne est dans cet autre mot qui ne conclut pas : *cogito ergo sum*. Le « cogito » ne conclut qu'en Dieu, parce que seule la pensée divine, pure actualité, s'identifie avec l'être même. Chez toute créature, l'intelligence est nécessairement puissance relative à l'être ; elle a donc pour objet premier l'être et ses lois et non pas tel être particulier : notre propre moi. Le nier c'est vouloir d'une façon perverse imiter Dieu, et comme notre pensée à nous n'est pas l'être, ni créatrice de l'être, c'est s'enfermer dans un solipsisme dont rien ne pourra nous faire sortir. Le subjectivisme moderne est dans l'ordre intellectuel l'analogue de ce qu'a été le péché de l'ange dans l'ordre moral. L'ange a mis *en soi* sa fin ultime et s'est immobilisé dans le mal ; Descartes, « l'inventeur de la philosophie du *Moi* », a mis dans l'homme le terme de l'intelligence et lui a définitivement fermé la seule route qui mène à Dieu. Descartes et Kant, fondateurs de l'idéalisme, sont de grandes intelligences tombées ; c'est pourquoi les ennemis de l'Église se sont si fort réclamés d'eux. A leur école, la philosophie moderne et la société moderne ont perdu la notion de Dieu « *Patres comederunt uvam acerbam et dentes filiorum obstupuerunt* » (Jér.).

Entre la philosophie antique et l'idéalisme, la question est de savoir si oui ou non nous sommes certains de l'objectivité du principe d'identité ou de non-contradiction, s'il est évident pour nous que l'absurde n'est pas seulement *impensable*, mais qu'il est encore *impossible*. M. Le Roy et M. Blondel

voudraient-ils répondre catégoriquement à cette question? C'est là pour nous une évidence, la toute première ; nous nous sentons dominés et mesurés par elle, c'est-à-dire par l'être évident, et dans cette toute première adhésion notre intelligence de créature s'apparaît comme potentielle et conditionnée h

i. P. Lepidi, O. P., *Ontologia*, p. 35. — Nous n'ignorons pas ce qu'a écrit Ch. Renouvier dans les *Dilemmes de la métaphysique pure*, p. 2 : « Faute d'avoir pu découvrir la vérité première sous la forme et la dénomination d'un *sujet d'existence* à la fois indépendante et définie sans contestation possible, on a cru tenir au moins un *principe d'affirmation* universel et inébranlable dans le principe de contradiction, qui ne porte que sur les relations. Mais tout au contraire, et parce qu'il porte sur les relations d'une manière générale, c'est ce principe qui donne lieu à la division la plus profonde et qui dans ses applications, acceptées ou déniées, fournit une matière d'oppositions irréductibles entre les théories métaphysiques... Rien n'empêche, après avoir pensé séparément à deux propositions que l'esprit est incapable de concevoir comme pouvant se penser ensemble, de déclarer qu'elles sont cependant vraies l'une et l'autre de leur sujet pris en lui-même. Mais pour la pensée discursive, le discours et la controverse, la réunion de deux assertions dans un cas semblable est impossible, la soumission au principe de contradiction est forcée. » — A quoi nous nous contentero我们有 d'opposer cette remarque de M. Evellin (*Congrès de Métaphysique*, Paris, 1900, p. 175): « En dépit d'un long préjugé, le problème relatif à la portée du principe de contradiction ne nous paraît pas résolu. Il se peut, et nous le croyons, que le principe des principes soit plus que l'exigence essentielle de la pensée ; peut-être faut-il le chercher comme loi primitive, comme loi fondamentale, à la racine même de l'être. Nous ne pouvons ici qu'indiquer notre opinion, qu'un mot suffira à faire entendre : le principe de contradiction veut, par exemple, qu'une longueur ne puisse être au même moment et dans les mêmes circonstances à la fois d'un mètre et de dix mètres. Quel est le sens de cette exigence? Signifie-t-elle que la pensée ne saurait concevoir le fait, mais que le fait en lui-

Et si vraiment il en est ainsi, on s'explique l'infaillibilité du sens commun dans l'adhésion qu'il donne aux tout premiers principes spéculatifs et pratiques ; il les voit immédiatement dans l'être son objet formel. De même, dit Aristote, que la vue (toute lésion organique mise à part) ne peut nous mal renseigner sur son objet propre, la couleur, mais seulement par des erreurs d'associations, sur un sensible commun comme l'étendue, ou sur un visible *-per accidens* comme la saveur ; de même que

même est très possible? S'il l'était, *Vitre perdrait précisément ce qui le fait être, c'est-à-dire son identité avec lui-même, et par conséquent il ne serait plus.* Tout disparaîtrait dans un insaisissable écoulement. Le principe, «ce qui est est», a donc peut-être son point d'appui dans la nature, ou plutôt nous dirons volontiers que *c'est lui-même qui constitue la nature en l'affranchissant en son fond, du phénomène* (Le principe de substance n'est qu'une détermination du principe d'identité). Ce n'est pas parce que je le pense qu'il existe : c'est parce qu'il existe, vivant dans les choses, que ma pensée, soucieuse comme tout le reste de garder son identité avec elle-même, se défend comme tout le reste de la contradiction qui la détruirait. L'imagination harcèle la raison spéculative en lui objectant que ses affirmations n'ont rien de sensible et que ce qu'elle propose ne se voit pas, mais la raison se défend sans peine : outre que pour elle le réel ne saurait se voir, elle peut montrer qu'à chaque pas l'argumentation de sa rivale est en défaut ; c'est le drame de la vie de l'esprit. » Entre M. Le Roy et nous, partisans de la philosophie du concept, le problème est là et non pas ailleurs ; ce n'est au fond, que l'opposition de l'imagination et de la raison. Avec M. Evellin, nous pensons que « la pensée rationnelle, supérieure à la pensée empirique, s'établit et en quelque sorte s'assoit dans la réalité objective de l'absolu ». (*Ibid.*, p. 175.)

Sur l'argumentation hégélienne, cf. Zigliara, *Summa Philosophica*, t. I, pp. 243-252 et p. 331. Nous résumons plus loin cette défense classique du principe de contradiction, cf. 2^o *appendice*.

la volonté, si perverse soit-elle, ne peut vouloir le mal pour le mal, mais le veut toujours sous la raison de bien ; ainsi l'intelligence spontanée ne peut errer dans la connaissance de son objet premier et des notions simples qui s'y rattachent immédiatement. Ces notions simples, on les connaît ou on les ignore, mais on ne peut les connaître à demi, les fausser, par cela seul qu'elles sont simples. « In rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi, sed deficiamus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in IX *Met.*, leç. xi (Didot, l. VIII, c. x). Et propter hoc circa illas propositiones errare non potest quæ statim cognoscuntur, cognita terminorum quidditate : sicut accidit circa prima principia, ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientiæ circa conclusiones. » (Ia, q. 85, a. 6.)

§ 16. — *L'objection contre la valeur objective dit principe d'identité.*

Pour Aristote (*Met.*, l. IV, c. 4, 5), on ne peut nier les tout premiers principes sans mentir, sans rendre la pensée impossible, sans se contredire et se nier soi-même dans la vie pratique. Celui qui les nie ne peut plus donner aucun sens à ses paro-

i. Même si la vue pouvait nous tromper sur la couleur (certitude physique), il ne s'ensuivrait pas que l'intelligence nous puisse tromper sur l'être et sur ce qui se rattache immédiatement à lui (certitude métaphysique).

les : « en quoi un tel homme diffère-t-il d'une plante? » Comme la plante, il est enfermé en lui-même ; il n'en peut sortir. Aristote reconnaît cependant que, malgré l'absurdité de ces négations, on s'explique que l'aspect toujours changeant des choses sensibles les ait fait naître non pas dans l'intelligence, mais dans l'imagination de quelques-uns. « L'imagination harcèle la raison spéculative, dit aujourd'hui M. Evellin, en lui objectant que ses affirmations n'ont rien de sensible »

Telle est bien en effet l'origine de l'objection héraclitéenne contre la valeur objective du principe d'identité ou de non-contradiction. Si l'on regarde le monde sensible, disait Héraclite, on voit qu'en réalité *rien n'est*, mais que *tout devient* : « on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve ».

C'est le thème développé aujourd'hui par M. Bergson. Si l'on veut donner une forme logique à l'objection, on dira comme d'anciens sophistes¹ : « Tout ce qui devient avant de devenir est *non-être*, car ce qui est déjà ne peut devenir, puisqu'il est (*ex ente non fit ens, quia jam est ens*) ; mais d'autre part, rien ne peut provenir du non-être ou du néant (*ex nihilo nihil fit*). Donc à l'origine du devenir, il faut admettre un *non-être* qui est de *Yêtre*. Le devenir provient de quelque chose qui à la fois *est* et *n'est pas*. Autant considérer l'être et le non-être comme de pures abstractions, des mots, qui

1. *Congrès de Métaphysique*, Paris, 1900, p. 175.

2. Voir cette objection telle qu'elle est rapportée par Aristote, *Physique*, l. I, c. 8 ; Commentaire de S. Thomas, leç. 16.

n'ont aucune signification profonde (nominalisme absolu) ; il n'y a en réalité que du devenir, qui est à lui-même sa raison. La réalité dans son fond n'est pas identique à elle-même, elle change sans cesse. Rien n'est, tout devient, et dans le devenir, qui est à lui-même sa raison, s'identifient les contradictoires. » — Aussi, remarque Aristote, Héraclite passe-t-il pour avoir nié le principe de contradiction ou de non-contradiction, puisqu'il affirme que chaque chose est et n'est pas, « mais il n'est pas nécessaire, ajoutait le Stagirite, que tout ce que l'on dit, on le pense ! ».

Aristote lui-même répondit à cette objection d'Héraclite par son concept de *puissance* ou d'être indéterminé, milieu entre l'être en acte et le pur néant. La puissance, comme le germe contenu dans le gland dont provient le chêne, à un point de vue *est* et à un autre point de vue *n'est pas*¹. La puissance est non-être par rapport à l'acte ou à l'être déterminé ou développé, elle est non-acte ; pourtant elle est dite *être* à un point de vue (ens secundum quid), par opposition au néant, qui lui n'est pas seulement non-être relativement à l'acte, mais non-être absolu.

Ainsi, remarque Aristote, ce qui devient, comme l'arbre qui se développe, provient d'une puissance

1. Cf. Aristote *Métaphy.*, l. IV. c. 3 et suivants, sur la défense du principe de contradiction et de la valeur de la notion d'être qui fonde ce principe.

2. Cf. Aristote, *Physique*, l. I, c. 8 ; *Métaphysique*, l. IV (III), c. 3, 4, 5 ; l. IX (VIII) en entier. Voir plus loin ici, IIe P. Le sens commun et les preuves de l'existence de Dieu, Ch. II, § 4.

qui le contenait en germe, milieu entre l'être déterminé et le pur néant. De même la science qui se développe dans une intelligence ou puissance intellectuelle.

Or cette puissance, par elle-même n'étant pas l'acte, ne peut par elle-même passer à l'acte. Elle demande à y être réduite par un acte antérieur, par une puissance active ; ce qui est chauffé, doit l'être par un foyer de chaleur. Mais pour la même raison cette puissance active doit être prémue ou actionnée, et prémue en dernière analyse par une puissance active suprême, qui pour se suffire doit être son activité même, et donc l'Être même, car l'agir suit l'être et le mode d'agir le mode d'être. Ainsi le devenir est expliqué, et le principe d'identité ou de non-contradiction est maintenu dans tous les êtres et réalisé dans toute sa pureté dans l'Être premier.



Il n'est pas inutile de rappeler ici l'objection dialectique soulevée par Hegel contre le même principe. Elle est longuement exposée dans la *Logique de Hegel*, traduite par A. Vera, 2e éd., t. I, pp. 399-4081. On la réduit généralement à ceci : « Être est la notion la plus universelle, mais par là même aussi la plus pauvre. Être blanc, être noir, êtrei.

i. Voir aussi : *La Logique de Hegel*, par Georges Noël. Paris, Alcan, 1897, p. 24 et p. 135.

étendu, c'est être quelque chose ; être sans détermination aucune, c'est n'être rien, c'est ne pas être. L'être pur et simple équivaut donc au non-être. Il est à la fois lui-même et son contraire. S'il n'était que lui-même, il demeurerait immobile, stérile ; s'il n'était que néant il serait synonyme de zéro et dans ce cas encore, parfaitement impuissant et infécond. La contradiction qu'il renferme l'oblige à se développer sous la forme du devenir où se fondent et se concilient le non-être et l'être. »

Cette argumentation est un sophisme comme le montre Zigliara (*Summa Philosophica*, t. I, p. 246). Mise en forme, elle revient à ceci : *L'être pur est indétermination pure, or l'indétermination pure est non-être pur. Donc l'être pur est pur non-être.* — Il est aisé de voir que le moyen terme *indétermination pure* est pris en deux sens différents. Dans la majeure il désigne seulement la négation des déterminations génériques, spécifiques et individuelles ; dans la mineure il désigne la négation même de l'entité transcendante qui domine les genres ; il nie non seulement les déterminations de l'entité, mais l'entité elle-même.

Hégel doit d'ailleurs avouer que « s'il est vrai de dire que l'être et le non-être ne font qu'un, il est tout aussi vrai de dire qu'ils diffèrent et que l'un n'est pas ce qu'est l'autre » (*Logique*, t. I, p. 404). La négation du principe de contradiction se détruit elle-même ; elle est aussi bien négation qu'affirmation, aussi vraie que fausse.

A. Véra dans son introduction (*ibid.*, p. 41) soutient « qu'une logique qui enseigne que le principe

de contradiction est le critérium du vrai ira au rebours de la nature même des choses. En effet, si ce principe était vrai, il serait logique de dire : *l'homme est un être doué de la faculté de rire*; mais il serait illogique d'affirmer que : *l'homme est un être doué de la faculté de pleurer* ». — Le sophisme ici est puéril : la faculté de pleurer n'est pas la négation de la faculté de rire, comme le non-être est celle de l'être. Ce sont deux facultés positives qui ne s'opposent qu'à l'égard du même objet considéré sous le même rapport. L'homme n'a pas la faculté de rire et de pleurer au sujet de la même chose considérée sous le même aspect.

On a prétendu ces derniers temps que Hegel « n'a jamais soutenu l'identité des contradictoires »ⁱ.

i. *Dictionnaire Apologétique*, article *Panthéisme*, col. 1327. A l'encontre de certaines assertions contenues dans cet article, col. 1326,-1327, nous ne devons pas être surpris que des intelligences même géniales, tombent dans l'absurdité radicale, dès qu'elles altèrent profondément la première notion de notre esprit, la notion à être, fondement du principe de contradiction, et lorsque à la place de Dieu, *l'Être même*, elles veulent poser un *devenir pur*, une évolution créatrice qui est à elle-même sa raison. Il ne faut pas craindre de voir l'erreur telle qu'elle est, et de dire que la négation du vrai Dieu et de sa nature absolument immuable pose la contradiction au principe de tout. Ne pas reconnaître la valeur de cette critique du panthéisme évolutionniste, c'est paraître à certains peut-être un historien de la philosophie très averti, c'est montrer aux autres qu'on n'a jamais compris quel est le vice essentiel de l'évolutionnisme absolu.

Nous aurions voulu voir cette absurdité foncière du panthéisme et de tout panthéisme mieux mise en relief dans l'article consacré à ce sujet dans le *Dictionnaire Apologétique*. Nous y reviendrons plus loin, à la fin de la IIe partie de cet ouvrage.

Il enseignait pourtant très nettement que le principe d'identité ou de non-contradiction ne peut être qu'une loi de la raison inférieure, qui raisonne sur des abstractions immobiles ; ce n'est pas, disait-il, une loi de l'intelligence qui, comme le réel, est *devenir pur, perpétuelle absence d'identité*. Et il est clair que toute doctrine du devenir pur est la négation de la valeur réelle ou ontologique du principe d'identité ou de contradiction, comme l'a montré Aristote (*Métaph.*, l. IV) contre Héraclite, dont la thèse fondamentale, qui est l'évolutionnisme absolu, a été reprise par Hégel.

Admise cette doctrine, il faut dire avec M. Bergson : « il y a *plus* dans le devenir que dans l'immobile 1 », et il faut ajouter avec son disciple M. Le Roy : « Le principe 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 de prise que sur le *statique*, sur le morcelé, sur *Vimmobile*, 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 * . »

Et comme, dans cette doctrine, le réel en son fond est *devenir pur*, il est contradiction réalisée, 2

1. Cf. *Évolution créatrice*, p. 341-342.

2. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1905, p. 200-204.

absurdité radicale, à l'antipode de l'Être même subsistant, toujours identique à lui-même, dans l'immobile éternité.

Tout cela suppose que le devenir peut exister sans cause, qu'il y a *-plus* en lui que dans l'immobile, comme le soutient M. Bergson ; mais soutenir cela, c'est dire qu'il y a *plus dans ce qui devient et n'est pas encore que dans ce qui est*, plus dans le gland que dans le chêne pleinement développé, plus dans l'embryon que dans l'homme adulte, plus dans le temps que dans l'éternité, plus dans la continuelle divagation des sophistes que dans l'immuable connaissance qui atteint tous les temps passés et à venir dans une intuition unique.

§ 17. — *Si le principe d'identité est loi fondamentale du réel et si le devenir et le multiple ne se peuvent expliquer que par la puissance, le sens commun et la philosophie de l'être ont cause gagnée contre le phénoménisme et la philosophie du devenir.*

Nous revenons toujours ainsi à la première division de l'être en puissance et acte. C'est le caractère essentiel de l'aristotélisme ; c'est là ce qui fait sa force et aussi son obscurité. Étrange philosophie, diront nos néo-positivistes, toute faite d'*entités scolastiques* et qui prétend échapper à toutes les antinomies par cette singulière affirmation de la réalité de la puissance, milieu entre l'être et le pur néant. Toutes les antinomies échangées pour une seule : celle d'un *non-être qui est*.

Telle est pourtant la seule philosophie qui soit pleinement d'accord avec le sens commun. Elle parvient à le rejoindre en vertu même de l'effort d'abstraction qu'elle suppose, comme l'art véritable parvient à dépasser l'artificiel et à rejoindre la nature. — Toute faite d'entités scolastiques ! Évidemment, puisqu'elle se donne comme une philosophie de l'être : substances et facultés (puissances, principes prochains d'opération) sont imposées par le principe d'identité. « C'est lui-même, dit M. Evelin, qui constitue la nature en l'affranchissant, en son fond, du phénomène \ » Il faut choisir : la philosophie de l'être avec ses entités scolastiques (substance et puissance), ou bien la philosophie du phénomène ou du devenir. Et l'alternative revient à cette autre : oui ou non, le principe d'identité est-il loi fondamentale du réel ?

i° Si le principe d'identité est la loi fondamentale du réel, les phénomènes multiples et le devenir (union du divers) supposent une réalité fondamentale en tout et pour tout identique à elle-même, qui est à l'être comme A est A, *VIpsum Esse subsistens* ou *YActe pur*. 20 Si le principe d'identité est loi fondamentale du réel, la multiplicité et le devenir ne sont intelligibles que si l'on admet en eux un intermédiaire entre *Yêtre pur* et le *pur néant* : la puissance ; donc aucune multiplicité, aucun devenir au sein de la réalité fondamentale, Être pur, absolument un et immuable, par là même transcendant, distinct de l'univers essentiellement composé

i. *Loc. cit.*, p. 175.

et changeant. 30 Si le principe d'identité est loi fondamentale du réel, les différents groupes, relativement autonomes, de phénomènes multiples et transitoires ne s'expliquent que par un sujet un et permanent (*substance*). Ces substances par cela seul qu'elles sont multiples doivent être composées, chacune de puissance et acte (essence et existence), et à ce titre il ne répugne pas qu'il y ait en elles une multiplicité de phénomènes et du devenir ; il faut au contraire qu'elles soient douées de puissances d'opération, car n'étant pas acte pur, elles ne sont pas par elles-mêmes leur propre agir, pas plus qu'elles ne sont leur existence. Celui-là seul est son agir qui est son existence, seul *Vipsum esse* est en même temps, *Vipsum agere**. L'agir suppose l'être, et le mode d'agir suit le mode d'être.

Si, au contraire, le principe d'identité n'est pas la loi fondamentale du réel, phénoménisme et philosophie du devenir ont cause gagnée ; mais il faut affirmer avec Hegel que la loi fondamentale du réel est l'absurdité ou la contradiction ; il n'y a pas de milieu, le principe de non-contradiction n'étant que la formule négative du principe d'identité, nier la valeur objective de l'un, c'est nier la valeur objective de l'autre. Aux deux pôles extrêmes de la pensée philosophique, Parménide affirme que

i. Cf. I», q. 54. a. i : *Utrum intelligere angeli sit ejus substantia*. Cette question 54 du traité des anges, avec la q. 3 de la I» pars, contient les principes fondamentaux de la métaphysique thomiste. Le traité des anges est particulièrement important comme traité de la première créature ou de la créature en tant que telle.

L'être est, que le non-être n'est pas, et nie, en vertu de ce principe, la multiplicité et le devenir ; Heraclite et Hegel, tout en maintenant la valeur du principe d'identité comme loi de la logique pure, nient sa valeur réelle : à l'origine, selon eux, l'être est identique au non-être ; rien n'est, tout devient. « De la doctrine éléatique et de la doctrine de Hegel, laquelle est la vraie? » se demande M. Boutroux \ « Ni l'une, ni l'autre, vraisemblablement », répond-il. Ni Tune, ni l'autre, évidemment, disons-nous. Devenir et multiplicité sont donnés (dans l'expérience brute et dans les concepts) contre Parménide. Rien n'est intelligible qu'en fonction de l'être et du principe d'identité, contre Heraclite et contre Hegel. Une seule solution est possible, celle de Platon et d'Aristote : le *non-être est*, l'être indéterminé, la puissance, qui à un point de vue est et à un autre point de vue n'est pas. C'est la seule conciliation de l'expérience, qui offre la diversité et le changement, et de la raison qui cherche toujours l'un et l'immuable, de l'empirisme et du rationalisme. La philosophie de l'être divisé en puissance et acte apparaît ainsi comme la seule philosophie qui tienne compte à la fois des faits et du principe de non-contradiction. Toute autre philosophie est acculée soit à nier les faits avec les éléates, soit à nier l'objectivité du tout premier principe rationnel avec Heraclite, Hegel, H. Bergson. Philosophie du phénomène ou philosophie du devenir ne contiennent qu'une part de vérité, comme elles

n'admettent qu'une part du réel, cette superficie aux formes multiples et changeantes qu'atteint directement l'expérience ; leur erreur consiste à faire de cette superficie du réel l'Absolu ; il n'y a d'Absolu que l'Absolu, A est A.

Cette philosophie de l'être, comme le sens commun lui-même, est à la fois claire et obscure : claire par la place qu'elle fait à l'acte, obscure par celle qu'elle fait à la puissance : « Unumquodque cognoscitur secundum quod est actu, non autem secundum quod est in potentia » (*Met.*, l. IX, leç. io). Faut-il s'étonner de cette obscurité ? Au fond, c'est cette absence relative de détermination et d'intelligibilité qui permet de faire une place à la liberté divine et humaine, de concevoir l'existence du créé à côté de l'incréd, du fini à côté de l'infini, du multiple et du changeant à côté de l'un et de l'immuable. Dieu seul est pleinement intelligible en tout ce qu'il est, parce qu'il est l'Être même, Actualité pure. Le monde, au contraire, dans la mesure où il a en lui multiplicité et devenir, est un *non-être qui est*, comme disait Platon ; par là même il est quelque chose d'obscur en soi. Telle est l'affirmation la plus hardie de la métaphysique platonicienne, aristotélicienne, thomiste : il y a un milieu entre l'être et le pur néant, le non-être ou la puissance ; la créature se distingue de Dieu en ce qu'elle est un composé de non-être et d'être, de puissance et d'acte : d'essence réelle et d'existence, de puissance opérative et d'action. Cette affirmation, si abstraite et si paradoxale qu'elle puisse paraître, ne fait qu'explicitement une vue du sens commun : il n'est pas nécessaire d'avoir

pâli sur le *Sophists* de Platon ou sur la *Métaphysique* d'Aristote pour trouver un sens à cette parole de Dieu à Moïse : *Ego sum qui sum* (tanquam in ejus comparatione ea quæ mutabilia facta sunt *non sinf*)¹, ou dans ce mot de Notre-Seigneur Jésus-Christ à sainte Catherine de Sienne : « *Je suis Celui qui suis, tu es celle qui n'est pas 1* »

Le sens commun tel que nous l'avons défini vaut ce que vaut le principe d'identité³.

1. Saint Augustin, *De civit. Dei*, l. VIII, c. xi.

2. *Vie de sainte Catherine de Sienne*, par le B. Raymond de Capoue, publiée par E. Cartier, Poussielgue, 1859. — Cf. p. 70 comment la sainte fit de cette doctrine la règle de toute sa vie.

3. C'est en partie pour n'avoir pas bien compris le sens et la portée de la notion de *puissance* dans la doctrine aristotélicienne, que M. J. Chevalier, dans sa thèse sur *la Notion du nécessaire chez Aristote*, 1915, soutient que cette doctrine doit aboutir du point de vue de la connaissance au panlogisme, et du point de vue réel au panthéisme : seul existerait le nécessaire et le général. Aristote au contraire affirme sans cesse que le singulier seul existe dans la réalité, que la contingence et même le hasard a sa place à côté du nécessaire, que notre volonté est cause libre de ses actes (cf. par ex. : *Perihermeneias*, c. 9 ; *Phys.*, II, c. 4 à 6 ; *Met.*, V, c. 30 ; *Ethic. Nie.*, III, c. 7, etc.). La méconnaissance d'une des pièces maîtresses du système aristotélicien conduit M. J. Chevalier à déclarer que « dans les principes aussi d'Aristote il y a quelque chose de pourri ». A ce compte, il faudrait en dire autant des principes de la philosophie de saint Thomas, bien que l'auteur s'en défende très fermement.

DEUXIÈME PARTIE

LE SENS COMMUN ET LES PREUVES TRADITIONNELLES DE L'EXISTENCE DE DIEU

L'étude précédente sur le sens commun et la philosophie de l'être serait incomplète et manquerait son but, si nous ne montrions qu'elle contient implicitement une réponse, et une réponse décisive, croyons-nous, aux objections qui ont été faites récemment contre les preuves thomistes de l'existence de Dieu.

Nous établirons d'abord quelle est pour saint Thomas la valeur du principe de raison d'être sur lequel reposent toutes ces preuves, en exposant en détail le rattachement de ce principe au principe d'identité et à l'idée d'être.

Nous exposerons et examinerons en second lieu la critique des preuves thomistes de l'existence de Dieu présentée par M. Le Roy.

Nous verrons enfin par quelle preuve la philosophie nouvelle remplace les preuves traditionnelles, et si oui ou non elle conduit au panthéisme évolutionniste condamné par le concile du Vatican.

A*CX

CHAPITRE PREMIER

COMMENT LE PRINCIPE DE RAISON D'ÊTRE SE RATTACHE AU PRINCIPE D'IDENTITÉ

n'APRÈS SAINT THOMAS¹

La théorie classique ou conceptualiste-réaliste du sens commun nous a montré en lui une philosophie rudimentaire de l'être, elle a justifié ses certitudes spontanées en établissant leur rapport avec l'être, objet formel de l'intelligence et avec le principe d'identité. Cette réduction de l'être s'est effectuée par la réduction des principes d'induction, de causalité, de finalité, au principe de raison d'être et par le rattachement de ce dernier au principe d'identité (immédiatement impliqué dans l'idée d'être) et dont le principe de substance n'est qu'une détermination.

De toutes ces réductions la principale est celle du principe de raison d'être au principe d'identité. Dans notre précédente étude, nous n'avons pu en faire qu'un exposé très succinct ; elle demande à être traitée *ex professo*, si l'on veut comprendre les preuves thomistes de l'existence de Dieu. L'occasion nous en est donnée par un article de M. Bouys-i.

i. Cet article a paru dans la *Revue thomiste* en nov. 1908.

sonie sur la «réduction à l'unité des principes de la raison¹», où l'auteur s'efforce de montrer les points faibles de la thèse que nous avons soutenue ¹³ et présentée comme une doctrine aristotélicienne reçue dans l'École. — Il n'y a, nous dit-on, ni une réduction directe et absolue qui consisterait à ramener à un principe suprême tous les autres principes au point de les identifier avec lui, ni même une réduction indirecte qui consisterait seulement à montrer qu'on est amené à nier un principe suprême si l'on nie les autres principes. Il n'y aurait pas en réalité un principe suprême. « La valeur du principe d'identité n'est pas supérieure à celle du principe de raison suffisante² » ; et « il n'y a pas *contradiction* mais seulement *inintelligibilité*³ » à nier le principe de raison suffisante. Toujours la thèse kantienne.

Nous ne pouvons que remercier M. Bouyssonie ; son argumentation souvent très serrée va nous obliger à préciser nos idées sur cette question qui est, croyons-nous, une des plus importantes de la métaphysique générale.

i° Nous énoncerons la thèse classique dans sa formule générale ; ²⁰ nous verrons comment S. Thomas établit qu'il y a un principe suprême ;

1. *Revue de Philosophie*, août 1908.

2. Plus haut et dans un article de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, janvier 1908: «Intellectualisme et liberté chez saint Thomas. Accord du libre arbitre et du principe de raison d'être ou de Saison suffisante. »

3. Bouyssonie, *Revue de Philosophie*, 10^r août 1908.

4. *Ibid.*

3° nous chercherons la formule exacte de ce principe ; 40 nous montrerons de quelle manière les autres principes se rattachent à lui ; 50 nous indiquerons la conséquence importante de cette thèse en théodicée.

§ i. — *La thèse classique dans sa formule générale.*

La thèse que nous avons soutenue est la thèse classique : « *Metaphysica explicat et defendit omnia principia, non quidem ostensive, sed deducendo ad impossibile et ad illud supremum principium : impossibile est idem simul esse et non esse.* » — Cette thèse est formulée et défendue par Aristote au IV^e l. de la *Métaphysique* (comm. de saint Thomas, leç. 6) [éd. Didot, *Mét.*, l. III, c. 3]. Après l'avoir expliquée en cet endroit de son commentaire, saint Thomas la reproduit maintes fois dans ses œuvres originales. Il en résume la raison à *priori* dans ce passage de la *Somme théologique*, Ia IIæ, q. 94, a. 2 : « *Illud quod primo cadit in apprehensionem est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quæcumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare ; quod fundatur supra rationem entis et non entis ; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus, in IV Met., text. 9.* » — C'est à peu près la même formule que nous trouvons dans le *de Veritate*, q. 1, a. 1 : « *Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens* » ; dans le *C. Gentes*, l. II,

c. 83 : « Intellectus naturaliter cognoscit ens et ea quæ sunt per se entis in quantum hujusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia. » On pourrait citer beaucoup d'autres textes semblables.

Cette thèse est unanimement acceptée dans l'École : cf. Scot, in *Metaph. Arist.*, l. 4, q. 3 ; Cajetan, *Comm. in De Ente et Essentia*, præmium, q. i ; Fonseca, in *Metaph. Arist.*, l. 4, c. 3, q. 1, sec. 3 ; Suarez, *Disp. Met.*, disp. 3, sec. 3, n. 9 ; Jean de Saint Thomas, *Cursus. Phil.*, q. 25, a. 2 ; Goudin., éd. 1860, t. IV, p. 254 ; Kleutgen, *Phil. seal.*, η. 293, 294 ; Zigliara, *Ontol.*, p. 236 ; *De la lumière intellectuelle*, t. III, p. 255 ; Delmas, *Ontol.*, p. 642. — S'il y a eu discussion chez les scolastiques, c'est seulement sur cette question secondaire : le principe suprême est-il le principe de contradiction : « idem non potest esse et non esse » (ou au point de vue logique : « idem non potest de eodem affirmari et negari ») ? ne serait-ce pas plutôt le principe affirmatif du tiers exclu, souvent cité par Aristote : « necesse est quodlibet esse aut non esse », ou la formule affirmative plus simple « omne ens est ens » ? Cf. Suarez, *loc. cit.*

§ 2. — *Comment saint Thomas établit qu'il y a un principe suprême.*

Aristote ne prouve pas explicitement qu'il doit y avoir un principe suprême. Il se contente d'en déterminer les conditions. Cette preuve se trouve

exposée dans le commentaire de saint Thomas. Dans le IV^e l. de la *Métaphysique* (comm. de S. Th., leç. 6), Aristote montre d'abord qu'il appartient au métaphysicien, qui étudie l'être en tant qu'être, de traiter des principes les plus universels qui portent non pas sur une modalité spéciale de l'être, mais sur tout ce qui peut être connu. Il énumère ensuite les conditions que doit réaliser le principe le plus certain « βεβαιότατη ἀρχή ». 1^o Ce doit être un principe au sujet duquel toute erreur est impossible, car c'est sur les choses qu'on ne connaît pas qu'on se trompe ; 2^o il ne doit supposer aucune vérité antérieure, puisqu'il est nécessaire pour connaître quoi que ce soit ; 3^o il doit être en nous naturellement, antérieurement à toute recherche de l'esprit, puisque cette recherche le suppose. — Quel est le principe qui réalise ces conditions? C'est, dit Aristote, le principe : « Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas au même sujet, dans le même temps, sous le même rapport. » En effet : 1^o il n'est pas possible que personne conçoive jamais que la même chose en même temps existe et n'existe pas, ce serait poser une affirmation qui se nierait elle-même ; Héraclite est d'un autre avis, selon quelques-uns : mais tout ce qu'on dit, il n'est pas nécessaire qu'on le pense ; 2^o ce principe n'en suppose pas d'autre ; 3^o notre intelligence le possède dès qu'elle conçoit l'être, antérieurement à toute recherche. « C'est donc à ce principe que se ramènent en définitive toutes les démonstrations : il est, de sa nature, le principe de tous les autres axiomes », φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωματῶν αὐτὴ πάντων.

Pour rendre plus évidente cette doctrine d'Aristote, saint Thomas, dans son commentaire, établit qu'il doit y avoir un principe suprême. Pour cela, il compare les deux premières opérations de l'esprit : la conception et le jugement. Par la première opération, « *quæ vocatur indivisibilium intelligentia* », nous concevons ce qu'une chose est (*quod quid est*) ; par la seconde, nous affirmons au moins qu'une chose est ou qu'une chose est telle (*an sit*). On ne remonte pas à l'infini dans la série des concepts, l'analyse des concepts les plus compréhensifs nous conduit par degrés à un premier concept le plus simple et le plus universel de tous, le concept d'être : ce qui est ou peut être ; sans cette toute première idée, l'intelligence ne peut rien concevoir ; « l'être est le foyer où se concentrent et d'où partent tous les rayons qui sont réfléchis par tous les intelligibles! », c'est ce par quoi l'intelligence atteint quoi que ce soit, c'est son objet formel 1, comme l'objet formel de la vue est la couleur, et celui de l'ouïe le son. — S'il y a un premier dans la série des concepts, il doit en être de même dans la série des jugements ; et le premier jugement, le plus simple et le plus universel, doit dépendre de la première idée, il doit avoir pour sujet *Yêtre* et pour prédicat ce qui convient premièrement à l'être. Ce premier jugement, antérieur à tous les autres, doit commander tous les autres, il doit être

1. Zigliara, *De la lumière intellectuelle*, t. III, p. 201.

2. Centre intelligible de tout concept, l'être sera aussi le lieu de tout jugement (verbe être) et de tout raisonnement.

avec l'idée qui l'implique la première lumière objective de nos connaissances ontologiques.

« Il paraît arbitraire, nous dit-on, de décréter à *a priori* qu'il ne peut y avoir plusieurs principes indépendants sans supprimer l'unité de la connaissance... il faut chercher dans une analyse de cette pensée, telle que l'expérience nous la montre, de quels principes elle dépend. Si cette analyse n'en révèle qu'un seul, on dira qu'il n'y en a qu'un, et si elle en montre plusieurs, on dira qu'il y en a plusieurs! »

La détermination en partie à *a priori* faite par Aristote et précisée par saint Thomas n'est pas arbitraire. L'analyse de nos idées montre d'une façon incontestable que la toute première idée impliquée dans toutes les autres est l'idée d'être ; de là on déduit légitimement que le tout premier jugement doit avoir pour sujet l'être et pour prédicat ce qui convient premièrement à l'être ; par lui-même ce jugement doit être impliqué dans tous les autres. Et puisque l'être n'est pas un genre déterminé par des différences extrinsèques, mais un transcendantal qui imbibe les différences ultimes des choses, on voit déjà que le principe suprême est lui aussi un transcendantal et qu'aucune modalité de l'être ne lui échappe. Il reste à montrer à *posteriori* et dans le détail de quelle manière les autres principes se rattachent à lui ; mais nous savons déjà que nécessairement ils en dépendent. — De même, lorsque par l'analyse d'un être fini nous avons démontré qu'il a pour cause de son être *l'Être même subsistant, i.*

nous pouvons déduire de là que *YÊtre même* est cause de tous les êtres autres que lui, quels qu'ils soient.

Saint Thomas raisonne à *priori* d'une manière semblable pour établir que l'homme n'a qu'une fin ultime

§ 3. — *Quelle est la formule exacte du principe suprême?*

Nous tenons pour certain jusqu'ici que le principe suprême doit avoir pour sujet l'être et pour prédicat ce qui convient premièrement à l'être. Quelle en sera la formule exacte? Aristote dit, au point de vue logique : « Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas au même sujet dans le même temps et sous le même rapport » ; ou au point de vue métaphysique : « Un même être ne peut pas être et n'être pas en même temps et sous le même rapport. » M. Bouyssonie, qui accepte cette formule du principe de contradiction, remarque qu'il faut tout d'abord éviter d'employer les idées de possibilité ou d'impossibilité, de rapport et de temps, et se contenter des idées d'être et de non-être : « L'être n'est pas le non-être, ce qui est n'est

i. «Sicut in processu rationis, principium est id quod naturaliter cognoscitur : ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum ; quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet, id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis esse unum. » 1^o II®, q. 1, a. 5.

pas ce qui n'est pas. » C'est, en effet, en fonction de données expérimentales nouvelles (d'unité et de multiplicité, de changement et de permanence) que le principe de contradiction prend des déterminations nouvelles.

Si on le considère dans sa formule la plus simple : « ce qui est n'est pas ce qui n'est pas », le principe de contradiction apparaît comme une formule négative dérivée du principe affirmatif : « ce qui est est, ce qui n'est pas est ce qui n'est pas », formule courante du principe d'identité. Et comme toute négation est fondée sur une affirmation, *en soi* le principe suprême est le principe d'identité*.

A vrai dire, cette formule courante du principe d'identité, bien que nous l'ayons nous-même souvent employée, ne nous paraît pas tout à fait exacte. Elle a été proposée par Antonius Andreas (*in 4 Met.*, q. 5) : *Omne ens est ens* ; elle est généralement rejetée par les scolastiques : « Illa propositio est identica et nugatoria », dit Suarez (*loc. cit.*) ; c'est une tautologie qui par l'adjonction du prédicat ne manifeste à l'esprit rien de nouveau sur le sujet. De même si je dis : A est A, j'en sais autant par la simple appréhension de A qu'en jugeant que

i. Le cardinal Zigliara, (*De la lumière intellectuelle*, t. III, p. 255), comme Suarez, suit plus fidèlement la lettre du texte d'Aristote en accordant la primauté au principe de contradiction ; mais il ajoute : « non, toutefois, eu égard à la nature des principes en eux-mêmes, mais plutôt vu notre manière de procéder et la grande faiblesse de l'intelligence humaine ». « L'esprit, dit Suarez, dans l'assentiment qu'il donne aux premiers principes tels qu'ils sont en eux-mêmes, est aidé et soutenu en allant à l'impossible, » *Disp. Met.*, disp. III, sect. ni, n° 9.

A est A 1. Comme l'a vu Aristote 13 tout jugement affirmatif exprime bien par le verbe *être* l'identité qu'il y a entre l'être que signifie le sujet et l'être que signifie le prédicat ; mais cette identité n'est pas logique, elle est objective et réelles. Logiquement, le jugement est composé de deux parties distinctes, le sujet et le prédicat, que l'esprit unit par la copule pour exprimer que l'être désigné sous tel aspect par le sujet est (ou est le même que) l'être désigné sous un autre aspect par le prédicat. Le jugement affirmatif relie ainsi ce que la conception abstractive a séparé. Dire que l'homme est libre c'est dire : l'être qui est l'homme est un être qui est libre ; dire : ce mur est blanc, c'est dire : cette chose qui est ce mur est chose blanche. Le principe d'identité, tout en exprimant une identité objective, et la toute première, doit donc nous apprendre quelque chose. Pour cela, comme le remarque Zigliara⁴, le prédicat, au lieu d'être en tout identique au sujet, doit en être logiquement distinct, il doit ajouter

1. « Ea quæ intellectu dividuntur et componuntur nata sunt seorsum ab eo considerari : compositione enim et divisione opus non esset, si in hoc ipso quod de aliqua re apprehenditur quid est, haberetur quid ei inesset vel non inesset. » S. Th., *C. Gentes*, I. I, c. 58, § 2.

2. Ce qui a été méconnu par Kant ; cf. plus loin, p. 182.

3. *IV Met.*, c. 7 (éd. Didot). « Il n'y a aucune différence entre ces propositions : l'homme *est* bien portant, et l'homme se porte bien, ou entre celles-ci : l'homme *est* marchant, s'avancant, et l'homme marche, s'avance ; de même pour les autres cas » ; car la copule *est* affirme que l'être qui est homme *est* (est le même que) l'être qui est bien portant. Cf. SENTROUL, *L'Objet de la Métaphysique selon Kant et Aristote*, pp. 123 et 223, nouvelle édition : *Kant et Aristote*, pp. 187 et 303.

4. *Loc. cit.*

quelque chose à l'être en exprimant une modalité qui n'est pas exprimée par le nom même de l'être. Mais il doit exprimer un mode convenant premièrement à l'être, «*modum generaliter consequentem omne ens*¹», et à l'être considéré en lui-même et non pas encore dans sa relation avec autre chose. Or, dit saint Thomas³, nous trouvons deux modes qui conviennent à tout être considéré en soi : l'un est positif, l'autre négatif.

Le mode positif consiste pour chaque être à être *quelque chose de déterminé* : «*Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia ejus secundum quam esse dicitur ; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaph. quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis.*» Le mot *chose* (res) exprime une formalité distincte de l'être, en ce que l'être désigne d'abord l'acte d'exister et par là ce qui existe ou peut exister ; tandis que la *chose* vise d'abord l'essence ou la *quiddité* de ce qui est. Le jugement suprême qui doit affirmer ce qui convient premièrement à l'être a donc pour formule : «*Tout être est quelque chose de déterminé, d'une nature déterminée qui le constitue en -propre.*» C'est ainsi qu'on dit sans tautologie : Dieu est Dieu, la créa-

1. «*Aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur.*»
S. THOMAS, *de Veritate*, q. 1, a. 1.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

ture est créature ; la chair est chair, l'esprit est esprit. Ainsi le Christ disait : *est est, non non*. Ce qui peut se symboliser par : A est A. Si l'on donne pour sujet à la proposition *l'être*, il faut exprimer dans le prédicat la nature de l'être, ce qui le définit, et dire non pas « l'être est l'être » mais « l'être est ce qui est ou peut être ». Et comme il est manifeste que ce premier prédicat convient au premier sujet *par lui-même*, on peut préciser la formule et dire : « Tout être est et est par lui-même d'une nature déterminée qui le constitue en propre. » Cette formule n'est plus une tautologie ; il est même une philosophie qui en nie la vérité : la philosophie du devenir, captive des apparences sensibles x, qui nie qu'il y ait des *choses* pour n'admettre que des *actions* 1, qui définit le réel non pas par ce qui est, mais par ce qui devient et change sans cesse, qui refuse par suite de voir des distinctions réelles entre « un verre d'eau, l'eau, le sucre et le processus de dissolution du sucre dans l'eau » 3.

Quant au mode négatif qui convient à tout être considéré en soi, c'est *l'unité*, qui s'oppose à la multiplicité, comme l'identité à la diversité. « *Negatio autem, quæ est consequens omne ens absolute, est indivisio ; et hanc exprimit hoc nomen unum : nihil enim aliud est unum quam ens indivisum* 4 ? » Si tout être est d'une nature déterminée, qui le constitue en propre, il s'ensuit que comme tel il n'est

1. IV *Met.* (Comm, de S. Th., leç. x à xvn).

2. Bergson, *Évol. créatr.*, p. 270.

3. Bergson, *Évol. créatr.*, p. 10 et 366.

4. S. Thomas, *de Veritate*, q. 1, a. 1.

pas divisé ; s'il était divisé il serait et il ne serait pas sous le même rapport ce qui le constitue en propre. S'il est simple, il est non seulement indivis mais indivisible ; s'il est composé, il cesse d'être lorsqu'il est divisé. (*Summ. theol.*, Ia, q. xi, a. i.) Comme le remarque saint Thomas après Aristote, l'unité étant une propriété de l'être, elle varie avec lui. L'être en effet se dit d'abord de la substance, puis de la quantité, de la qualité, etc., des différents accidents qui sont bien quelque chose de réel, de même l'unité a de multiples acceptions correspondantes : *l'identité* est l'unité d'essence ou de substance, *l'égalité* est l'unité de quantité, *la similitude* est l'unité de qualité'. C'est donc l'identité foncière de tout être avec lui-même qu'exprime le principe « tout être est un et le même ».

§ 4. — *De quelle manière les autres principes se rattachent-ils au principe suprême ?*

Le principe suprême ainsi formulé, comment y rattacher les autres principes ? L'École répond :

1. Aristote, *Métaph.*, l. IV, c. 2, commentaire de saint Thomas, lect. 2.

2. Nous avons montré ailleurs, *Dieu, son existence et sa nature*, p. 151... comment la formule du principe suprême devient de plus en plus explicite : 1° *L'être est l'être, le non-être est non-être ou l'être n'est pas le non-être* ; 2° *Tout être a une essence ou nature* ; 3° *Tout être est un et le même* ; 4° *Tout être est quelque chose de distinct des autres (aliquid, aliud quid)*. — C'est selon cet ordre que saint Thomas (*de Veritate*, q. x, a. 1), présente les termes : être (*ens*), chose ou réalité (*res*), un (*unum*), quelque chose (*aliquid*), qui précèdent le vrai (*verum*) et le bien (*bonum*), ces derniers étant relatifs à l'intelligence et à la volonté,

non pas par une démonstration directe (*ostensive*), mais par une démonstration indirecte (*deducendo ad impossibile*).

Pour qu'une proposition soit susceptible d'être démontrée directement, il faut : 1° qu'elle soit en matière nécessaire ; 2° qu'elle ne soit pas immédiate ou évidente par elle-même, mais qu'en elle le prédicat soit uni au sujet par l'intermédiaire d'un moyen terme ; exemple : l'âme humaine est incorruptible, parce que c'est une forme subsistante simple. Un premier principe, étant une proposition immédiate et évidente par elle-même après la simple explication des termes (*propositio immediata et per se nota*), n'est pas susceptible d'une démonstration directe.

La démonstration indirecte ou par l'absurde, au contraire, ne s'oppose nullement à la connexion immédiate du sujet et du prédicat ; elle ne montre pas, en effet, la vérité intrinsèque de la proposition qu'on veut faire admettre, elle suppose seulement qu'on nie cette proposition et qu'on en concède une autre, et de la négation qu'on oppose elle infère la négation de ce que l'on concède ; ou du doute où l'on prétend se tenir elle infère le doute sur ce qu'on affirme comme certain. Elle amène ainsi l'adversaire à se contredire. Démontrer par l'absurde un premier principe c'est établir que celui qui le nie, nie par là même le principe de contradiction.

i. Si toute démonstration par l'absurde repose sur le principe de contradiction, toute démonstration directe repose sur le principe d'identité, car elle suppose comme point de départ l'immobilité ou l'identité du sujet ; quant à la forme même du

« Il faut démontrer jusqu'aux axiomes », disait Leibnitz ; en cela il ne "faisait que répéter la doctrine de l'École : « Cum ingenium humanum, dit Suarez, non statim comprehendat cætera prima principia, prout in se sunt, multum jுவatur et confirmatur in eorum assensu, deducendo ad impossibile, quod in cæteris fieri non potest nisi per illud primum : impossibile idem esse et non esse. » (*Loc. cit.*)

Par cette réduction à l'impossible, nous ne prétendons pas identifier le principe de raison d'être avec le principe d'identité, mais seulement montrer entre eux une dépendance telle qu'on ne peut nier le principe de raison d'être sans nier l'autre. M. Bouyssonie oppose justement « se rattacher à » et « se réduire à ». « L'union, dit-il, est l'unité du multiple et du divers. Cette définition montre immédiatement que ces deux notions, pourtant si voisines, sont irréductibles. De même que la négation se rattache à l'affirmation mais ne s'y réduit pas, de même l'union se rattache à l'unité et s'en distingue *. » Il en est de même, selon nous, du principe de raison à l'égard du principe d'identité. S'il nous est arrivé de parler de réduction au lieu de rattachement, c'est au sens de réduction à l'impossible a.

sylogisme, elle se fonde aussi en dernière analyse sur le principe d'identité : « quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se », l'identité réelle des deux termes extrêmes avec le moyen, montre que ces deux termes extrêmes sont réellement identiques comme l'exprime le verbe *être*, malgré leur diversité logique.

1. Art. cit., p. 113.

2. Je concède cependant que dans l'analyse que critique M. Bouyssonie je me suis exprimé de façon inexacte en disant :

Venons au détail de ce rattachement *. — Soit le principe d'identité ; tout être est ce qui le constitue en propre ; et plus précisément : tout être est par lui-même ce qui le constitue en propre. — D'où le principe de contradiction : un même être ne peut pas à la fois être ce qu'il est et ne pas l'être, par ex. : être rond et non-rond. — Cette formule nous conduit à une seconde : un même être ne peut pas à la fois et sous le même rapport être déterminé de deux manières différentes, par ex., être rond et carré : car à la fois et sous le même rapport il serait et il ne serait pas ce qu'il est : le carré en tant que carré s'oppose au rond, et est essentiellement non-rond. Cette seconde formule n'est autre que le principe des contraires ou des disparates qui s'excluent nécessairement d'un même sujet. — De là nous sommes conduits à une troisième formule : s'il y a contradiction à dire : le carré est rond, il n'y

nous arrivons ainsi à cette troisième formule du principe de contradiction : « L'union ou l'identification inconditionnelle et immédiate dit divers est impossible » ; mais c'est aussi une forme du principe de raison d'être : « Tout être a sa raison d'être en soi ou dans un autre, en soi lorsqu'il est un et le même, dans un autre lorsqu'il est union du divers. » — Il faut reconnaître avec M. Bouyssonie que le principe de contradiction ne parle en rien de condition ; il est manifeste que les deux principes sont distincts, et la rédaction précédente est fautive en ce qu'elle semble présenter le principe de la raison d'être comme simple détermination du principe d'identité ; c'est peut-être la pensée de M. Penjon dont je reproduisais la formule ; ce n'est pas celle de l'École.

i. C'est la lecture de A. Spir qui nous a permis d'ordonner ainsi les formules suivantes qui se trouvent à l'état épars chez Aristote et saint Thomas. Cf. A; Spir, *Pensée et Réalité*. Traduit de l'allemand par A. Penjon, Paris, Alcan, 1896, p. 140.

en a plus à dire : le carré est rouge \ puisque le rapport d'attribution n'est plus le même : parler du carré, c'est se placer au point de vue de la forme ; parler de rouge, c'est se placer au point de vue de la couleur ; le carré peut être rouge sans cesser d'être carré. Mais il y a encore contradiction à dire : le carré par soi et comme tel, c'est-à-dire par ce qui le constitue en propre, est rouge ; car ce qui fait que le carré est carré est *autre* que ce qui fait que le rouge est rouge. Le carré ne peut être rouge *fiar soi*. Nous arrivons ainsi à une troisième formule : « Tout ce qui convient à un être, mais non pas selon ce qui le constitue en propre, ne lui convient pas par lui-même ou immédiatement » : « Omne quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, non convenit ei *fiar se* et immediate 1. » Ou, pour mieux mettre en relief la diversité qui s'oppose à l'identité : « Des éléments de soi divers ne sont pas de

1. On m'objecte que je passe inconsciemment du général au particulier et que je pense les propositions : « *ce* carré est rouge » ou « *un* carré est rouge », lorsque j'écris « le carré est rouge ». — Il n'en est rien ; je laisse au sujet sa généralité, comme si je disais : il y a contradiction à dire « l'homme est ange », il n'y en a plus à dire « l'homme est bon » ou « l'homme est noir », puisque le rapport d'attribution n'est plus le même et que l'homme peut être bon ou noir sans cesser d'être homme. Ainsi, le carré peut être rouge sans cesser d'être carré ; il n'y a donc pas contradiction à dire : le carré est rouge. — Au reste, ce passage inconscient du général au particulier importerait assez peu pour le problème à résoudre.

2. Cette formule est tirée de celle de saint Thomas où se trouve ajoutée l'idée de raison ou de cause : « Omne quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam ei convenit, nam quod causam non habet primum et immediatum est. » *C. Gentes*, I, II, c. 15, § 2.

soi quelque chose d'un 1 » : « Quæ secundum se diversa sunt non *per se* conveniunt in aliquod unum 1 »

Comme nous allons le voir, il était nécessaire d'obtenir cette troisième formule négative dérivée du principe d'identité pour réduire à l'impossible ceux qui nient la formule la plus développée du principe de raison d'être, qui parle de raison d'être extrinsèque.

1. J'avais écrit dans l'analyse critiquée : « Le divers ne peut en soi et comme tel être un et le même », ce qui est une formule négative du principe d'identité. — On m'objecte que le terme *un* est peu précis, parce que le divers peut être un d'une unité d'union, mais non de celle de simplicité. — Je réponds : il suffit qu'il y ait cette unité d'union qui existe entre le sujet et le prédicat accidentel (Socrate est musicien, Socrate existe), laquelle exprime une identité réelle : l'être qui est Socrate est le même qui est musicien, qui est existant. Le divers ne peut *par soi* et comme tel être un de cette unité. — Il suffirait qu'il y eût unité d'union successive, comme dans le devenir ; exemple : un objet vert devient rouge, il unit deux qualités différentes et cela au même point de vue, mais successivement. Ce qui est vert ne devient pas rouge par soi et comme tel. — Il suffirait même qu'il y eût unité de similitude ; comme le remarque saint Thomas (*de Potentia*, q. 3, a. 5) : « Si aliquid unum communiter in pluribus invenitur..., non potest esse quod illud commune utrique ex se ipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur. » Dans ces trois cas : Socrate existe, Socrate grandit, Socrate est homme, le prédicat ne convient pas au sujet, *per se primo*, καθ' αὐτο xat f, αὐτο, selon ce qui le constitue en propre. Et s'il est exagéré de dire que, ainsi expliquée, la formule « le divers ne peut en soi et comme tel être un et le même » est une formule négative du principe d'identité, il est à tout le moins évident que c'en est une formule dérivée.

2. Cette formule est tirée de saint Thomas : « Quæ secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa. » 1^o q. 3, a. 7.

Soit le principe de raison d'être ou de raison suffisante sous sa forme simple : « Tout ce qui est a sa raison d'être » ou « tout être a une raison suffisante » ; conséquemment, « tout être est intelligible ». — Expliquons les termes : la raison d'être d'une chose est ce par quoi une chose est de telle nature avec telles propriétés, ou encore ce *en vertu de* quoi elle existe, ou encore ce *pour quoi* elle existe ; conséquemment, ce par quoi elle est intelligible *. On ajoute « raison *suffisante* », c'est-à-dire que chaque chose a ce qui est nécessaire strictement pour être de telle nature déterminée, ou encore ce qui est nécessaire strictement pour exister. Exemple : ce par quoi l'homme est homme, c'est la rationabilité, et c'est, avec l'animalité, ce qui suffit pour qu'un être soit homme ; c'est là sa raison d'être essentielle ; c'est en même temps la raison d'être extrinsèque de ses propriétés (liberté, moralité, parole, sociabilité, religion), propriétés qui se déduisent toutes de la différence spécifique, qui apparaît ainsi à l'intelligence comme leur raison d'être et les rend intelligibles 1 — De même, au point de vue de l'existence, nous disons : les êtres contingents ont leur

1. Cf. Saint Thomas *in Dionys. de Nom. div.*, c. 7, lect. 5. « Ex nomine *rationis*, λόγος, quatuor intelliguntur : r^o *quædam cognoscitiva virtus...* 20 *causa*, ut cum dicitur : qua ratione hoc fecisti? id est qua de causa, et sic Deus dicitur ratio... vel causa omnium..., 30 *computatio...*, 40 *aliquid simplex abstractum a multis, scii, essentia.* »

2. *L'idée* diffère de *Vintage* en tant que par elle l'objet est rendu *intelligible*, ce qui suppose qu'elle contient la *raison d'être* de ce qu'elle représente, tandis que l'image commune ne contient que des notes communes juxtaposées.

raison d'être (efficiente et finale) dans l'Être par soi. — Ces exemples montrent que la raison d'être est soit intrinsèque, soit extrinsèque. Si l'on veut alors préciser la formule du principe de raison d'être, on dira : « Tout être a en soi ou dans un autre la raison d'être de ce qui lui convient ; en soi, si cela lui convient par ce qui le constitue en propre, dans un autre si cela ne lui convient pas par ce qui le constitue en propre. »

Considéré dans sa formule simple, comme dans sa formule développée, ce principe est évident de soi, *-per se notum*. Mais on peut le démontrer par l'absurde.

Prenons d'abord la formule simple : « Ce qui est a ce par quoi il est, ce qu'il faut pour être, et ce qui n'a pas ce qu'il faut pour être n'est pas. » Quoi qu'en dise M. Bouyssonie, il n'y a pas seulement *inintelligibilité*, mais *contradiction* à le nier ¹.

En effet, dire : ce qui est n'a pas ce par quoi il est, ce qu'il faut pour être, c'est identifier ce qui est avec ce qui n'est pas ; de même, dire que le carré n'a pas ce par quoi il est carré avec telles propriétés, plutôt que cercle avec telles autres propriétés, c'est dire que le carré peut être le cercle. Dire enfin que le contingent (ce qui est sans être par soi) n'a pas ce par quoi il est, c'est l'identifier avec ce qui n'est pas. Cela revient à dire : tout est intelligible, parce que tout ce qui est jusque dans ses dernières fibrilles et ses caractéristiques individuelles esti.

i. Ce point a été très bien traité par le P. Delmas, S. J., *Ontologia*, p. 645.

encore de l'être et doit avoir ce par quoi il est : l'être, en effet, n'est pas un genre, on ne lui ajoute pas de différence extrinsèque comme à l'animalité s'ajoute la rationabilité ; l'être est un transcendantal qui pénètre jusque dans les différences ultimes des choses ; elles sont encore de l'être.

Prenons la formule développée : « Tout être a en soi ou dans un autre la raison d'être de ce qui lui convient ; en soi si cela lui convient par ce qui le constitue en propre, dans un autre si cela ne lui convient pas par ce qui le constitue en propre. » La réduction à l'impossible s'établit aisément si l'on nie la première partie de la formule (j'évite à dessein d'employer le mot *raison* ou les verbes *causer*, *faire*) ; nier que tout être a *en soi* ce par quoi il est *tel*, lorsque par lui-même et par ce qui le constitue en propre il est *tel*, c'est évidemment nier le principe d'identité ; c'est nier que le rouge soit rouge par soi. (D'après ce principe un être aura en soi ce par quoi il *existe*, lorsque l'existence lui conviendra selon ce qui le constitue en propre, lorsqu'il sera l'existence même, *Yipsum esse*.)

Par opposition : Tout être a *dans un autre* la raison d'être de ce qui lui convient, si cela ne lui convient pas par ce qui le constitue en propre x. Il est d'abord évident que « tout ce qui convient à un

i. «Omne quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam ei convenit, nam quod causam non habet primum et immediatum est.» (C. *Gentes*, l. II, c. xv, § 2) ; — ou : «Quæ secundum se diversa sunt (les éléments de tout composé, de tout devenir) non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa » (Ia, q. 3, a. 7).

être, mais non pas selon ce qui le constitue en propre, ne lui convient *pas par lui-même* ou immédiatement » ; le nier ce serait nier notre troisième formule dérivée du principe d'identité. Mais le principe de raison d'être affirme ici davantage : « Ce qui est, mais pas par soi, est *par un autre* » : « quod est tale non per se est *ab alio* quod est tale per se » ; ou : « L'union incausée du divers est impossible » : « quæ secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa ». C'est ici précisément qu'on nous objecte : il n'y a pas *contradiction* à nier cette relation de dépendance *ab alio*, mais seulement *inintelligibilité*, « parce que cette relation n'exprime pas une identité, mais relève du principe de raison suffisante : tout est intelligible! ».

A cela on doit répondre que la copule *est* exprime toujours une identité non pas logique mais réelle. Lorsque nous disons : « ce qui est tel, mais pas par soi, *est* dépendant d'un autre », le sujet et le prédicat désignent le même être sous deux aspects ; nier cette identité c'est indirectement se contredire *si* en affirmant le sujet on affirme indirectement le prédicat ou *vice versa*.

Mais, insiste-t-on, cette condition n'est pas vérifiée, puisque dans la proposition en question le prédicat n'est pas contenu dans le sujet. « Vous aurez beau analyser une idée, vous ne trouverez pas *en elle* les relations qu'elle peut avoir aveci.

d'autres, car la relation n'est pas *en elle* » mais entre elle et les autres idées. — Comme l'a remarqué le P. de San 1, cette objection a été formulée à peu près dans les mêmes termes par Saint Thomas, lorsqu'il se demande dans la *Somme théologique*, Ia, q. 44, a. i : « Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo. » La première objection est ainsi formulée : « Videtur, quod non sit necessarium omne ens esse creatum a Deo. Nihil enim prohibet inveniri rem sine eo quod non est de ratione rei, sicut hominem sine albedine ; sed *habitus causati ad causam non videtur esse de ratione entium*, quia sine hac possunt aliqua entia intelligi ; ergo sine hac possunt esse ; ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata a Deo. »

Saint Thomas répond : « Licet habitus ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum ; tamen sequitur ad ea, quæ sunt de ejus ratione ; quia ex hoc quod aliquid per participationem (seu non per se) est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse, quin sit causatum : sicut nec homo, quin sit risibilis : sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum. » — L'être contingent, dit saint Thomas, ne peut pas ne pas être *ab alio* ; il y a là impossibilité, répugnance. En effet, nier cette relation de dépendance, *ab alio*, c'est être amené à nier le principe de contradiction ; en douter, c'est

1. A. Bouyssonie, art. cité, p. 121.

2. *De Deo*, n° 33.

être amené à douter du principe de contradiction. Nier que l'être contingent soit conditionné ou relatif, c'est affirmer qu'il est non-conditionné, non-relatif, c'est-à-dire absolu ; et c'est être amené à dire : ce qui est, sans être par soi, est par soi. — En résumé : *nier que l'être qui est, sans être par soi, ait une raison d'être (ce qu'il faut pour être), c'est l'identifier avec ce qui n'est pas; nier qu'il ait une raison d'être extrinsèque, c'est l'identifier avec ce qui est par soi.* — Sans doute, le prédicat qui exprime cette relation de dépendance ajoute quelque chose à ce qui est exprimé par le sujet ; mais ce qui est ajouté désigne le même être sous un second aspect impliqué de telle sorte dans le premier qu'on peut nier le prédicat sans que le sujet lui-même soit nié. Il en va de même de la propriété à l'égard de la nature dont elle dérive. Nier que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, c'est nier la nature du triangle. — Parallèlement, douter du principe de raison d'être, c'est être amené à douter du principe de contradiction.

Le principe de raison d'être est donc distinct du principe d'identité, mais s'y rattache en se démontrant par l'absurde.

M. Bouyssonie veut qu'il y ait seulement intelligibilité et non pas contradiction à nier le principe de raison d'être. Ce principe, dit-il, est synthétique *à priori*, «et l'on peut donner raison à Kant sur ce point sans inconvénient, car la valeur du principe d'identité n'est pas supérieure à celle du principe de raison suffisante, et on peut amener logiquement à douter du premier quiconque s'avi-

serait de douter du second¹. Que les scolastiques se rassurent donc, eux qui semblent préoccupés de montrer sous la forme la plus brutalement évidente l'erreur de ceux qui nient le principe de raison suffisante ».

Les scolastiques ne sont pas près de donner raison à Kant sur ce problème, d'admettre que le principe de raison d'être est synthétique à *-priori*, au sens kantien surtout ; de voir en lui un jugement aveugle, sans motif objectif, par lequel notre pensée imposerait aux choses des raisons d'être et une intelligibilité. Le principe de raison d'être se formule : tout ce qui est, a sa raison d'être et conséquemment tout est intelligible ; et non pas : tout est intelligible, conséquemment tout doit avoir pour nous une raison d'être. De même que l'intelligence connaît *Vêtre* avant de se connaître elle-même et n'est intelligible à elle-même qu'en fonction de l'être (comme une vivante relation à l'être), tandis que l'être est intelligible par soi ; de même elle perçoit les premiers principes dans l'être, comme lois de l'être, avant de les percevoir comme lois de la pensée ; et ces principes ne sont lois de la pensée (essentiellement relative à l'être), que parce qu'ils sont tout d'abord lois de l'être. Au reste, c'est dans le réel et non pas en elle-même que l'intelligence cherche les raisons des choses ; à.

i. Il serait intéressant de savoir par quel procédé logique différent de la réduction à l'impossible. — Nous avons repris cette analyse dans un autre ouvrage : *Dieu, son existence et sa nature*, 3e édit. p. 174, pour répondre à une objection de M. J. Laminne à peu près identique à celle de M. Bouyssonie.

celui qui demande: «pourquoi fait-il jour?» on ne répond pas par une nécessité de penser, mais « parce que le soleil se lève ».

On pourrait entendre, il est vrai, le jugement synthétique à *-priori* dans un autre sens que Kant, et dire que le principe de raison d'être est synthétique à *priori* et non pas analytique parce que le prédicat qui exprime une relation ajoute quelque chose au sujet. Mais, si l'on y regarde de près, on verra que dans tout jugement, même dans le principe d'identité, le prédicat ajoute logiquement quelque chose à ce qui est exprimé par le sujet ; sans quoi, le principe d'identité serait une vaine tautologie qui ne nous apprendrait rien. Dans tout jugement affirmatif, avons-nous dit, il y a non-identité logique du prédicat et du sujet, mais identité réelle exprimée par la copule, par le verbe *être*. Comme nous l'avons dit plus haut avec Mgr Ch. Sentroull, c'est là ce que Kant n'a pas compris. Kant n'a reconnu l'identité que dans ce qu'il appelle les jugements analytiques, pures tautologies à ses yeux, et non pas dans les jugements extensifs qui font avancer la connaissance et qu'il appelle des synthèses à *priori* ou à *posteriori* parce qu'ils sont formés, selon lui, par la juxtaposition de notions distinctes. Il suffit de répondre : s'il n'y a pas l'identité réelle affirmée par le verbe *être* le jugement affirmatif est faux.

On ne doit pas diviser les jugements affirmatifs selon qu'il y a ou qu'il n'y a pas identité (il n'y a

jamais identité logique, il y a toujours identité réelle) ; il faut les diviser comme Aristote, «selon que la connaissance de cette identité réelle naît de la seule analyse des notions ou de l'examen des choses existantes l».

Lorsque l'identité réelle apparaît à la simple explication ou analyse des termes, on a une proposition *-per se nota et immediata*, analytique au sens aristotélicien.

Mais il faut introduire ici une subdivision :

Ces propositions évidentes par elles-mêmes ou immédiates sont de deux sortes, comme Aristote lui-même l'a montré, *Post. Anal.*, l. I, c. in (comm. de saint Thomas, leç. 10). Une proposition est immédiate soit parce que le prédicat est impliqué dans la raison du sujet, soit parce que le sujet est impliqué dans la raison du prédicat. Le premier cas est celui des définitions ; exemple : « l'homme est un animal raisonnable » ; le prédicat explique le sujet, il y était impliqué. Le principe d'identité rentre dans cette catégorie de jugements immédiats. — Le second cas est celui de l'attribution d'une propriété immédiate à son sujet ; exemple : *homo est risibilis* ; la risibilité implique la rationabilité et ne se conçoit même pas sans elle, mais ce n'est pas réciproque, on peut penser à l'homme sans penser à la risibilité ; toutefois, on ne pourrait nier cette propriété sans nier le sujet. Autre exemple : « tout être intelligent est libre » ; la liberté ne se conçoit pas sans l'intelligence, tandis qu'on conçoit l'intelli-

i. Cf. Sentrout, *op. cil.*, p. 224, nouvelle édition, p. 305.

gence sans la liberté. On ne peut cependant nier d'un être la liberté sans nier de lui l'intelligence. De même encore, on peut concevoir le triangle sans penser que ses trois angles sont égaux à deux droits, mais nier d'une figure que ses trois angles sont égaux à deux droits, c'est nier qu'elle soit un triangle. Saint Thomas, nous l'avons vu (Ia, q. 44, a. 1. ad 1) fait entrer dans cette seconde catégorie de jugements immédiats le principe : « quod est sed non per se est ab alio ». Cette relation de dépendance ne se conçoit pas sans la contingence, mais on peut penser à l'être contingent, sans penser à cette relation ; cependant, on ne peut nier d'un être cette relation de dépendance sans nier en même temps sa contingence, comme nous l'avons établi par notre réduction à l'impossible : nier d'un être cette relation, c'est l'identifier soit à l'absolu, soit au néant. En d'autres termes, affirmer qu'un être contingent, *incausé* peut exister, c'est affirmer un rapport de convenance entre un sujet et un prédicat qui n'ont rien par où ils puissent se convenir\

Au fond, ce qui sépare ici Aristote et Kant, c'est que pour Kant, parti de la représentation, les « catégories sont purement logiques » tandis que pour Aristote parti de *Vôtre*, « les catégories sont mi-logiques, mi-ontologiques 1 » ; le jugement affirmatif recompose et restitue au réel ce que la conception abstractive a séparé. — Or, en réalité,

1. Cf. notre ouvrage *Dieu*, p. 177.

2. SENTROUL, *op. cit.*, p. 123, nouvelle édition, p. 187.

3. SAINT THOMAS, *Somm. théol.*, I», q. 85, a. 5.

l'intelligence part de l'être, qu'elle connaît par son acte direct avant de se connaître elle-même par réflexion, et avant de s'opposer à l'être comme quelque chose d'intentionnel ou de relatif à quelque chose d'absolu. Elle n'est intelligible à elle-même qu'en fonction de l'être, son objet formel ; comme la volonté n'est intelligible qu'en fonction du bien, la vue en fonction de la couleur, l'ouïe en fonction du son. Toute la vie de l'intelligence (ses trois opérations) s'explique par son ordre à l'être. On ne saurait trop le redire, non seulement celui qui part du sujet ne pourra jamais rejoindre l'être, mais l'intelligence même lui deviendra incompréhensible : ou bien il la niera, comme l'empiriste ; ou bien il n'y verra, comme Kant, qu'une multitude de synthèses à *'a priori*, synthèses aveugles qui s'imposeront encore à lui comme nécessaires, mais de la nécessité desquelles il ne saisira plus le *pourquoi*.

§ 5. — *Conséquence importante de cette thèse en théodicée.*

Il est enfin une dernière difficulté soulevée par notre thèse ; elle conduirait au panthéisme ! « Qu'un panthéiste ne veuille voir que de l'identité dans les rapports de l'Être avec les êtres, c'est logique ; qu'un déiste adopte cette thèse, je ne le comprends pas 1. »

Nous ne prétendons nullement qu'il n'y ait « quei.

de l'identité dans les rapports de l'Être avec les êtres », ce qui serait évidemment le panthéisme ; nous disons seulement qu'il y a de l'identité dans le rapport de l'être contingent à ce qui lui convient en propre : être dépendant d'un autre. L'être qui est contingent est (est le même qui est) dépendant d'un autre. Il y a sous la diversité logique du sujet et du prédicat une identité réelle telle que nier de cet être la relation de dépendance, c'est nier de lui la contingence et l'identifier précisément avec l'Être par soi ; comme nier de lui qu'il ait une raison d'être c'est l'identifier avec le néant.

En d'autres termes plus généraux, nous ne prétendons pas que le principe d'identité soit *Yunique loi* du réel, nous disons seulement qu'il en est la *loi fondamentale et transcendantale*. Il n'est pas la loi unique ; l'existence du divers et du devenir (union successive du divers) nous l'affirme. Le divers et le devenir ont leurs lois propres qui ne peuvent s'identifier avec les lois plus universelles et plus profondes de l'être en tant qu'être. La formule « l'union du divers a sa raison d'être dans un être un » ne s'identifie pas avec le principe d'identité, mais elle s'y rattache. Et elle s'y rattache non pas comme les espèces se rattachent au genre, les lois de l'espèce aux lois du genre, mais comme les modalités de l'être se rattachent à l'être. L'être n'est pas un genre, on ne saurait lui ajouter de différences extrinsèques, comme à l'animalité s'ajoute la rationalité. C'est une notion transcendantale, c'est-à-dire une notion qui se retrouve analogiquement dans tous les êtres et jusque dans ce qui différencie ces

êtres. Tandis que les lois de l'animalité ne se retrouvent pas dans celles de la rationabilité, les lois de l'être se retrouvent analogiquement dans les lois moins universelles, dans celles du divers, du multiple, du devenir et jusque dans les lois les plus infimes ; c'est ainsi que les lois du rouge, comme rouge, impliquent les lois de l'être, car le rouge jusque dans sa différence ultime, est encore de l'être.

Nous rejoignons ainsi la raison *à priori* que nous avons donnée au début avec saint Thomas : comme la notion d'être est impliquée dans toutes les autres notions et s'en distingue, ainsi le principe d'identité est impliqué dans tous les jugements affirmatifs sans pourtant se confondre avec eux (dans les jugements affirmatifs nécessaires et contingents, proportionnellement à l'identité qu'ils affirment).

Ce principe suprême et transcendantal, mais non pas unique, bien loin de nous amener à identifier l'Être et les êtres et de nous conduire au panthéisme, fonde la réfutation de cette erreur. — S'il se retrouve jusque dans les lois du divers et celles du devenir qui s'opposent le plus à l'identité, le principe suprême dénonce en même temps la contingence de ce divers et de ce devenir. Dans la mesure où ils s'opposent à l'identité, le divers et le devenir s'opposent, en effet, à l'être et ne peuvent donc pas être par soi. — *LiÊtre par soi* ne peut avoir en lui aucune diversité, aucun mouvement ; il est par là même distinct du monde qui est essentiellement multiple et changeant.

Nous retrouvons ainsi sous un nouvel aspect la

thèse capitale que nous avons déjà exposée et qui va devenir le principe de réfutation des objections récemment soulevées contre les preuves classiques de l'existence de Dieu : Le principe d'identité, conçu comme loi fondamentale mais non pas unique, écarte les deux formes extrêmes du panthéisme.

Dire qu'il est *la loi unique* du réel, c'est admettre avec Parménide que seul l'Être un et immuable existe. C'est la position des panthéistes qui absorbent le monde en Dieu et doivent en venir à nier le monde en niant toute multiplicité et tout devenir.

Dire que le principe d'identité *n'est pas la loi fondamentale* du réel, c'est affirmer que le réel dans son fond a pour loi la contradiction, il n'y a pas de milieu. Alors, comme l'a remarqué Aristote (*IV Met.*, c. 4 ; — comm. de S. Th., leç. vin), tous les êtres sont un seul être, qui n'est autre que le flux universel dans lequel les contraires s'identifient. C'est la thèse héraclitéenne, hégélienne, reprise aujourd'hui, nous allons le voir, par M. Bergson.

La vérité est entre ces deux conceptions extrêmes. Si le principe de l'identité est, ainsi que nous l'avons montré, la *loi fondamentale* du réel comme de la pensée, mais *non pas la loi unique*, et l'existence du divers et du changeant nous l'affirmer, il s'ensuit que la réalité fondamentale doit être en tout et pour tout identique à elle-même, qu'elle est à l'existence comme A est A, *Ipsum esse*, Acte pur, conséquemment absolument une et immuable et par là même transcendante : essentiellement distincte du monde qui, lui, est essentiellement multiplicité et devenir.

Telle est la preuve à laquelle se ramènent toutes

les preuves thomistes de l'existence de Dieu (Ia, q. 2, a. 3). *Les preuves par le mouvement et par les causes efficientes* reviennent à dire : le devenir étant union du divers (de la puissance et de l'acte) n'a pas en soi sa raison d'être et requiert une cause de soi en acte dès toujours, en ce sens immobile et identique à elle-même. — *La preuve par la contingence* se réduit à cette affirmation que les choses corruptibles, qui sont sans être par soi, ne peuvent avoir leur raison d'être que dans l'être qui est par soi. — *La preuve par les degrés des êtres* est que la multiplicité (pluralité d'êtres possédant une formalité commune à des degrés divers) pas plus que le devenir n'a en soi sa raison d'être. Chacun des êtres hiérarchisés est semblable aux autres sous un aspect, distinct des autres sous un autre aspect, il n'est donc point semblable aux autres par ce qui le constitue en propre et ne peut par conséquent rendre compte par lui-même de sa similitude avec les autres ; *multitudo non reddit rationem unitatis (etiam unitatis similitudinis)* (S. THOMAS, *de Potentia*, q. III, a. 5, 2^a ratio) ; est donc requise une cause absolument *une* qui rende compte de la formalité participée à des degrés divers et qui soit cette formalité même à l'état pur et absolu (cf. *Revue Thomiste*, 1904, pp. 362-381). Enfin *la preuve par l'ordre du monde* revient à dire : un moyen ne peut être ordonné à une fin comme à sa raison d'être que par une intelligence, car seule une intelligence peut saisir ce rapport de *raison d'être* et ramener le moyen et la fin à l'unité d'une même conception. Or le monde est

un système de moyens et de fins, et même la moindre action d'un être inconscient ne peut pas plus avoir lieu sans une raison d'être finale que sans une raison d'être efficiente \ Est donc requise une intelligence organisatrice du monde, raison suprême des raisons d'être que nous constatons. — Toutes ces preuves ont pour formule générale : ce qui n'est pas par soi est par un autre qui est par soi. Et toutes s'achèvent en cette affirmation : celui-là seul est par soi qui est l'Être même (Ia, q. III, a 4). S'il y avait en lui la moindre absence d'identité, il faudrait en vertu du principe d'identité remonter encore plus haut et déclarer que cet être (union du divers) n'est pas encore l'être par soi. — De *l'Être même* enfin se déduisent les attributs divins, infinité, absolue perfection, souveraine bonté, omniscience, absolue liberté à l'égard du créé, béatitude parfaite (Ia, q. i à q. 26) .

1. Cf. plus haut, ire P., ch. II, § 6, sur l'analyticité du principe de finalité.

2. Sur cette déduction des attributs, cf. plus loin, 3e Partie, c. n, § 2. Nous ne parvenons pas à comprendre la remarque faite au sujet de cet article dans la *Revue de Philosophie* du 1er février 1909 (recension des revues, p. 239). Nous y lisons : « Le P. Garrigou-Lagrange combat les conclusions de M. Bouyssonie sur le principe de raison d'être. Il déclare que l'idée d'être est le fond de tout et que le principe de contradiction domine tout, à l'aide des notions d'identité et d'unité ; les autres principes se démontrent par réduction à l'absurde en s'appuyant sur le principe de contradiction.

« Nous croyons, avec M. Bouyssonie, qu'il y a dans l'idée de cause quelque chose d'irréductible à la simple notion d'être et que nous devons la puiser dans l'expérience. N'était-ce pas la pensée de saint Thomas, d'après ce texte cité par le P. Garrigou-

PRINCIPES DE RAISON D'ÊTRE ET D'IDENTITÉ (Ç)

L'intelligence qui comprendrait tout le sens et toute la portée du principe d'identité verrait donc *quasi a simultaneo* que la réalité fondamentale, l'Absolu, n'est pas cet univers multiple et changeant (union du divers) mais bien *Γ/fisum esse subsistens*, transcendant de par son absolue identité et immutabilité.*

Lagrange lui-même : *Habitus ad causam non intrat in definitionem entis, tamen sequitur ad ea qua sunt de ejus ratione.* »

On résume exactement notre conclusion, mais nous ne voyons pas en quoi la réflexion qu'on y ajoute s'y oppose. Avons-nous nié une seule fois dans les pages qui précèdent la distinction de l'idée de cause et de l'idée d'être, et la nécessité de puiser l'idée de cause dans l'expérience? Si nous avions soutenu cette thèse simpliste qui touche même à l'absurde, il ne serait pas nécessaire de citer un texte de saint Thomas pour nous convaincre que notre pensée n'a aucun rapport avec la sienne. L'idée de cause nous vient de l'expérience comme d'ailleurs l'idée d'être, mais ce qu'affirme saint Thomas, c'est que l'idée d'être est impliquée dans toutes les autres non pas comme un genre mais comme un transcendantal, qui imbibe les différences ultimes des choses ; conséquemment le principe d'identité qui affirme ce qui convient premièrement à l'être est impliqué dans tous les jugements affirmatifs nécessaires ou contingents, proportionnellement à l'identité réelle qu'ils expriment sous la diversité logique du sujet et du prédicat. Le principe d'identité est donc *transcendentalment* impliqué dans le principe de raison d'être, et c'est là le fondement métaphysique de la possibilité de la démonstration de ce dernier par réduction à l'absurde ; réduction admise, nous l'avons vu, non pas seulement par Aristote, saint Thomas et les thomistes mais par toute l'École.

i. Ce n'est pas là l'argument ontologique qui passe d'une façon illégitime de l'idéal au réel, c'est la preuve générale par la contingence, née de l'opposition que présente le réel que nous expérimentons avec le premier principe rationnel. — Après avoir achevé cet article, nous venons de lire dans le numéro d'octobre 1908 de la *Revue de Philosophie* une réponse à M. Bouyssonie par M. F. Chovet. Nous sommes pleinement d'accord avec lui sur ce point.

CHAPITRE II

LA CRITIQUE MODERNISTE DES PREUVES THOMISTES DE L'EXISTENCE DE DIEU

L'examen que nous avons fait de la théorie nominaliste du sens commun de M. Le Roy va nous permettre de juger de la valeur des objections qu'il a soulevées contre les preuves thomistes de l'existence de Dieu. — Et l'étude que nous venons de faire des rapports du principe de raison d'être et du principe d'identité, en nous permettant de répondre à ces objections, va nous faire mieux saisir les conséquences panthéistiques de la « philosophie nouvelle ».

§ I. — *Trois objections contre ces -preuves.*

Si l'on étudie «les raisons qui, pour M. Le Roy, rendent caducs » aujourd'hui les arguments classiques de l'existence de Dieu, on voit qu'elles se réduisent aux trois suivantes 1 :

i° Les preuves par le mouvement, par la contingence, par la cause finale, par les degrés des êtres.

i. Le Roy, *Comment se pose le problème de Dieu (Revue de Métaphysique et de Morale, mars 1907)*. C'est moi qui souligne dans les passages cités.

reposent toutes sur le *postulat du morcelage*: le monde des corps est un agrégat d'individus radicalement distincts ; postulat désormais inacceptable. « La distinction du moteur et du mobile, du mouvement et de son sujet, l'affirmation du primat de l'acte sur la puissance partent du même postulat de la pensée commune... Or la critique montre que la matière ainsi morcelée n'est que le produit d'une élaboration mentale opérée en vue de l'utilité pratique et du discours... Si le monde est une immense continuité de transformations incessantes, on n'a plus à imaginer cette cascade échelonnée et dénombrable qui appellerait nécessairement une source première... Affirmer le primat de l'acte, c'est encore sous-entendre les mêmes postulats. Si causalité n'est que déversement d'un plein dans un vide, communication à un terme récepteur de ce que possède un autre terme, en un mot œuvre anthropomorphique d'un agent, alors soit ! Mais que valent ces idoles de l'imagination pratique ? *Pourquoi ne pas identifier tout simplement l'être au devenir ?* » « Les choses étant mouvement il n'y a plus à se demander comment elles reçoivent celui-ci. »

M. Schiller dit équivalement : « Les preuves *ex motu, ex causis* ne sont possibles que dans une hypothèse mécaniste du monde, dans une philosophie dynamiste elles n'ont plus aucune valeur x. »

i. Cf. *Revue de Philosophie*, 1906, p. 653, un article de M. Des-soulavy où se trouvent exposées les objections de M. Schiller contre les thèses classiques de la théologie naturelle, et ses arguments en faveur du Dieu fini. — Nous avons répondu à ces objections et réfuté ces arguments dans un article de la *Revue*

2° Comment prouver qu'un être est vraiment contingent? N'est-ce pas là une apparence qui tient à ce que nous l'avons abstrait du tout continu. Et supposé que chaque être pris à part fût contingent, il faudrait montrer la contingence du tout. Conclura-t-on à la contingence réelle du monde par le fait de son imperfection ou parce que sa non-existence ne répugne pas? on revient alors à l'*argument de S. Anselme* qui conclut l'existence réelle de Dieu du simple fait que sa non-existence répugne. — Cette objection courante depuis Kant est aussi très répandue chez les pragmatistes anglais.

3° S'il faut une cause nécessaire, pourquoi ne pas s'en tenir à une cause immanente? Aucune des preuves de saint Thomas n'établit l'existence d'une cause première *transcendante*. M. Schiller dit à peu près équivalamment, pourquoi ne pas s'en tenir à une cause finie ?

Telles sont les trois objections de M. Le Roy : 1° abus du postulat du morcelage ; 2° recours à l'argument ontologique ; 3° la transcendance n'est pas prouvée.

§ 2. — *La première de ces objections suppose la vérité du nominalisme absolu et du subjectivisme.*

La première de ces objections si elle était vraie, serait la ruine définitive de toute la philosophie traditionnelle, et nous mettrait dans l'impossibilité

de répondre aux deux suivantes. « Pourquoi ne pas identifier tout simplement *Yêtre* au *devenir*?... La distinction de puissance et acte et le primat de l'acte reposent sur le postulat du morcelage, postulat de la pensée commune ou de l'imagination pratique. »

Cette objection est faite au nom des résultats acquis de la critique des sciences d'abord et ensuite au nom de la philosophie nominaliste.

Ce que M. Le Roy nous présente sur ce point comme conclusion de la critique des sciences est loin de s'imposer avec une pareille rigueur ; bon nombre de savants se refusent à nier l'existence de corps séparés, l'existence de la quantité ou de l'étendue pour ne plus admettre que des variations qualitatives sans sujet. — Tout ce que M. Le Roy comme M. Poincaré et M. Duhem ont nettement établi, c'est que la science positive ne dépassant pas les phénomènes et leurs rapports relativement constants, leurs lois approchées, elle ne peut que classer provisoirement ces lois approchées par des théories représentatives et non pas explicatives. — Dès lors la science n'a pas à se poser et donc n'a pas à résoudre le problème de la substance même des choses, du *sujet* des variations qualitatives, c'est là un problème ultra-phénoménal, métaphysique.

Mais l'objection s'appuie en outre sur un système philosophique : le nominalisme bergsonien. « Il y a *plus*, dit M. Bergson, dans le mouvement que dans les positions successives attribuées au mobile, *plus* dans un devenir que dans les formes traversées tour à tour, *plus* dans l'évolution de la forme que dans les formes réalisées l'une après l'autre. La

philosophie pourra donc, des termes du premier genre, tirer ceux du second, mais non pas du second le premier : c'est du premier que la spéculation devrait partir. Mais l'intelligence renverse l'ordre des deux termes, et sur ce point la philosophie antique procède comme fait l'intelligence. Elle s'installe dans l'immuable, elle ne se donne que des *Idées...* et passe au devenir par voie d'atténuation ou de diminution l.. » « Une perpétuité de mobilité n'est possible que si elle est adossée à une éternité d'immutabilité, qu'elle déroule en une chaîne sans commencement ni fin. Tel est le dernier mot de la philosophie grecque... Elle se rattache par des fils invisibles à toutes les fibres de l'âme antique. C'est en vain qu'on voudrait le déduire d'un principe simple. Mais si l'on en élimine tout ce qui est venu de la poésie, de la religion, de la vie sociale, comme aussi d'une physique et d'une biologie encore rudimentaires, si l'on fait abstraction des matériaux friables qui entrent dans la construction de cet immense édifice, une charpente solide demeure, et cette charpente dessine les grandes lignes d'une métaphysique qui est, croyons-nous, la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine 1. »

« On aboutit à une philosophie de ce genre, continue M. Bergson, dès qu'on suit jusqu'au bout la tendance cinématographique de la perception et de la pensée. A la continuité du changement évolutif, notre perception et notre pensée commencent par

1. *Évolution créatrice*, 2e édition, pp. 341, 342.

2. *Ibid.*, 2e éd., p. 352.

substituer une série de formes stables qui seraient tour à tour enfilées au passage comme ces anneaux que décrochent avec leur bague, en passant, les enfants qui tournent sur les chevaux de bois. En quoi consistera alors le passage et sur quoi s'enfileront les formes? Comme on a obtenu les formes stables en extrayant du changement tout ce qu'on y trouve de défini, il ne reste plus pour caractériser l'instabilité sur laquelle les formes sont posées, qu'un attribut négatif: ce sera l'indétermination même. Telle est la première démarche de notre pensée... Et telle est aussi l'opération essentielle du langage. Les formes sont tout ce qu'il est capable d'exprimer. *Survient alors une philosophie qui tient pour légitime la dissociation ainsi effectuée par la pensée et le langage.* Que fera-t-elle, sinon objectiver la distinction avec plus de force, la pousser jusqu'à ses dernières conséquences extrêmes, la réduire en système? Elle composera donc le réel avec des formes définies ou éléments immuables, d'une part, et d'autre part un principe de mobilité qui, étant la négation de la forme, échappera par hypothèse à toute définition et sera l'indéterminé pur..., un quasi néant, le « non-être » platonicien ou la « matière » aristotélicienne 1. »

Telle aurait été, selon M. Bergson, la genèse de la philosophie antique; mise en système des postulats du sens commun, on peut donc l'appeler « la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine ».

La page que nous venons de citer est peut-être.

i. *Évolution créatrice*, p. 354.

la plus remarquable qu'un nominaliste conséquent ait écrite et puisse écrire sur le conceptualisme réaliste des Platon et des Aristote. Mais elle suppose la vérité du nominalisme que M. Bergson se contente d'affirmer lorsqu'il réduit tout *concept* à une *image moyenne* accompagnée d'un *nom* : « Quand les images successives ne diffèrent pas trop les unes des autres, nous les considérons toutes comme l'accroissement ou la diminution d'une seule *image moyenne* ou comme la déformation de cette image dans des sens différents. Et c'est à cette moyenne que nous pensons quand nous parlons de *l'essence* d'une chose ou de la chose même 1. » — Et encore : « ce qui n'est pas déterminable n'est pas représentable : du devenir « en général » je n'ai qu'une *connaissance verbale* 2 ».

De ce point de vue nominaliste, le conceptualisme réaliste de Platon et d'Aristote, la philosophie des formes ne peut être évidemment que la réduction en système de la dissociation effectuée sur le réel par *l'imagination pratique et le langage*.

Telle est la philosophie sur laquelle repose la première objection de M. Le Roy contre les preuves classiques de l'existence de Dieu. Cette philosophie se donne elle-même comme l'antipode de « la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine », en rejetant les *idées* non seulement telles que les concevait Platon mais encore telles que les conçoit, avec Aristote et la philosophie classique, le sens

x. *Évolution créatrice*, p. 327.

2. *Ibid.*, p. 332. — C'est moi qui souligne.

commun. Dès lors elle prétend partir du mouvement pour expliquer l'immobile et non pas de l'immobile pour expliquer le mouvement.

M. Jacob avait donc vu juste lorsqu'en 1898 il présentait cette philosophie nouvelle comme le système le plus radicalement « opposé au rationalisme des Platon, des Aristote, des Descartes, des Leibnitz... C'est l'antique *matière* qui remonte au premier plan et refoule l'idée 1 ». — M. Couturat n'exagérait rien lorsqu'il écrivait à propos du bergsonisme : « sous la métaphysique subtile et raffinée qui le déguise, on reconnaît aisément le vieux sensualisme et le nominalisme de Condillac 1 ».

Jamais peut-être le nominalisme ne s'est présenté sous une forme si radicale : substance et cause, puissance et acte, essence et existence, être et néant, des mots, des mots, *voces et verba pratereaque nihil*, de pseudo-problèmes. Il n'y a en réalité qu'un devenir sans points fixes et sans lois où la pensée ne se pose que par une négation du réel, par un *morcelage* qu'imposent seulement les nécessités de la vie pratique et du *langage*. La pensée humaine est toute verbale, les sciences ne sont que des langues bien faites.

La première objection de M. Le Roy suppose donc la vérité du nominalisme le plus outrancier : « Retrouver le sensible sous l'intelligible mensonger qui le recouvre et qui le masque et non comme on disait autrefois l'intelligible sous le sensible qui

1. Jacob, *Revue de Mét. et de Mor.*, mars 1898.

2. L. Couturat, *ibid.*, janvier 1900, p. 93.

le dissimule. Voilà l'office de la philosophie\ »

M. Le Roy tient en outre pour démontré que le *réel sensible* auquel il a réduit *Yintelligible* doit se réduire lui-même à *Yimage*. Il adopte ainsi un sensualisme subjectiviste ou idéaliste : « Tout réalisme ontologique est absurde et ruineux 1. » « Un dehors, un au-delà de la pensée est par définition chose absolument impensable. Jamais on ne sortira de cette objection, et il faut donc conclure avec toute la philosophie moderne qu'un certain idéalisme s'impose 3. » — Le morcelage qui sépare le sujet et l'objet est illusoire comme les autres. Nominalisme (ou sensualisme) et subjectivisme sont proches parents, ils nient l'un et l'autre que l'objet de l'intelligence soit *Yêtre*. Le nominalisme nie *Yêtre* comme objet intelligible distinct de l'objet de la sensation ou de l'expérience interne ; le subjectivisme' nie *Yêtre* comme subsistant indépendamment de la représen-

§ 3. — *S'il est une doctrine absurde et ruineuse ce n'est fias le réalisme ontologique mais bien le nominalisme subjectiviste.*

Pour répondre à cette première objection contre les preuves de l'existence de Dieu, nous montrerons d'abord que le réalisme ontologique s'impose. Nous établirons ensuite que les distinctions de la puis-

1. JACOB, *Revue de Mét. et de Mor.*, mars 1898.

2. Le ROY, *ibid.*, juillet 1907, p. 495.

3. *Ibid.*, p. 488.

sance et de l'acte, du moteur et du mobile, du mouvement et de son sujet représentent le morcelage absolument nécessaire de *X'être* ou de *Yintelligible* et non pas le morcelage plus ou moins utilitaire du *continu sensible*, comme le croient les néo-nominalistes.

Tout réalisme ontologique serait absurde, « parce qu'un *dehors*, un *au-delà* de la pensée est par définition chose absolument impensable ». La philosophie nouvelle qui reproche constamment à la métaphysique traditionnelle de ne pas dépasser l'imagination spatiale, tombe ici précisément dans ce défaut, par la façon dont elle parle d'un *dehors* par rapport à la pensée. C'est là une conception toute *quantitative* et *matérielle* de la représentation. L'intelligence, (et même déjà le sens) comme la représentation par laquelle elle connaît, est essentiellement *intentionnelle*, elle est une qualité essentiellement ou transcendentalement *relative* à autre chose qu'elle ; c'est là son *quid proprium* : *Cognoscens secundum quod cognoscens differt a non cognoscentibus prout fit aliud in quantum aliud ; et hoc immaterialitatem supponit*, dit en substance saint Thomas (Ia, q. 14, a. 1). Pour lui comme pour Aristote \ c'est là un fait contre lequel ne saurait prévaloir aucune théorie : déjà l'animal, par la sensation, peut d'une certaine façon *devenir les autres êtres* qui l'entourent, car c'est en un sens devenir ces êtres que de les voir et de les entendre.

i. *De Anima*, II, c. 12 (comm., de S. Thomas, leç. 24) ; III, c. 8 (leç. 13). Cf. *Summ. Theol.*, Is, q. 78, a. 3.

Tandis que la plante est enfermée en elle-même, l'animal par ses sens est ouvert sur tout le monde sensible ; il sort pour ainsi dire de lui-même, des limites qu'occupe son corps. Mais cette sortie, loin d'être d'ordre *spatial*, suppose au contraire une certaine indépendance à l'égard de la matière étendue, c'est-à-dire une certaine spiritualité. La représentation qui est dans l'animal est déjà d'un ordre supérieur aux corps matériels qu'elle représente, mais parce qu'elle est l'acte d'un *organe animé* elle peut naître de l'impression faite par ces corps ; elle est une *qualité* essentiellement *relative* à eux ; un peu comme l'image d'un objet qui se forme dans un miroir, avec cette différence que l'œil est un miroir qui voit.

Parler de *dehors* au sens où l'entend M. Le Roy, c'est parler comme un géomètre qui ne peut penser que dans l'espace : « quædam sunt communes animi conceptiones et per se notæ apud sapientes tantum : ut *incorporalia in loco non esse*, ut dicit Boetius in libro de *Hebdomadibus* » (Ia, q. 2, a. 1).

Si l'on veut donner au mot *dehors* un sens analogique, supra spatial, l'objection idéaliste revient à celle que se faisait S. Thomas 1 : I, q. 85, a. 2, *ia* objectio : « L'objet en tant que connu est dans l'intel-

1. La notion de *Vorgane animé* (matière et forme, puissance et acte) nous permet d'éviter à la fois l'idéalisme et le matérialisme. Cf. plus haut, 1^{er} P., ch. II, § 4.

2. Quoi qu'on en ait dit, saint Thomas n'ignorait pas les arguments de l'idéalisme. Il connaissait Protagoras et Gorgias ne fût-ce que par le IV^e livre de la *Métaphysique*, les pyrrhoniens et la Nouvelle Académie ne fût-ce que par le *Contra academicorum* et le *de Trinitate* de saint Augustin.

ligence, car il n'est que l'intelligence en acte, tandis que la *chose* à connaître ne saurait être présente dans l'âme \ surtout si elle est matérielle, elle est *extra animam*. » On trouvera ailleurs l'objection sous cette autre forme : « l'acte intellectuel est un acte immanent et non pas transitif ; il faut donc que la représentation soit terme de connaissance et non pas moyen ».

Saint Thomas répond : la *chose* connue est dans l'intelligence par la similitude qu'elle y a imprimée, et cette similitude essentiellement relative à la *chose* n'est pas *ce qui* est connu, mais *ce par quoi* la chose est connue³. De par sa nature essentiellement *relative* ou *intentionnelle*, la représentation ne peut être connue d'abord ; dans l'acte direct elle fait connaître sans être elle-même connue. Elle n'est pas close, mais ouverte sur le terme auquel elle est essentiellement relative, elle nous conduit immédiatement à ce terme, et détermine la faculté de connaître à la manière d'un foyer virtuel qui se réfère essen-

1. Is obj. : « Intellectum in actu est in intelligente : quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu ; sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente nisi species intelligibilis abstracta ; ergo hujusmodi species est ipsum intellectum in actu. »

2. 2* obj. : « Intellectum in actu oportet in aliquo esse, alioquin nihil esset. Sed non est in re, quæ est *extra animam*, quia, cum res, quæ est *extra animam*, sit materialis, nihil quod est in ea, potest esse intellectum in actu. »

3. « Intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur, quod intellectum in actu est intellectus in actu ; in quantum similitudo rei intellectæ est forma intellectus ; sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur, quod species intelligibilis abstracta sit *id quod* actu intelligitur, sed quod sit similitudo ejus. »

tiellement à l'objet lumineux ou à la source de chaleur qui le produit. On n'expliquera jamais autrement ce qui a lieu déjà dans la simple connaissance sensible chez l'animal : le passage spontané du moi au non-moi, même au non-moi illusoire. Dire que toute sensation a une tendance à s'objectiver semblable à celle que nous remarquons dans l'hallucination, c'est expliquer un *fait primitif* par un *fait dérivé*. « Autant vaudrait expliquer le son par l'écho 1. » De plus cette tendance à objectiver ne serait qu'un fait qu'il faudrait rendre intelligible.

Lorsqu'ensuite par un acte de réflexion, nous essayons de connaître la représentation elle-même,

1. Les perceptions illusoirs ne portent jamais que sur des matériaux empruntés aux perceptions vraies. L'aveugle-né n'a jamais d'hallucinations visuelles, le sourd de naissance, d'hallucinations auditives.

2. Paul Janet. — Tout récemment M. Mc. Gilvary (*Journal of Philosophy, Psychology and scientific method*, 14 octobre 1907, pp. 589-601) réfute ainsi le principal argument des idéalistes, l'argument physiologique. Du fait que, selon la science et le sens commun, les organes des sens et le système nerveux sont les intermédiaires obligés de la sensation, on a généralement conclu que nous ne percevons que nos propres modifications et non les qualités d'objets indépendants. Mais s'il en est ainsi, la perception du cerveau est tout aussi subjective que celle du monde extérieur et alors l'argument physiologique disparaît. En effet, lorsque nous avons la sensation d'une qualité, nous n'avons pas conscience du phénomène cérébral que l'on suppose être sa condition, ce phénomène n'existe donc pas en vertu même de la conception idéaliste, suivant laquelle être c'est être perçu. Si l'on veut échapper à cette conclusion, il faut admettre que le phénomène cérébral est réel sans être perçu, et dans ce cas le principe de l'idéalisme est définitivement ruiné. (Cité d'après le résumé qu'en donne le P. A. Blanche, *Bulletin de Philosophie, Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1908, p. III.)

il nous est absolument impossible de la définir autrement que par une *relation* au représenté. Que serait une pensée qui ne serait pas pensée de quelque chose, une expression qui ne serait l'expression de rien? Dire que la représentation ne se réfère à rien, c'est dire qu'*elle est à la fois et sous le même rapport quelque chose de relatif et de non-relatif*, c'est détruire le concept même de représentation, d'expression d'idée, comme ce serait détruire le concept d'intelligence que de nier sa relation transcendante à l'être.

L'intelligence en effet ne devient intelligible à elle-même qu'en fonction de l'être, comme relative à l'être. Dans sa toute première appréhension, elle connaît l'être, *-b ô!*, le quelque chose qui est, avant de se connaître elle-même. Comment se connaîtrait-elle à vide, alors qu'elle n'est encore l'intelligence de rien? Dès lors dans sa première appréhension elle connaît l'être sans le *concevoir* précisément comme non-moi; puis par réflexion sur cet acte direct elle se connaît elle-même comme relative à l'être, intentionnelle; elle juge alors l'être comme distinct d'elle, comme non-moi (*de Veritate*, q. i, a. i et 9). C'est le tout premier morcelage de l'être intelligible en objet et sujet. Ce jugement sur le non-moi comme tel est évidemment un acte de l'intelligence et ne saurait exister chez l'animal; il y a seulement chez lui passage spontané au non-moi, qui n'est pas connu précisément comme tel. — L'intelligence voit ensuite que ses trois opérations (conception, jugement, raisonnement) n'ont de sens qu'en fonction de l'être: l'idée diffère de

l'image \ parce qu'elle contient la *raison d'être* de ce qu'elle représente (quod quid est) ; le jugement diffère de la simple association ou juxtaposition par le verbe *être*, le raisonnement diffère des consécutives empiriques parce qu'il montre la *raison d'être* du moins connu dans le plus connu. L'intelligence conclut : mon objet formel est l'être, comme l'objet formel de la volonté est le bien, comme l'objet formel de la vue est la couleur, comme l'objet formel de l'ouïe est le son. Rien n'est intelligible qu'en fonction de l'être, comme rien n'est visible qu'en fonction de la couleur.

Le premier morcelage de l'être en objet et sujet, en être absolu et être intentionnel s'impose donc sous peine de rendre l'intelligence inintelligible à elle-même. Bien loin que le réalisme ontologique soit « absurde », c'est au contraire l'idéalisme qui est absolument impensable : une représentation qui ne serait la représentation de *rien* serait à la fois et sous le même rapport un relatif et un non-relatif. — Cela est si clairement absurde que Fichte lui-même n'a jamais contesté l'existence des autres hommes, il admettait donc pour eux une double existence : l'une réelle et absolue indépendante de la représentation qu'il s'en faisait, et l'autre idéale, intentionnelle, qui n'était que la représentation même. — Puis-je douter que la représentation que j'ai de M. Le Roy réponde à une réalité extérieure indépendante, puis-je croire que M. Le Roy cesse d'exister du fait que je cesse de penser à lui? Devien-

drait-il à ce moment « une simple possibilité permanente de sensations »? Resterait encore à expliquer cette permanence. Ce que l'idéalisme ne fait pas.

L'idéalisme, cela va sans dire, n'est pas moins ruineux qu'il est absurde. Il enferme l'homme en lui-même et doit aller jusqu'à lui interdire la connaissance de sa propre action, il anéantit la conscience. Si grande en effet que soit la distance qui le sépare des sceptiques de l'antiquité, de l'idéalisme moderne, il est vrai de dire ce qu'Aristote disait du sceptique : « En quoi un tel homme se distingue-t-il de la plante? » (*Mét.*, 1006a.) La plante ne peut avoir que sa forme propre, elle est enfermée en elle-même, elle ne devient pas les autres êtres (non fit aliud in quantum aliud) ; c'est le propre de l'être connaissant de pouvoir, par sa forme plus ou moins indépendante de la matière, devenir les autres êtres ; l'animal voit, entend, il est ouvert sur tout le monde sensible ; l'être intelligent est ouvert sur toutes choses, « anima intellectiva potest omnia fieri » ; fini par sa nature propre, l'homme est *intentionnellement infini*. Que

I. *De Veritate*, q. II, a. 2: « Cujuslibet rei perfectio in se considerat[®] est imperfecta, veluti pars totius perfectionis universi, quæ consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. Unde *ut huic imperfectioni aliquod remedium esset*, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quæ est propria unius rei, in altera re invenitur ; et hæc est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscentis ; quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem, et ideo in III *de Anima* dicitur *animam esse quodammodo omnia*, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existât... »

dire de l'idéaliste qui nie précisément l'être intentionnel de *Vidée*, qui *nie Vidée en tant qu'idée*, pour ne conserver d'elle que l'être entitatif, celui par lequel l'idée est mode du sujet pensant, comme la couleur est mode de la plante? L'idéaliste comme la plante est enfermé dans son solipsisme, de lui il faut dire ce que Spinoza disait du sceptique : « son véritable rôle est de rester muet ». A moins que l'idéaliste ne prétende que sa pensée comme la pensée divine s'identifie avec l'être même, mais alors dès toujours il est omniscient, tout mystère disparaît pour lui. Dieu ou plante, il faut choisir.

Conception toute matérialiste de l'idée, l'idéalisme n'interdit pas seulement à l'homme de sortir de soi, il doit aller jusqu'à lui interdire la connaissance de sa propre action. D'après ses propres principes, l'idéaliste ne connaît pas la *réalité de son action*, mais seulement la représentation qu'il s'en fait. Il ne peut même pas dire *cogito*. La réalité de l'acte de penser et de vouloir ne s'impose pas plus pour lui que la correspondance de *l'impossible* à *l'impensable*, c'est-à-dire que l'objectivité du principe de contradiction. Si le réel peut être contradictoire en son fond, qui m'assure que l'action que je tiens pour réelle l'est réellement?

A nous de conclure : l'idéalisme est « manifestement absurde et ruineux¹ ». L'objet de l'intel-

1. I», q. 79, a. 2.

2. Saint Thomas n'ignorait pas non plus l'instance idéaliste présentée par M. Le Roy : « Impossible d'attribuer à la matière une base d'existence radicalement extérieure, hétérogène, irréductible à la pensée... puisqu'on ne peut rien dire qui ne sup-

ligence est *Yêtre* indépendant de la représentation (contre le subjectivisme) et *Yêtre* intelligible distinct de l'objet de la sensation ou de l'expérience interne (contre le nominalisme sensualiste). — Reste à montrer que la distinction de puissance et acte est une division nécessaire de l'être et non pas un morcelage utilitaire du continu sensible.

§ 4. — *Les distinctions de la -puissance et de l'acte, du moteur et du mobile, du mouvement et de son sujet représentent le morcelage de l'être intelligible et non pas celui du continu sensible.*

La distinction de la puissance et de l'acte est la seule réponse possible aux arguments de Parménide, s'il faut admettre avec lui, contre Héraclite, qu'il n'y a d'intelligibilité qu'en fonction de *Yêtre* et du principe d'identité, immédiatement impliqué dans l'idée d'être. — Parménide niait le devenir et la multiplicité au nom du principe d'identité : « l'être est, le non-être n'est pas ; on ne sortira pas de cette pensée *i>*. (Héraclite niait l'être et le principe d'identité_au nom du devenir dont il faisait la réalité fondamentale/ Aristote maintint l'être et le principe

pose ou ne sous-entende l'esprit. » (*Rev. de Mit. et Mor.*, juill. 1907, p. 495). — Saint Thomas s'objecte équivalement, *Is*, q. 85, a. 2, 2a obj. : Comment ce qui est connu par l'intelligence peut-il être la chose même, puisque ce qui est connu est abstrait et universel, tandis que les choses placées au dehors sont matérielles, concrètes et singulières? — Il répond par la théorie de l'abstraction telle que la conçoivent les réalistes modérés, en distinguant l'objet connu et le *mode* abstrait et universel que revêt cet objet pour l'intelligence.

d'identité et expliqua le devenir et le multiple par la puissance.

Les arguments par lesquels/Parménide niait le *devenir* et la *multiplicité*, au nom du principe d'identité,/se peuvent présenter sous la forme suivante /

Si quelque chose devient, cela vient de l'être ou du non-être, il n'y a pas de milieu. Mais l'une et l'autre hypothèse est impossible : en effet, rien ne peut provenir de l'être, *ex ente non fit ens*, parce que l'être est déjà ce qu'il est, tandis que ce qui devient avant de devenir n'est pas ; — d'autre part, rien ne vient de rien, *ex nihilo nihil fit*. Donc le devenir est contradictoire ; il faudrait lui assigner pour origine un non-être réel, il faudrait dire que le non-être est ; or « l'être est, le non-être n'est pas, on ne sortira pas de cette pensée ». (Cf. I *Met.*, c. 5, comm. de saint Thomas, leç. IX. — I *Phys.*, c. 8, comm. de saint Thomas, leç. XIV.)

Le principe d'identité (l'être est, le non-être n'est pas) oblige aussi, disait Parménide, à nier la multiplicité. Tout ce qui est en dehors de l'être *{autre* que l'être) est non-être, et tout ce qui est non-être est néant. Mais l'être est un, car on ne peut rien concevoir qui s'ajoute à la notion d'être pour y introduire une différenciation ; cela même serait de l'être. Autrement dit : s'il y avait deux êtres ils devraient se distinguer l'un de l'autre par *autre* chose que par l'être ; et ce qui est *autre* que l'être est non-être. « Or l'être est, le non-être n'est pas, on ne sortira pas de cette pensée. » (Cf. I *Mét.*, c. 5, comm. de saint Thomas, leç. IX.) La multiplicité

est donc contradictoire et par conséquent illusoire comme le devenir.

Héraclite, lui, comme plus tard Hégel et aujourd'hui M. Bergson, niait le principe d'identité ou de contradiction pour sauvegarder le devenir : Tout ce qui devient, disait-il \ avant de devenir n'est pas, le devenir ne procède donc pas de l'être ; d'autre part rien ne vient de rien. Nierons-nous le devenir? Nullement, c'est l'être au contraire qu'il faut nier : à vrai dire *rien n'est, tout devient πάντα ρεῖ και οὐδ'έν μὲνει*. L'être n'est qu'une abstraction, un mot, dira le nominalisme ; la stabilité n'est qu'une illusion des sens ou de l'imagination constructive, en réalité «chaque chose à la fois est et n'est pas, tout s'écoule, tout marche, rien ne s'arrête ». — Cette négation de l'être implique le scepticisme professé par Cratyle, le plus connu des disciples d'Héraclite. Elle implique même comme l'a vu Hégel, la négation de la valeur objective du principe d'identité ou du principe de non-contradiction, qui cesse d'être loi du réel pour n'être plus qu'une loi de la pensée abstraite et discursive. Si, en effet, le réel est essentiellement devenir, si *le devenir est à lui-même sa raison*, ce qui est violet par soi et comme tel (inconditionnellement) devient rouge, bien que en tant que violet il soit non rouge. On est ainsi amené à dire que *l'union inconditionnelle du divers est possible, que le divers de soi est un et le même*, « *ea quæ secundum se diversa sunt per se conveniunt in aliquod unum* » ; le devenir qui est à lui-même

sa raison est une contradiction réalisée. C'est à la même conclusion qu'aboutit aujourd'hui M. Bergson lorsqu'il soutient qu'« il y a *plus* dans le mouvement que dans l'immobile » et que la réalité fondamentale est devenir. — De ce qu'il y a />Z« dans le mouvement que dans les positions successives attribuées au mobile, que dans les immobilités prises par les *sens* sur le devenir, M. Bergson conclut absolument : « il y a *-plus* dans le mouvement que dans l'immobile ». Cela est encore vrai de l'immobile tel que le saisissent les *sens*, c'est-à-dire de ce qui *est en repos*. Mais l'immobile aux yeux de l'*intelligence* est *ce qui est* par opposition à ce qui *devient*, comme l'immuable est ce qui est et ne peut pas ne pas être ; dès lors dire absolument : « il y a *phis* dans le mouvement que dans l'immobile », c'est dire : « il y a *plus* dans ce qui devient et n'est pas encore que dans ce qui est », ce qui est absurde. Étant à lui-même sa raison, le devenir est une contradiction réalisée.

/Platon et Aristote maintiennent avec Parménide contre Héraclite, Cratyle et les sceptiques qu'il n'y a d'intelligibilité qu'en fonction de l'être et que le principe d'identité est loi fondamentale du réel. Malgré cela ils s'efforcent d'expliquer le devenir et la multiplicité qui s'imposent comme des faits ; la multiplicité est aussi donnée par la pluralité des concepts. —Platon, dans le *Sophiste*¹, pour expliquer

i. *Le Sophiste* 241I, 257% 259°. Platon s'efforce d'établir que le non-être existe en quelque manière, par là est rendue possible la communication ou la *participation* des idées entre elles ; par suite l'existence du monde, la possibilité des jugements

le multiple, « au risque de passer pour parricide », ne craint pas « de porter la main sur la formule de Parménide » et d'affirmer que « le *non-être est*, milieu entre l'être et le pur néant, limite de l'être ». En vertu du principe même d'identité, les objets que nous connaissons ayant l'être comme élément commun ne peuvent différer les uns des autres par cet élément commun. Force est donc de dire qu'ils diffèrent par autre chose que l'être ; et ce qui est *autre* que l'être est non-être ; il faut donc affirmer que le non-être est, milieu entre l'être et le pur néant, limite de l'être, — Aristote précise : la distinction de plusieurs individus d'une même espèce ne s'explique que si l'on admet le *non-être réel* ou la *matière* comme sujet ou limite de la forme commune à ces individus ; la matière (en tant qu'elle exige telle quantité et non pas telle autre) est principe d'individuation et suffit à distinguer deux individus, qui à ne considérer que leur forme et leurs qualités seraient indiscernables, comme deux gouttes d'eau. — Dans la suite saint Thomas précisa encore : la multiplicité ou la distinction des êtres en général ne s'explique que si l'on admet en chacun d'eux le *non-être réel* ou *Yessence* comme sujet et limite de *l'acte d'exister* qui est commun à tous ces êtres. Ce sera la thèse de la distinction réelle entre l'essence et l'existence en tous les êtres qui ne sont pas *YÊtre même*. Et le principe d'identité, qui oblige à distinguer en chacun le non-être et

l'être, obligera également à les rattacher tous à *YÊtre même*, qui seul est à lui-même sa raison parce qu'il est pure identité.

Ce non-être, qui est appelé « puissance » par Aristote, est donc nécessaire pour rendre intelligible en fonction de l'être la *multiplicité*.

Il n'est pas moins nécessaire pour rendre intelligible le *devenir*: il faut concéder à Parménide que ce qui devient ne vient pas de l'être déterminé «*ex ente non fit ens, quia jam est ens* » ; il faut concéder aussi que rien ne vient de rien «*ex nihilo nihil* ». Et cependant le devenir existe. Faut-il pour l'admettre nier l'être, principe de toute intelligibilité, et dire que le devenir est à lui-même sa raison? Nullement, le devenir est le passage de l'être indéterminé à l'être déterminé, ex. : de la capacité réelle de connaître à la science acquise, de l'embryon à l'être constitué, du germe à la plante, etc... L'être indéterminé, intermédiaire entre l'être déterminé et le pur néant, nous l'appelons *puissance*, la détermination qu'il peut recevoir, nous l'appelons *acte*. La puissance est un *non-être qui est*, si vous voulez, mais il n'y a là aucune contradiction ; elle est dite *non-être* par rapport à l'acte (non-acte), et elle est dite *être* par opposition au néant qui, lui, n'est pas seulement non-être relativement à l'acte, mais non-être absolu. — Cette puissance, par elle-même n'étant pas l'acte, ne peut par elle-même passer à l'acte, elle demande à être réduite à l'acte par un acte antérieur (*ens in potentia non reducitur in actum nisi per aliquod ens in actu*) par une puissance active. En vertu du même principe cette

puissance a besoin d'être prémue et prémue en dernière analyse par une puissance active suprême qui n'ait pas besoin de prémotion, qui *soit son activité même et en ce sens immobile*. Or cela seul peut *agir -par soi qui est par soi* (*operari sequitur esse et modus operandi modum essendi*) ; en d'autres termes : cela seul qui *est par soi* peut rendre compte par lui-même de *Yêtre* de son action. Et nous montrons, dans la réponse à la seconde objection, que *ce qui est par soi* doit être *YÊtre même*, sans limite aucune d'essence, l'*Acte pur*, sans mélange aucun de potentialité. Ainsi le principe de contradiction est sauf et le devenir, loin d'être nié, est expliqué.

La distinction de l'être en puissance et acte est donc absolument nécessaire pour rendre intelligible la multiplicité et le devenir en fonction de l'être et du principe d'identité. Elle ne représente donc pas comme le prétendent M. Bergson et M. Le Roy le morcelage plus ou moins utilitaire du continu sensible, mais le morcelage absolument nécessaire de l'être. Il est faux qu'Aristote se soit contenté de réduire en système les dissociations effectuées par l'imagination et le langage ; en réalité il a rendu intelligible le devenir en fonction de l'objet formel de l'intelligence, *Yêtre*, et du premier principe qu'il implique.

Mais ne serait-il pas plus simple, demande M. Le Roy, « d'identifier l'être au devenir »? Impossible ; pour cette bonne raison que le devenir n'est pas, comme l'être, intelligible par soi. Le devenir est union successive du divers ; cette union ne peut être inconditionnelle, car le divers de soi et comme

tel ne peut être *un*, « *quæ secundum se diversa sunt non conveniunt per se in aliquod unum* ».

Si la distinction de puissance et acte représente le morcelage de l'être intelligible et non pas du continu sensible, il en va de même de celle du moteur et du mobile, du mouvement et de son sujet. Nous avons montré plus haut comment s'effectue la division de l'être en substance et accident (être et manière d'être) et comment le principe de substance n'est qu'une détermination du principe d'identité.

On voit dès lors ce que vaut la première objection de M. Le Roy contre les preuves de l'existence de Dieu : « Les choses étant mouvement, il n'y a plus à se demander comment elles reçoivent celui-ci. »

M. Schiller dit équivalement : « Les preuves *ex motu* et *ex causis* ne sont possibles que dans une hypothèse mécaniste du monde ; dans une philosophie dynamiste elles n'ont plus aucune valeur. » Aristote et saint Thomas étaient-ils donc mécanistes ? L'argument du premier moteur n'aurait-il de sens que chez Descartes, nous conduirait-il seulement à admettre une chiquenaude divine dans le passé à l'instant de la création ? Ces objections ne prouvent qu'une ignorance profonde de l'aristotélisme et du thomisme. La preuve *ex motu* est prise du mouvement défini non pas *mécaniquement*, comme le faisait Descartes, en fonction du *repos*, mais *métaphysiquement*, en fonction de *Yêtre* ; aussi la preuve a-t-elle indifféremment pour point de départ un mouvement local ou un mouvement qua-i.

litatif, un mouvement du corps ou un mouvement de l'esprit (Ia, q. 79, a. 4 ; q. 105, a. 5 ; Ia II^o, q. 9, a. 4). Prenons un mouvement de volonté ; cette apparition de quelque chose de nouveau, ce *fieri* suppose une puissance active qui n'était pas son activité, qui même ne produisait pas cet acte, mais seulement pouvait le produire. Comment la volonté s'est-elle réduite à l'acte qu'elle n'avait pas, comment peut-elle rendre compte de cet être nouveau ? Ce ne peut être par elle-même puisque la puissance par elle-même n'est pas l'acte. Elle a donc été réduite à l'acte par une puissance active supérieure qui, elle, doit être *son activité même et en ce sens immobile* ; ce premier moteur ne peut être que *YÊtre par soi*, car celui-là seul qui *est par soi* peut *agir par soi* (*operari sequitur esse*), celui-là seul qui est par soi peut rendre compte de l'être de son action et de l'être produit à chaque nouvelle opération des choses finies *. — Cette vérité évidente pour le métaphysicien, qui se place au point de vue formel de l'être, deviendra pleinement évidente pour tous dès l'instant de la séparation de l'âme et du corps, *in termino viæ*. En cet instant où elle est élevée à une connaissance quasi angélique, l'âme de Gérontius se dit : « Quelqu'un me tient en son ample main, mais non pas d'une étreinte telle que l'on en connaît sur terre : tout autour de la surface de mon être subtil, comme si j'étais une sphère et que je fusse capable d'être ainsi touché¹, une pression

1. Cf Cf. iro partie, ch. I, B, § 2.

2. Image bien imparfaite, puisque la motion divine, plus intime à nous que nous-mêmes, s'exerce *ab intus*.

douce et uniforme me dit que *je ne nie meus pas moi-même*, mais que je suis porté * . » On comprend dès lors, comme l'a remarqué le Père de Munnynck, la part de vérité qui se cache dans le bergsonisme : « Il y a un jaillissement continu de réalité dans l'univers... chaque modification, chaque mouvement même le moindre, nous introduit dans les abîmes féconds de l'Être 0. »

La preuve par le mouvement, si l'on en saisit bien le sens, conserve donc toute sa portée, elle n'est nullement solidaire d'une conception mécaniste de la matière. La cause toute suffisante de telle forme de l'énergie (chaleur) ne peut être la forme antécédente (travail mécanique), car l'être transitoire de cette forme antécédente est aussi indigent et a autant besoin d'explication ; il faut, en fin de compte, admettre l'existence d'une cause non transitoire, *immota in se permanens*, non pas au commencement de la série des transformations de l'énergie (il n'est pas absolument nécessaire que cette série ait commencé, l'éternité du monde et du mouvement n'est pas évidemment contradictoire³) mais dans un ordre supérieur à ce mouvement. — Cette cause toute suffisante ne saurait être la matière, même si on la suppose douée d'énergie, de forces primitives essentielles. Ici, en effet, se pose une question non pas physique, mais métaphysique : cette matière douée d'énergie est-elle

1. Newman, *Le Songe de Gérontius*.

2. P. de Munnynck, *Rev. des Sciences phil. et théol.*, janv. 1908, p. 141.

3. Saint Thomas, *Summa Theol.*, I», q. 46.

un agent qui puisse rendre compte par lui-même de *Yêtre* de son action, dont la puissance d'agir soit son activité même, *-per se primo agens?* Impossible : car un pareil agent ne peut avoir de devenir en lui, un pareil agent, nous allons le voir, est Acte pur et l'Être même. — Mais cet argument, cela va sans dire, n'a aucune efficacité pour le sensualiste qui nie la distinction de nature qui sépare les sens de l'intelligence, et enlève toute signification au verbe être.

§ 5. — *Les preuves thomistes n'impliquent aucun recours à l'argument ontologique.*

M. Le Roy, comme d'ailleurs les pragmatistes anglais, reproduit en second lieu l'objection kantienne : conclure la contingence réelle du monde par le fait de son imperfection ou parce que sa non-existence ne répugne pas, n'est-ce pas revenir à l'argument de saint Anselme qui conclut l'existence réelle de Dieu du simple fait que sa non-existence répugne ?

Il est aisé de répondre à cette objection. Ceux qui, dans l'exposé de la preuve *ex contingentia*, veulent conclure la contingence réelle du monde par le fait que sa non-existence ne répugne pas, ne passent en aucune façon comme saint Anselme de l'ordre idéal à l'ordre réel. Tout ce que saint Anselme, partant de la pure définition nominale de Dieu, peut conclure, c'est que l'être le plus parfait qui se puisse concevoir implique l'existence dans

sa définition même, comme prédicat *essentiel*, c'est-à-dire existe nécessairement par lui-même et non par un autre, *est son existence, s'il existe*. Cette proposition hypothétique est rigoureusement vraie, mais ce n'est qu'une hypothétique. L'erreur de saint Anselme est d'avoir voulu en faire une proposition absolue ou catégorique.

Par opposition, la définition d'un être fini quelconque, d'une plante, d'un animal, de la matière, d'un esprit, n'implique nullement l'existence dans sa compréhension ; chacun de ces êtres est dans un genre et une espèce déterminés, se définit par ce genre et cette espèce, abstraction faite de l'existence. Sa différence spécifique n'implique à aucun titre toutes les perfections ni particulièrement la perfection suprême, principe de toutes les autres, *l'existence essentielle*, l'aséité. — L'essence de cet être se conçoit sans l'existence essentielle, et l'on formule l'hypothétique : *si cet être est*, ce n'est pas par lui-même qu'il existe. C'est une vérité de l'ordre idéal ou des essences, comme celle à laquelle saint Anselme aurait dû s'en tenir.

De plus, la preuve par la contingence, chez saint Thomas, est beaucoup plus simple. Elle revient à ceci : si un être nécessaire n'est pas, rien n'est. Or quelque chose est, et quelque chose de contingent, savoir : les êtres dont nous voyons la génération et la corruption. Donc le nécessaire est, et distinct de ces êtres contingents. — Il suffit que cette preuve conduise à l'existence d'un être nécessaire sans préciser autrement.

Mais, objecte M. Le Roy après Kant, lorsqu'on-

suite on passe de l'être nécessaire à l'être infiniment parfait, on se contente de retourner l'argument de saint Anselme qui passait de l'être infiniment parfait à l'être nécessaire.

Il n'en est rien : saint Anselme concluait : l'être parfait existe nécessairement *en fait*; il devait dire seulement : l'être parfait existe par soi, *s'il existe*. Il aurait pu dire aussi bien : si un être existe par soi, il est souverainement parfait, car l'existence *essentielle* implique toutes les perfections. Or nous savons déjà par la preuve par la contingence qu'il existe *en fait* un être nécessaire. — Les équivalences de concepts liés nécessairement par leur définition même (*nécessaire* et *infiniment 'parfait'*) sont légitimes pour ceux qui, contre Kant, admettent qu'aux nécessités de penser répondent des nécessités réelles, qu'à *Ximpensable* répond *Yimpossible*.

Saint Thomas montre que l'être nécessaire (dont l'existence *de fait* est prouvée) est infini, en établissant qu'en lui il ne peut y avoir distinction entre l'essence et l'existence, qu'il doit être *YÊtre même* (Ia, q. 3, a. 4) et que *YÊtre même* est infiniment parfait (Ia, q. 4, a. 1 et 2 ; q. 7, a. 1).

La preuve revient à ceci : Toute chose est dite *parfaite* lorsque rien de ce qui convient à sa nature ne lui fait défaut, lorsque tout ce qu'il y avait en elle de potentiel est pleinement *actualisé* (ex. : un homme parfait serait celui qui réaliserait le plein développement de toutes ses facultés hiérarchisées, la connaissance complète du vrai et l'amour toujours efficace du bien). — Or l'existence est en toutes choses *ultime actualité, maxime formale*

omnium, — Donc l'être nécessaire qui doit être son existence même est *pure actualité* et par là même *infiniment parfait*, sans aucun mélange de non-être, de limite, ou d'imperfection.

Le principe de la preuve est la définition de l'existence : *actualité* de l'essence. « *Esse est actualitas omnis formæ vel naturæ, non enim bonitas vel humanitas significantur in actu, nisi prout significamus eas esse ; oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quæ est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam.* » (Ia, q. 3, a. 4.)

Toute essence est une possibilité d'exister, *quid capax existendi*, et d'autant plus parfaite qu'elle est une possibilité d'exister moins restreinte, qu'elle est susceptible de participer davantage à l'existence. Le minéral, la plante y participent dans les limites de la matière et de leur étendue ; l'animal, par la connaissance sensible, y participe d'une façon moins bornée ; l'homme, par son âme spirituelle douée d'une certaine infinité dans l'ordre de la connaissance et du désir, dépasse les limites de la matière et de l'étendue ; l'esprit pur créé participe à l'existence dans les seules limites de la pure forme immatérielle qu'est sa nature, mais ce qui en lui est susceptible d'exister demeure fini ; son essence a raison de puissance, de limite à l'égard de l'existence, ultime actualité. Seul *YÊtre mêmel*, s'il existe, n'est en aucune façon mélangé de puissance et acte, il est pur acte, souverainement déter-

i. L'Existence même subsistante, *ipsum Esse subsistens*, dont parle S. Thomas Ia, q. 3, a. 4 ; q. 7, a. 1.

miné et par là même infinie perfection. *Toute finitude d'essence poserait en lui composition de ce qui est susceptible d'exister et de l'existence*; son essence pourrait être conçue sans l'existence qui ne lui conviendrait plus dès lors qu'à titre de *prédicat contingent*. Or l'existence doit convenir à *l'être nécessaire* à titre de *prédicat essentiel*, s'il existe ; et il a été démontré par la preuve *ex contingentia* que de fait un être nécessaire existe.

L'être nécessaire ou l'être par soi, doit donc être pur être, ou pur acte, il doit être à l'être comme A est A, et par là même infinie perfection.

M. Le Roy reconnaît sans s'en douter le principe de cette démonstration lorsque, dans sa critique de la preuve ontologique, il affirme à la suite de Kant que « l'existence n'est pas une perfection, juxtaposable à d'autres perfections et susceptible de s'y ajouter ; elle n'enrichit pas l'essence, mais simplement *l'actualise* ». Il est certain que l'existence n'est pas une perfection qui enrichit l'essence des choses contingentes, puisqu'elle ne leur convient jamais qu'à titre de *prédicat contingent* ou de fait, et non pas à titre de *prédicat essentiel*, elle n'entre nullement dans leur définition. Mais comment nier que l'existence considérée dans sa raison formelle *d'ultime actualité* soit une perfection? Toute perfection susceptible d'exister n'est qu'une modalité de l'être ayant raison de puissance par rapport à l'existence ; s'il est vrai que l'acte prime la puissance, l'existence est donc en soi une perfection, celle qui achève toutes les autres, *maxime formale omnium*; toute perfection doit donc être

préconvenue éminemment dans *ce qui existe -par soi* et ne peut être que *{'Existence même...}* Mais M. Le Roy, nous le savons, rejette le primat de l'acte sur la puissance, qui ne reposerait, selon lui, que sur le morcelage utilitaire du continu sensible.

§ 6. — *Les preuves thomistes établissent l'existence d'une cause première transcendante.*

S'il faut une cause nécessaire, objecte enfin M. Le Roy, pourquoi ne pas s'en tenir à une cause immanente? Aucune des preuves thomistes n'établit l'existence d'une cause première transcendante. M. Schiller dit à peu près équivalement : pourquoi ne pas s'en tenir à une cause finie?

A cette objection, il faut répondre que par ses cinq preuves, comme le remarque Cajétan, saint Thomas n'entend pas établir *explicitement* la transcendence de la cause première. Il s'élève seulement à cinq prédicats divins (*datur primum movens immobile, primum efficiens, primum necessarium, maxime ens, primum gubernans* x), et il se réserve de les réunir en un seul et même sujet dans la question suivante : *De simplicitate Dei*, où il se demande : « *Utrum Deus sit corpus, sit compositus ex materia et forma, sit sua Deitas, sit suum esse, possit habere accidentia, sit omnino simplex, veniat in compositionem cum aliis?* » Les cinq preuves

de l'existence de Dieu ne s'achèvent, à vrai dire, que lorsqu'il est montré que les cinq prédicats auxquels elles aboutissent ne peuvent convenir qu'à l'Être *même* (q. 3, a. 4). La transcendance est prouvée après (q. 3, a. 6) et se déduit immédiatement de la simplicité et de l'immutabilité absolue de *l'Être même subsistant*.

La preuve thomiste de la transcendance peut se ramener au syllogisme suivant :

Il ne peut y avoir ni *multiplicité* ni *devenir* au sein de l'Absolu ou de Dieu.

Or le monde est essentiellement multiple et changeant.

Donc Dieu est essentiellement distinct du monde.

C'est la preuve de la transcendance qui est donnée par le Concile du Vatican (sess. III, c. 1) : « (Deus) qui cum sit una singularis, *simplex omnino et incommutabilis* substantia spiritualis, prædicandus est re et essentia a mundo distinctus... et super omnia, quæ præter ipsum sunt et concipi possunt, inefiabiliter excelsus. »

Toute cette preuve, encore une fois, repose sur le concept de puissance nécessaire pour rendre intelligible en fonction de l'être et du principe d'identité la multiplicité et le devenir.

On ne peut, avec Parménide, nier le devenir au nom de l'être et du principe d'identité. On ne peut, avec Héraclite, nier l'être et le principe d'identité au nom du devenir. Reste à dire avec Aristote : le devenir donné dans le monde suppose la *puissance*. La puissance de soi n'étant pas l'acte ne peut de soi passer à l'acte (ce serait une violation du prin-

cipe d'identité). Elle demande donc à être déterminée par une puissance active, et en fin de compte par une puissance active suprême qui n'ait pas besoin d'être prémue, qui soit son activité même. Ce premier moteur ne peut être son activité, agir par soi, que s'il est par soi (*operari sequitur esse*) conséquemment que s'il est à l'être comme A est A, pur être ou pur acte. Il ne peut donc y avoir en lui devenir de par le principe d'identité

La transcendance s'établit aussi en prenant pour point de départ la multiplicité qui existe dans le monde.

On ne peut avec Parménide nier cette multiplicité au nom du principe d'identité (sous prétexte que deux êtres ne pourraient différer que par *autre* chose que l'être, c'est-à-dire par le non-être qui n'est pas). — On ne peut non plus nier le principe d'identité en affirmant que deux êtres sont réellement distincts l'un de l'autre par cela même qui leur est commun, l'existence. Il faut donc admettre pour rendre intelligible la multiplicité en fonction de l'être qu'il y a dans les divers êtres une puissance réelle distincte de l'existence, comme la matière est distincte de la forme qu'elle reçoit et multiplie. Cette puissance réelle, limite de l'existence, ce non-être qui est, c'est l'essence. — Or cette union non plus dynamique mais statique de la puissance et

i. Saint Thomas dit équivalamment *Vipsum esse* ne peut recevoir *aucune addition*, puisque par son essence même, il est toute perfection. Ia, q. III, a. 4, ad 1. — Q. III, a. 6. C'est par là qu'il réfute le panthéisme néo-platonicien dans le *de Potentia*, . 7, a. 2, ad 6.

de l'acte, de l'essence et de l'existence ne peut être inconditionnelle, si le principe d'identité est loi du réel. « Quæ secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa » (Ia, q. 3, a. 7). Le divers de soi et comme tel ne peut être un et le même. *L'union inconditionnelle du divers est impossible.* — Le divers doit donc se rattacher à l'identique, le multiple doit se rattacher à l'un, comme le non-être à l'être. C'est là la signification profonde de la 4a via de Saint Thomas que M. Le Roy a encore critiquée du point de vue nominaliste ou sensualiste. — L'Absolu doit être absolument simple, en tout et pour tout identique à lui-même il doit être à l'être comme A est A, *Ipsium esse*, Acte pur, et par là même distinct du monde essentiellement composé et multiple*.

« Deus cum sit... *simplex omnino et incommutabilis* substantia spiritualis, prædicandus est re et essentia a mundo distinctus. » (Cone. Vatic., sess. III, c. I.)

I. Cf. *Summa Theol.*, Is, q. 3, a. 8, 3s ratio, et tout l'article 7. — La cause *per se primo*, immédiatement requise, et toute suffisante d'un effet donné est nécessairement d'un ordre supérieur à cet effet, dit ailleurs saint Thomas (Is, q. 104, a. 1) puisqu'elle a *par soi* et à l'état pur, ce que l'effet possède seulement par participation. M. H. Pinard, dans le *Dictionnaire théologique*, article *création*, p. 2086, nous reproche incidemment de revenir par cette assertion à la conception néoplatonicienne d'après laquelle tout être engendré est nécessairement inférieur au principe qui l'engendre. Notre affirmation, traduite de saint Thomas, n'est autre que la formule métaphysique du principe de causalité, principe dont les néo-platoniciens ont fait un mauvais usage en multipliant sans raison les causes *per se primo*.

M. Bergson objecte : « Supposons un principe sur lequel toutes choses reposent et que toutes choses manifestent, une existence de même nature que celle de la définition du cercle, ou que celle de l'axiome $A = A$: Le mystère de l'existence s'évanouit, car l'être qui est au fond de tout se pose alors dans l'éternel comme se pose la logique même. Il est vrai qu'il nous en coûtera un assez gros sacrifice : si le principe de toutes choses existe à la manière d'un axiome logique ou d'une définition mathématique, les choses elles-mêmes devront sortir de ce principe comme les applications d'un axiome ou les conséquences d'une définition, et il n'y aura plus de place, ni dans les choses, ni dans leur principe, pour la causalité efficace entendue au sens du libre choix. Telles sont précisément les conclusions d'une doctrine comme celle de Spinoza ou même de Leibniz par exemple et telle en a été la genèse x. » Notre thèse serait donc la suppression de la *vie divine* et de la *liberté divine*.

Cela serait vrai si la métaphysique se ramenait à la logique ou à la mathématique comme le voulait Spinoza et d'une certaine manière aussi Leibniz. Spinoza voulut faire de la méthode mathématique la méthode universelle et pour cette raison rejeta la causalité efficiente et la causalité finale pour ne plus conserver, comme en géométrie, que la causalité formelle et les rapports de propriété à essence. Quant à Leibniz il méconnut le concept de puissance auquel il substitua celui de force, c'était

i. *Évolution créatrice*, p. 301.

revenir à l'immobilisme, cette force est de l'acte : les monades ne peuvent agir les unes sur les autres. Ayant méconnu le concept de puissance, *ce non-être qui est*, quasi restriction au principe d'identité, il méconnut par voie de conséquence la contingence propre au libre arbitre dont le motif est une « *raison suffisante qui ne suffit pas* », raison suffisante à un point de vue mais non pas absolument, comme la puissance est un non-être qui est.

Si, au contraire, la métaphysique est distincte de la logique, si la pensée se ramène à l'être et non pas l'être à la pensée, *YIpsum esse* ou *YActe pur* n'est pas un axiome, il est la plénitude de l'être, et cette plénitude est assez riche pour répondre à notre concept de *vie* et à celui de *liberté*.

Comme nous l'expliquerons plus loin 1, *YÊtre même subsistant* est intelligent dans la mesure où il est immatériel, et comme il n'est pas seulement indépendant de toute limite matérielle et spatiale mais de toute limite d'essence, non seulement il est souverainement intelligent, mais son intelligence est l'intellection même, c'est-à-dire l'être à l'état de suprême intelligibilité toujours actuelle. Le pur être est pure pensée, comme le pur bien toujours actuellement aimé est pur amour. Cette contemplation immobile, parce que toujours actuelle ou éternelle, du suprême intelligible, cet amour éternel du suprême désirable est la *vie* même, et aussi la *liberté* la plus absolue à l'égard de tout le créé.

La vie supérieure, en effet, ne comporte pas loi.

i. Cf. IIIe partie, ch. n, § 2, p. 320.

mouvement ; le mouvement qui suppose imperfection et potentialité n'est qu'une imperfection de la vie créée qui ne possède pas d'emblée la plénitude qu'elle doit avoir, et surtout de la vie matérielle qui ne change sans cesse que parce que constamment elle meurt (mouvement d'assimilation et de désassimilation). Ce qui est absolument essentiel à la vie, c'est, dit saint Thomas (Ia, q. 18, a. 1 et 3), l'immanence de l'action et plus on s'élève vers Dieu plus cette immanence grandit. La pierre n'est pas vivante, car elle n'a pas en elle le principe de son action ; la plante vit parce qu'elle se meut elle-même en tant qu'elle se nourrit, se développe, se reproduit, mais elle ne détermine elle-même ni la forme ni la fin de ces mouvements. Cette forme et cette fin lui sont imposées par l'auteur de sa nature. L'animal a une vie supérieure parce qu'il perçoit par ses sens les divers objets vers lesquels il peut se mouvoir et plus les sens de l'animal sont parfaits plus il est vivant parce qu'il peut d'autant mieux varier son action. L'homme a une vie supérieure encore parce qu'il ne connaît pas seulement les objets capables de spécifier ses divers mouvements, mais il connaît encore la raison de fin, il peut se proposer un but et voir dans ce but la *raison d'être* de certains moyens qu'il détermine lui-même. Il est ainsi maître de son action en tant qu'il la détermine au point de vue de sa forme et de sa fin. Cependant l'intelligence humaine a besoin d'être mue objectivement par une vérité extérieure, car elle n'est pas l'être, la volonté humaine a une fin ultime extérieure, car elle n'est pas le bien, et l'âme et

l'autre dans l'ordre d'efficiance ont besoin d'être prémues par la cause première. *L'Être même*, lui, est souverainement vivant, parce qu'il possède si bien en lui tous les principes (formel, final, efficient) de son action que cette action est lui-même. Elle n'est pas l'adhésion à une vérité extérieure, elle est la Vérité même à l'état de Pensée toujours actuelle, toujours vivante, le Bien à l'état d'amour éternel. Dieu donc n'est pas seulement vivant, il est la Vie, ζῶον αἰδίου ἀριστον (*Mét.*, XII, c. VII).

Le principe que nous plaçons au sommet de tout n'est donc pas un axiome. Lorsque nous disons que Dieu est immuable, nous ne voulons pas dire qu'il soit inerte, nous affirmons au contraire qu'étant la plénitude de l'être ou l'acte pur il est par essence son activité même et n'a pas besoin de passer à l'acte pour agir. Comment l'action de soi éternelle par laquelle Dieu agit *ad extra* n'a-t-elle son effet que dans le temps? C'est tout à la fois le mystère de la coexistence de l'éternité et du temps et le secret de la liberté divine. A tel point que seule la révélation, selon saint Thomas (Ia, q. 46) peut nous faire connaître si le monde a commencé au lieu d'être créé *ab æterno*. Mais rien dans ce mystère ne nous oblige à nier le principe d'identité comme loi fondamentale du réel, à nier l'immutabilité suréminente de Dieu, tout au contraire nous porte à l'affirmer.

Quant à la liberté divine, elle se fonde sur la souveraine indépendance de *YÊtre même* à l'égard de tout le créé, elle n'est autre que *Yindifférence dominatrice* de l'Être à l'égard de ce qui peut exister, mais n'a aucun droit à exister, l'indifférence domi-

natrice de l'Amour étemel du Bien absolu et infini à l'égard des biens finis qui ne peuvent lui apporter aucune perfection nouvelle.

La pensée grecque, qui avait peu de sympathie pour l'obscurité de l'idée de liberté, a cherché vainement à expliquer le passage de Dieu au monde, de l'Un au multiple. Elle « a postulé, dit M. Bergson, une espèce de nécessité métaphysique ¹ » d'après laquelle l'immuable et pure perfection doit se traduire en une infinité d'êtres imparfaits et instables qui en sont comme la monnaie. Ce postulat ne s'impose évidemment pas du fait qu'on admet l'Acte pur. Il suffit pour s'en convaincre de méditer l'article de la Ia Pars, de la *Somme Théologique*, q. 19, a. 3 : « Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate vellet. » « Cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium. » Il n'y a pas une perfection de plus après la création ; cependant Dieu a eu pour créer une raison suffisante qui n'est pas infailliblement déterminante : il convient que celui qui est le souverain Bien communique ce qui est en lui et le communique avec la plus absolue liberté. C'est la raison suffisante d'un libre choix.

Telle est la preuve métaphysique de la transcendance divine. La manière dont nous venons de l'établir nous montre que trois positions seulement sont possibles.

i° Admettre le primat de l'être sur le devenir et

1. *Évol. criatr.*, p. 354.

nier la -puissance, alors bon gré mal gré, il faut revenir à Parménide : multiplicité et devenir sont illusoire ; reste à expliquer l'illusion. C'est la position des panthéistes qui absorbent le monde en Dieu. Ils doivent en venir à l'acosmisme, nier le monde en niant toute multiplicité et tout devenir.

2° *Admettre le primat de l'être et admettre aussi la puissance*, alors il faut, avec Aristote, affirmer la transcendance divine impliquée dans le concept d'Acte pur, immuable et simple (κεχωρισμένον τι και αυτό καθ' αυτό. *Met.*, l. XII, C. x).

3° *Nier le primat de l'être, affirmer celui du devenir*, avec Héraclite ; et c'est avec Hegel nier la valeur objective du principe d'identité, loi fondamentale de la pensée et mettre la contradiction à la racine de tout. C'est la position des panthéistes qui absorbent Dieu dans le monde et doivent en venir à nier Dieu. C'est à cette troisième position que nous paraît aboutir nécessairement M. Le Roy en niant le primat de l'acte et en « réduisant l'être au devenir ». L'Encyclique *Pascendi* ne voit-elle pas dans l'athéisme la conséquence rigoureuse de l'immanence évolutionniste et agnostique des modernistes ?

CHAPITRE III

LE PANTHÉISME DE LA PHILOSOPHIE NOUVELLE

Sous prétexte qu'il y a « *plus* dans un mouvement que dans les positions successives attribuées au mobile », M. Bergson formule le principe absolu « il y a *plus* dans le mouvement que dans l'immobilité », du mouvement la philosophie pourra tirer l'immobilité, mais non pas de l'immobilité le mouvement. De ce point de départ essentiellement sensualiste, nous l'avons vu \ M. Bergson conclut qu'*ii l'idée d'être, au principe d'identité et à ses dérivés* (principe de substance, de raison d'être, de causalité, de finalité), nous devons substituer pour nous guider « l'intuition primitive de la vie profonde, l'écoulement de la durée consciente d'elle-même ». Comme chez Maine de Biran c'est le primat de la

i. Il faut répondre à M. Bergson ce qu'on a répondu à Spencer : « L'évolutionnisme est la vérité au point de vue des *sens*, mais au point de vue de *l'intelligence* il reste vrai que l'imparfait n'existe et ne se détermine qu'en *vue* du plus parfait... De plus, l'intelligence persiste à dire avec Aristote : Tout a sa raison et le premier principe doit être la raison suprême des choses. Or, expliquer c'est déterminer, et la suprême raison des choses ne peut être que l'être entièrement déterminé. » BOUTROUX, *Études d'Histoire de la Philosophie*, p. 202.

conscience sur la raison. Et cette conscience apparaissant comme un incessant devenir, tout concept, toute catégorie n'est qu'une vue superficielle prise sur le flux universel, une vue qui réifie maladroitement la *réalité qui se fait* en la considérant comme une *réalité faite*. Il faut donc revenir au pur nominalisme, répéter après Hobbes, Condillac, Mill, Spencer, Taine, que le concept abstrait n'est qu'un résidu plus pauvre que les images concrètes et vivantes desquelles il provient, qu'il n'y a ni *substances*, ni *choses*, que ce ne sont là *qu'entités verbales*, puisque l'expérience ne donne que des phénomènes et du devenir.

Avec ce principe de métaphysique générale et cette théorie de la connaissance, comment ne pas aboutir au panthéisme évolutionniste?

§ i. — *Le -panthéisme évolutionniste chez M. Bergson.*

S'il y a plus dans le mouvement que dans l'immobile, dans le devenir que dans l'être, que sera la réalité fondamentale? Comment faudra-t-il concevoir Dieu et la création? Comme un incessant devenir. Nous trouverons l'image de ce devenir, en nous, non pas dans le concept immobile et rigide, dans l'idée du Bien de Platon, dans les vérités éternelles de saint Augustin, mais dans la conscience de notre vie et de notre mouvement intérieur.

«Tout est obscur, dit M. Bergson, dans *l'idée de création*, si l'on pense à des *choses* qui seraient créées et à une *chose* qui crée, comme on le fait

d'habitude, comme l'entendement ne peut s'empêcher de le faire. Cette illusion est naturelle à notre intelligence, fonction essentiellement pratique, faite pour nous représenter des choses et des états plutôt que des changements et des actes. Mais choses et états ne sont que des vues prises par notre esprit sur le devenir. Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions¹... » De ce point de vue, Dieu doit être conçu comme « un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet ; — pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une *chose*, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu ainsi défini, n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté. La création ainsi conçue, n'est pas un mystère : nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement. Que des choses nouvelles puissent s'ajouter aux choses qui existent cela est absurde, sans aucun doute, puisque la *chose* résulte d'une solidification opérée par notre entendement et qu'il n'y a jamais d'autres choses que celles que l'entendement a constituées... Mais que l'action grossisse en s'avancant, qu'elle crée au fur et à mesure de son progrès, c'est ce que chacun de nous constate quand il se regarde agir ¹ »

On se demande comment dans un pareil système, *on -pourrait concevoir l'existence de Dieu avant la création*; et cependant si Dieu est libre il aurait pu exister sans créer, la révélation nous dit même

1. *Évol. créatr.*, p. 269.

2. *Ibid.*, p. 270.

qu'il n'a pas créé *ab æterno*, mais dans le temps. Or M. Bergson définit Dieu « une continuité de jaillissement », plus loin « une exigence de création » (p. 283). Que serait donc ce Dieu sans le monde?

C'est le premier pas vers le panthéisme : Dieu ne peut exister que s'il crée, il ne se distingue pas de la création elle-même.

Non seulement Dieu ne se conçoit plus sans le monde, mais il est absorbé par le monde. Comment en effet appellera-t-on ce principe de toute réalité et de toute vie? « Faute d'un meilleur nom, dit M. Bergson, nous l'avons appelé conscience ; mais il ne s'agit pas de cette conscience diminuée qui fonctionne en chacun de nous » (p. 258). « Conscience ou supra-conscience est la fusée dont les débris éteints retombent en matière ; conscience encore est ce qui subsiste de la fusée même, traversant les débris et les illuminant en organismes. Mais cette conscience, qui est *exigence de création*, ne se manifeste à elle-même que là où la création est possible. Elle s'endort quand la vie est condamnée à l'automatisme ; elle se réveille dès que renaît la possibilité d'un choix » (p. 283). Dieu est l'élan vital, l'activité vitale libre qui s'oppose à la *matière*, laquelle est essentiellement interruption de la vie, automatisme, sommeil, inertie ; l'élan vital créateur s'oppose aussi à la *raison* qui est comme la matière automatisme, immobilité, et mort¹. La réalité fondamentale « est une réalité qui se fait à travers celle qui se défait » (p. 269).i.

i. La nécessité rationnelle des principes comme la nécessité

Non seulement Dieu est absorbé dans le monde mais, comme l'a remarqué M. Piat, il semble devoir disparaître de plus en plus : « On voit par là même la notion qu'il faut se faire de Dieu, d'après une telle conception. Dieu n'est pas ; il se fait, lorsqu'il triomphe de la matérialité ; il se défait, lorsqu'il y trouve un obstacle insurmontable à son action. Il se défait également en un autre sens : au fur et à mesure qu'il fixe son œuvre dans l'ordre, il s'en retire, et l'automatisme gagne d'autant sur la conscience. C'est à l'origine surtout que Dieu était. Il sera de moins en moins, et dans la proportion où l'harmonie du monde se pourra suffire en s'affermissant \ »

L'anti-intellectualisme bergsonien et l'intellectualisme absolu de Hegel se rejoignent ainsi en un commun monisme évolutionniste. Et à tout prendre, le panthéisme intellectualiste de Hegel n'est-il pas incontestablement supérieur au panthéisme sensualiste où semble fatalement nous conduire une philosophie ennemie de l'idée, pour qui la vérité n'a plus aucune signification qui l'élève au-dessus de l'expérience pure et simple? Hegel, disions-nous plus haut, ramenait le réel au rationnel, ce qui est à ce qui doit être, le fait au droit, la liberté à la nécessité ; « la philosophie nouvelle » fait l'inverse, elle ramène le rationnel au réel vécu, ce qui doit être à ce qui est, le droit au fait accompli, la mora-

mécanique qui régit les mouvements des corps proviendrait en nous d'habitudes qui sont comme le résidu mort de l'action.

I. Cl. PIAT, *Revue pratique d'Apologétique*, 15 septembre 1907, p. 782.

lité au succès, la nécessité à la liberté, à une liberté sans intelligence et sans loi, qui n'est au fond que spontanéité. — Les deux systèmes extrêmes étaient appelés à se rencontrer par leur commune négation de la valeur objective des principes d'identité et de non-contradiction.

§ 2. — *La preuve que M. Le Roy substitue aux preuves traditionnelles conduit au panthéisme.*

M. Le Roy accepte le point de départ du bergsonisme : « il y a plus dans le mouvement que dans l'immobile » et il est conduit naturellement aux mêmes conclusions que son maître.

Les preuves traditionnelles détruites, voici comment il ordonne « la série dialectique d'où sortira l'affirmation de Dieu », c'est l'argument appelé à remplacer désormais les preuves classiques.

« 1° *La réalité est devenir*, effort générateur, ou — comme dit M. Bergson — jaillissement dynamique, élan de vie, poussée de création incessante. Cela tout le montre dans la nature et nous le sentons mieux encore en nous-mêmes, dans l'être que nous sommes, et où nous puisons sous les espèces de la durée vécue l'intuition la plus vive de la réalité profonde, c'est-à-dire de cette activité spirituelle dont émanent les immobilités relatives qu'on appelle matière ou raison pure. »

« 2° *Le devenir cosmique est orienté dans un sens défini*. Non pas que la suite qu'il déroule tende vers une limite extérieure, mais elle accuse un caractère interne de convergence. La réalité universelle

est progrès, c'est-à-dire croissance, ascension vers le plus et le mieux, c'est-à-dire enfin marche au parfait. Cela encore, tout le montre dans la nature, notamment l'évolution biologique ; tout le montre aussi en nous, et l'histoire et la psychologie en témoignent également. En somme l'existence même est effort d'accroissement, travail de réalisation ascendante. Ainsi le *moral* paraît le fond de l'être.

« 30 *L'esprit est liberté*, puisqu'il est action créatrice et même en un certain sens action d'auto-génèse. En d'autres termes, la liberté de l'esprit, c'est ce caractère même de son action d'être premier principe dans l'ordre de la matière aussi bien que dans celui de la législation rationnelle ; en sorte que cette action, présupposée par toute *chose*, ne saurait à son tour sans cercle vicieux être expliquée par rien de *physique* ou à *abstrait*. La liberté de l'esprit toutefois n'est point totalement souveraine... Trois éléments limitent son indépendance, tout en respectant son autonomie (1° un obstacle à vaincre, c'est le germe de la matière ; 2° obligation d'unité, c'est le germe de la raison ; 3° orientation vers le parfait, principe de croissance qui est à la lettre inspiration). Voilà en abrégé ce que nous appelons la *réalité morale*. Cette réalité morale, esprit de notre esprit, est radicalement irréductible à toute autre forme de réalité, de par sa place même au sommet ou plutôt à la source de l'existence. Il faut donc affirmer son *primat*, et c'est cette affirmation qui constitue *l'affirmation de Dieux*. »

Telle est la nouvelle preuve de l'existence de Dieu qui n'a plus rien à craindre de la critique moderne mais qui au contraire s'édifie sur les résultats les plus certains de cette critique.

Il est aisé de montrer que cette preuve repose sur des postulats autrement contestables que celui du morcelage de l'être en puissance et acte ; et que loin d'établir la transcendance divine elle conduit au panthéisme.

Cette preuve ne repose sur aucun principe certain. Comment prétendre remplacer les principes des preuves traditionnelles (principe d'identité, de raison d'être, de causalité), 1^o par cette assertion destructrice de toute science : la réalité essentiellement instable est devenir *, 2^o par cette pauvre loi du progrès physique et surtout moral si souvent démentie par les faits, 3^o par cette affirmation gratuite d'une liberté contradictoire, antérieure à la raison, créatrice de la législation rationnelle et du premier principe de la morale. Loin d'être l'affirmation du *primat de la réalité morale*, cette doctrine doit aboutir à *l'amoralisme du fait* comme l'a montré M. Jean Weber 1. M. Le Roy devra en venir à dire avec Ockam que Dieu aurait pu nous donner comme premier précepte de le haïr. Pourquoi pas, si la liberté est créatrice des principes de l'ordre moral?

Si c'est là ce que nous offre M. Le Roy pour rem-

1. Le scepticisme de Cratyle dérive nécessairement de ce point de vue héraclitéen.

2. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1894, pp. 549-560. Nous avons cité plus haut les conclusions de M. Jean Weber, 1^{er} P., ch. I, B, § 4.

placer les preuves traditionnelles, je comprends le jugement que portait il y a dix ans M. Jacob sur cette philosophie nouvelle : « Elle détruit et ne crée pas ; elle attribue nos catégories à des besoins pratiques dont nous ne savons ni pourquoi ils naissent, ni de quelle façon le point de vue de l'utile qu'ils suscitent peut se maintenir en conflit avec le point de vue intellectuel du vrai. Elle n'apporte nulle part une clarté nouvelle et elle introduit presque partout de nouvelles obscurités. Elle obtient cependant un grand succès qui est dû en partie au merveilleux talent de son interprète le plus original, mais surtout à son accord avec quelques-unes des aspirations les plus profondes de la société contemporaine, le mysticisme et l'impressionnisme ¹. » Oui, et mysticisme sans intelligence qui peut conduire on ne sait où.

Cette preuve nouvelle, tissu des postulats et des contradictions, conduit d'ailleurs au panthéisme. — « Cette réalité morale, esprit de notre esprit », dont M. Le Roy affirme le primat, et « dont l'affirmation constitue l'affirmation de Dieu », est-elle transcendante, distincte du monde, peut-elle exister sans nous?

M. Le Roy répond : « Les deux conceptions opposées : Dieu immanent et Dieu transcendant sont également fausses d'un point de vue statique. Mais dynamiquement une conciliation devient possible. Nous ne sommes pas des « natures » achevées et closes, ne pouvant donc évoluer que par des expli-i.

i. *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1898.

cations de richesses latentes. Notre vie, au contraire, est incessante création. Et il en est de même pour le monde. C'est pourquoi *immanence et transcendance ne sont plus contradictoires; elles répondent à deux moments distincts de la durée: l'immanence au devenu, la transcendance au devenir. Si nous déclarons Dieu immanent, c'est que nous considérons de Lui ce qui est devenu en nous et dans le monde; mais pour le monde et pour nous il reste toujours un infini à devenir, un infini qui sera création proprement dite, non simple développement, et de ce point de vue Dieu apparaît comme transcendant; et c'est comme transcendant que nous devons surtout le traiter dans nos rapports avec lui, selon ce que nous avons reconnu à propos de la personnalité divine \ »*

Dans une pareille conception Dieu ne peut exister sans le monde. Pour M. Le Roy comme pour M. Bergson Dieu n'est pas une substance, une chose, mais « une continuité de jaillissement » ; que serait cette continuité de jaillissement si Dieu n'avait pas créé? Or il est de foi que Dieu aurait pu ne pas créer et qu'il n'a pas créé *ab æterno*. Le Dieu de M. Le Roy ne se conçoit pas plus sans le monde, que la *réalité morale* dont il fait le fond de l'être ne se conçoit, comme il le dit lui-même, sans obstacle à vaincre (germe de la matière), sans obligation d'unité (germe de la raison), sans orientation vers le mieux.

i. *Revue de Mil. et Mor.*, juillet 1907, p. 512. C'est moi qui souligne.

Non seulement Dieu, dans ce système, ne peut exister sans la création, mais il n'existe même pas après elle, il est comme le dit M. Bergson, « une réalité qui se fait à travers celle qui se défait ! ». Puisqu'il s'identifie avec la réalité morale qui fait le fond de l'être, il est comme elle ascension vers le mieux, marche au parfait.

Bien plus, il est cela, non pas seulement en tant qu'immanent en nous, mais aussi en tant que transcendant, et « c'est comme transcendant que nous devons le traiter dans nos rapports avec lui ». Au point de vue de sa transcendance Dieu n'est encore pour M. Le Roy qu'« *un infini à devenir*, un infini qui sera création proprement dite... ; immanence et transcendance répondent à deux moments distincts de la durée ». Autant dire que Dieu est le devenir devenant et nous le devenir devenu, ce qui est la transposition dynamique des expressions panthéistes de nature naturante et de nature naturée. Autant dire, comme feu Renan, à qui lui posait la question : Dieu est-il? — « Pas encore. » Et il sera toujours vrai de dire « pas encore ». — A moins qu'on n'admette que l'ordre rationnel et l'automatisme arrivent par leur développement à se suffire à eux-mêmes, et alors il faudra dire, comme le remarque M. Piat, que « c'était, à l'origine surtout que Dieu était et qu'il sera de moins en moins ».

Cela n'empêche pas M. Le Roy d'admettre que Dieu est personnel, au sens pragmatique. « Affirmer la personnalité divine c'est affirmer d'abord quei.

Dieu *n'est pas impersonnel*, qu'il nous serait impossible de nous donner sincèrement à lui si nous le jugions moindre que nous dans l'ordre du réel, de trouver en lui le fondement de notre existence personnelle si nous le pensions sous une forme inférieure à la personnalité : catégorie logique, principe abstrait, vague substance universelle ou force cosmique diffuse. — Affirmer que Dieu est personnel a encore un *sens pragmatique positif* : c'est nous donner à lui, c'est-à-dire nous comporter à son égard comme à l'égard d'une personne ; c'est chercher en lui notre propre personnalité»

Cette personnalité divine au sens pragmatique n'implique nullement la transcendance métaphysique définie par le Concile du Vatican ; le Concile définit une doctrine dont le bergsonisme est l'absolue négation : « Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum, creatorem..., intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum ; qui cum sit una singularis, *simplex omnino* et *incommutabilis* substantia spiritualis, praedicandus est *re et essentia a mundo distinctus*, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quæ præter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus. » (Sess. III, c. 1.) Le Concile condamne en outre les différentes formes du panthéisme, en particulier le panthéisme évolutionniste : Dieu conçu comme un idéal qui tend à se réaliser, mais qui ne pourra jamais l'être a. Il affirme enfin une

1. *Revue de Mét. et Mor.*, juillet 1907, p. 498.

2. « Si quis dixerit res finitas tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse ; aut divi-

fois de plus la création *ex nihilo* formellement niée par l'auteur de *YÉvolution créatrice* (p. 270 et pp. 299, 322).

Le symbole pragmatiste de la personnalité divine ne recouvre-t-il pas une métaphysique panthéistique? Dieu, dans la « philosophie nouvelle », n'est plus, comme pour Aristote, le moteur immobile ; il paraît bien être, comme pour les stoïciens, le premier mobile, τὸ πρῶτον κίνητον, πνεῦμα δια πάντων διελήλυθο . Cléanthe et Chrysippe n'eussent-ils pas admis les termes mêmes de M. Bergson et de M. Le Roy, le mot liberté mis à part? Et eux aussi ne s'efforçaient-ils pas de concilier avec ce panthéisme une certaine notion de la personnalité divine qui répondait à un besoin de leur sentiment religieux et de leur piété? Qu'on se rappelle *YHymne* de Cléanthe à *Zeus* : « Oh ! le plus glorieux des immortels... être qu'on adore sous mille noms... c'est le devoir de tout mortel de te prier 1... » N'était-ce pas faire une place au symbolisme pragmatiste à côté des conceptions spéculatives? Ces philosophes étaient pourtant eux aussi des nominalistes qui subordonnaient la métaphysique à la morale; mais la métaphysique prend toujours sa revanche et chez les moralistes eux-mêmes c'est elle qui veut avoir le dernier mot.‡

nam essentialiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia ; aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam : anathema sit. »

i. Voir le texte dans *Überweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 9^e édit., t. I, p. 299.

M. Le Roy soutient que le «dogme de la personnalité divine comme tout autre dogme, par lui-même et en lui-même, n'a qu'un sens pratique 1». Mais «après cela, ajoute-t-il, j'accorde sans réserve qu'on possède le droit, qu'on a même le devoir (si l'on veut penser philosophiquement sa foi) de construire, pour autant qu'on le peut, une théorie ontologique du fait... Ce n'est même qu'à un point de vue en quelque sorte juridique, non dans l'ordre de la vie concrète, qu'on peut s'abstenir de toute pensée spéculative à l'égard des faits pragmatiquement saisis 2». Il se trouve malheureusement que la théorie bergsonienne de la transcendance divine, bien loin de nous aider à « penser philosophiquement le dogme de la personnalité divine », le détruit, et est en opposition formelle avec le concile du Vatican, aussi bien qu'avec ce que M. Bergson appelle « la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine ».

La mobilité que nous constatons en ce monde «n'est possible que si elle est adossée à une éternité d'immutabilité». « Tel est, dit justement M. Bergson, le dernier mot de la philosophie grecque... dont la charpente dessine les grandes lignes d'une métaphysique qui est, croyons-nous, la métaphysique naturelle de l'intelligence³. » Mais il est faux qu'on arrive à une philosophie de ce genre par la simple mise en système de dissociations effectuées

1. *Dogme et critique*, p. 33.

2. *Ibid.*, p. 256.

3. *Évol. créalr.*, p. 352..

par la pensée pratique et le langage^x. Ce n'est point «par des fils invisibles que cette philosophie se rattache à toutes les fibres de l'âme antique » et à ce qui fait le fond de l'intelligence humaine. Il est faux qu'on ne puisse «la déduire d'un principe simple 8». Elle se rattache à l'intelligence par le principe même d'identité, impliqué dans l'idée qui fait le fond de toutes nos idées, en assure l'objectivité, l'intelligibilité, l'immatérialité, je veux dire l'idée d'être. — Affirmer l'existence de *VActe pur* ou de *VIpsum esse subsistens*, qui est à l'être comme A est A, c'est affirmer que le principe d'identité est la loi fondamentale de la pensée et du réel. Si ce principe d'identité a une valeur objective, ne faut-il pas que la réalité fondamentale soit une et la même, en tout et pour tout identique à elle-même, Acte pur, *Ipsum esse*? Le monde parce qu'il est multiplicité et devenir ne peut avoir en soi sa raison d'être : le devenir comme le multiple est *union du divers*. Or *l'union inconditionnelle du divers est impossible*: le divers par soi et comme tel ne peut être un et le même « *quæ secundum se diversa sunt non conveniunt per se in aliquod unum* ». Ce que ce monde nous dit, par la multiplicité et le devenir qui sont en lui, c'est, comme l'ont compris Platon et Aristote, que *le non-être est*; mais si le non-être est, il ne peut pas pourtant être par soi. Le monde est une quasi-violation du principe d'identité. L'intelligence qui comprendrait toute la signi-

1. *Évol. créatr.*, p. 353.

2. *Ibid.*, p. 352.

fication et toute la portée de ce principe verrait *quasi a simultaneo* (comme l'ange) que la réalité fondamentale, ΓAbsolu, n'est pas cet univers multiple et changeant, mais bien une réalité une et immuable et par là même transcendante, *Ylpsum esse, l'Être même, l'Acte pur.*

Tel est le sens profond de la philosophie grecque, telle est la raison pour laquelle elle doit être appelée «la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine». M. Bergson remarque qu'«un irrésistible attrait ramène l'intelligence à son mouvement naturel, la métaphysique des modernes à la métaphysique grecque 1». «Artistes à jamais admirables, dit-il, les Grecs ont créé un type de vérité supra-sensible, comme de beauté sensible, dont il est difficile de ne pas subir l'attrait. Dès qu'on incline à faire de la métaphysique une systématisation de la science, on glisse dans la direction de Platon et d'Aristote... Et une fois entré dans la zone d'attraction où cheminent les philosophes grecs, on est entraîné dans leur orbite 2.»

Mais d'où vient donc la puissance de cet attrait qui ramène l'intelligence humaine à la métaphysique des Grecs ? Serait-ce parce que l'intelligence, faculté toute pratique, a pour objet les *corps solides*, comme le prétend M. Bergson³? Ne serait-ce pas

1. *Évol. créatr.*, p. 355.

2. *Ibid.*, p. 375.

3. «Notre intelligence, au sens étroit du mot, est destinée à assurer l'insertion parfaite de notre corps dans son milieu, à se représenter les rapports des choses extérieures entre elles, enfin, à penser la matière... L'intelligence se sent chez elle tant

plutôt parce qu'elle a pour objet formel *Yêtre*, fond intelligible de toutes ses idées, lien de tous ses jugements et raisonnements, comme l'ont si bien vu Platon et Aristote?

M. Bergson se plaçant aujourd'hui à l'antipode de cette métaphysique naturelle est amené à dire que le dernier mot de la philosophie moderne en tant qu'elle s'oppose à la philosophie antique, consiste à affirmer que *la réalité fondamentale est devenir*. Or cela revient à dire, comme l'a reconnu Hegel, que *la nature intime des choses est une contradiction réalisée*. Nier le principe d'identité comme loi fondamentale du réel, c'est évidemment affirmer que la contradiction est au sein même du réel, puisque le principe de non-contradiction n'est que la formule négative du principe d'identité. *Supprimer l'Acte pur qui est à l'être comme A est A, supprimer la transcendance divine, c'est mettre l'absurdité à la racine de tout*. L'anti-intellectualisme de M. Bergson n'est qu'un hégélianisme retourné. Ces deux systèmes extrêmes devaient se rejoindre dans un commun monisme évolutionniste ; s'ils n'existaient pas, il faudrait les inventer, car ils constituent la plus remarquable des *preuves par l'absurde* de l'existence du Dieu transcendant, absolument un et immuable. Jamais on ne sortira de cette objection.

qu'on la laisse parmi les objets inertes, plus spécialement parmi les solides, où notre action trouve son point d'appui et notre industrie ses instruments de travail ; nos concepts ont été formés à l'image des solides, notre logique est surtout une logique des solides, par là même notre intelligence triomphe dans la géométrie, où se révèle la parenté de la pensée logique avec la matière inerte. » *Évol. créait.*, p. 1,

Nous avons donc raison de dire que trois positions seulement sont possibles en métaphysique générale et théodicée : 1° *Admettre le -primat de l'être sur le devenir et nier la puissance*; alors bon gré mal gré il faut revenir à Parménide : multiplicité et devenir sont illusoires. Reste à expliquer l'illusion. C'est la position des panthéistes qui absorbent le monde en Dieu et doivent en venir à *nier le monde* en niant toute multiplicité et tout devenir. 2° *Admettre le primat de l'être et admettre aussi la puissance*; alors il faut avec Aristote *affirmer la transcendance divine*, impliquée dans le concept d'Acte pur. 30 *Nier le primat de l'être, affirmer celui du devenir*, avec Héraclite, et c'est avec Hégel nier la valeur objective du principe d'identité, loi fondamentale de la pensée, et mettre l'absurdité au sein même du réel. C'est la position des panthéistes qui absorbent Dieu dans le monde et doivent en venir à *nier Dieu* *.

L'alternative revient à cette autre : Dieu ou l'absurdité radicale.

i. Nous regrettons de lire dans le *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, dernière édition, article *Panthéisme* col. 1326, l'alinéa suivant : « L'entreprise est séduisante, de vouloir détruire l'assertion panthéistique en montrant non seulement qu'elle est *fausse*, mais qu'elle est en elle-même et de tout point de vue *absurde*. Il semble qu'en arrêtant le panthéisme au nom de la métaphysique, au lieu de l'arrêter au nom de l'expérience, on en triomphe plus complètement et qu'il soit mieux réduit en poussière si l'on a prouvé qu'il répugne à la Raison, que si l'on a seulement prouvé qu'il répugne aux Faits. De là, une manière de le réfuter qui consiste à montrer la *contradiction* où l'on tombe quand on identifie l'infini et le fini, le parfait et l'imparfait. — Cette manière de réfuter le panthéisme est excellente

contre un certain panthéisme, le seul que connût le moyen âge ; il la faut garder. Mais dirigée contre la forme plus subtile du panthéisme, que nous avons appelée, en nous référant aux modernes, *le panthéisme des philosophes*, cette réfutation, sans perdre sa valeur, se trouve perdre son objet. On a vu que Spinoza distingue expressément la nature incréée et la nature créée, les « attributs » de Dieu et ses « modes ». Des remarques analogues doivent être faites au sujet de Fichte et même de Hegel, dont il devrait être entendu une fois pour toutes qu'il n'a jamais soutenu l'identité des contradictoires. »

Certainement la rédaction de cet alinéa est malheureuse, et l'auteur serait sans doute fort contrarié qu'on lui attribuât cette pensée qu'il est impossible de réfuter le panthéisme à priori. Il pourrait invoquer ce qu'il a écrit dans les notes des col. 1313, 1314 et col. 1325 où il est dit nettement : « Que Dieu se trouve dans la nécessité de créer du fini, et dans la nécessité de l'assumer sous peine, pour Lui, de n'être pas soi, voilà ce qui selon nous, de toute évidence fait l'infini fini, subordonne le Parfait à l'imparfait, entache de puissance l'Acte pur. » Donc le panthéisme de Spinoza, celui de Fichte, d'Hegel, tout panthéisme en général qui tentera de se prouver est absurde, car une preuve sera toujours un effort pour rattacher par un lien nécessaire le monde à Dieu, ce qui revient à nier Dieu, et à poser l'absurde au principe de tout.

Voir ici plus haut, i° P., ch. II, § 17, ce qu'il faut penser de cette assertion que Hegel n'aurait jamais nié l'objectivité du principe de contradiction ou d'identité. Il est clair qu'il a posé au principe de tout un devenir qui est à lui-même sa raison ; or c'est là manifestement nier le principe d'identité, qui se vérifie premièrement en celui qui a dit : « Je suis Celui qui suis » et non pas : « Je suis celui qui devient et ne sera jamais ».

CHAPITRE IV

LA VÉRITÉ FONDAMENTALE DE LA PHILOSOPHIE DE L'ÊTRE

Les objections de M. Le Roy nous ont obligé à approfondir le premier principe de la philosophie traditionnelle qui nous est apparue comme une philosophie de *Yêtre* radicalement opposée à la philosophie du *phénomène* et à celle du *devenir*. Il est aisé maintenant de dégager la vérité fondamentale de cette philosophie.

En son traité *de Veritate fundamentali philosophice christiance* ¹ le P. del Prado, O. P., a montré que dans l'ordre synthétique (*in via judicii, non in via inventionis*) la vérité fondamentale de la philosophie chrétienne est qu'en Dieu l'essence et l'existence sont identiques, tandis que dans la créature, elles sont réellement distinctes. — (Les vérités premières de l'ordre d'invention sont les premiers principes rationnels et les faits primitifs auxquels nous les appliquons. La vérité fondamentale dans l'ordre synthétique, *in via judicii*, est la raison suprêmei.

i. Fribourg (Suisse), imprimerie S. Paul, 1911. — Dans son magistral ouvrage *de Gratia et Libero arbitrio* (3 vol. in-8^o, Fribourg, 1907) le même auteur a rattaché à cette vérité fondamentale le traité de la grâce de saint Thomas.

qui répond à nos derniers pourquoi sur Dieu et sur le monde : pourquoi y a-t-il un seul être créé, immuable, infini, absolument parfait, souverainement bon, omniscient, libre de créer, etc. ? Pourquoi tous les autres êtres ont-ils dû recevoir de Lui tout ce qu'ils sont et doivent-ils attendre de Lui tout ce qu'ils désirent et peuvent être?) — En employant l'expression *Philosophie chrétienne*, l'auteur ne prétend pas dire évidemment que cette doctrine de la distinction réelle, qui a été rejetée par Suarez, soit une doctrine définie ; il affirme seulement qu'en rigueur métaphysique on en déduit les principales vérités qui doivent être admises par tout philosophe chrétien sur Dieu, le créé en général, l'âme humaine en particulier. De cette vérité suprême il déduit, en outre, plusieurs doctrines proprement thomistes. « Ex illa veritate jam cognita, præcipuæ Philosophiæ christianæ veritates enascuntur et profluunt ; quoniam in via iudicii videtur inter causas altiores scientificæ cognitionis summum occipare locum. » Tel est aussi le sentiment du Card. Gonzales, du Card. Lorenzelli et du P. Liberratore, qui affirme que si l'on enlève cette doctrine de la synthèse thomiste « cæteræ omnes vacillant ». — Le livre premier de ce Traité rattache à cette vérité fondamentale les cinq preuves de l'existence de Dieu, les attributs divins, la doctrine de la création, de la conservation des êtres contingents, la doctrine de la distinction réelle des natures créées et de leurs puissances opératives, des puissances opératives et de leurs actes, la doctrine de la promotion physique (cujus essentia ab alio est oportet

quod virtus et operatio ab alio sit), en cosmologie, l'unité d'existence pour les composés de matière et forme. — Les théologiens thomistes ont aussi montré comment la thèse de la distinction réelle permet d'expliquer que l'union hypostatique est la plus intime des unions (elle conduit à n'admettre dans le Christ qu'une seule existence pour les deux natures). Elle n'est pas non plus étrangère à la solution des plus difficiles instances contre le mystère de la Sainte Trinité et celui de la vision béatifique 1. — Le livre second expose les différentes

1. Cf. deux articles remarquables d'Alb. Martin, *Suarez métaphysicien*, et *Suarez théologien* (*Science catholique*, juillet-août 1898). Voir aussi *Diet, de Thèol. cath.*, art. *Essence et Existence*.

2. On voit quel abîme infini nous sépare des empiristes à la manière de William James qui écrit au sujet des preuves traditionnelles : « Je ne discute pas ces arguments. Il me suffit que tous les philosophes depuis Kant les aient considérés comme négligeables. Ils ne peuvent plus servir de base à la religion. L'idée de cause est trop obscure pour qu'on puisse bâtir sur elle toute une théologie. Quant à la preuve par les causes finales, le darwinisme l'a bouleversée. Les adaptations heureuses que présente la nature n'étant que des réussites hasardeuses parmi d'innombrables défaites nous suggèrent l'idée d'une divinité bien différente du Dieu que démontrait le finalisme. » (*L'Expérience religieuse*, trad. Abauzit, 1906, p. 369.) « Des attributs divins, les uns sont vides de sens, ce sont les attributs métaphysiques (« tout le sens que peut avoir la conception d'un objet se réduit à la représentation et ses conséquences pratiques », p. 375). « *L'aséité de Dieu, sa nécessité, son immatériabilité, sa simplicité, son individualité, son indétermination logique, son infinité, sa personnalité métaphysique, son rapport avec le mal qu'il permet sans le créer; sa suffisance, son amour de lui-même et son absolue félicité; franchement qu'importent tous ces attributs pour la vie de l'homme? S'ils ne peuvent rien changer à notre conduite, qu'importe à la pensée religieuse qu'ils soient vrais ou faux? Le jargon de l'école a remplacé l'intuition de*

preuves de la distinction réelle d'essence et existence dans les créatures données par saint Thomas. Ces preuves y sont ramenées à cet argument fondamental : « *in rebus creatis non est idem essentia et esse : quoniam aliter omnia essent unum* ». (C. *Gentes*, l. II, c. 52.)

Il est facile, après tout ce que nous avons dit, de rattacher cet argument à ce qui est, selon nous, la vérité fondamentale de la philosophie de l'être *in via inventionis*, nous voulons dire au principe d'identité.

Se refuser à admettre que l'essence est puissance réelle distincte de l'existence, comme la matière est puissance réelle distincte de la forme, c'est se mettre dans l'impossibilité d'expliquer la *multiplé* des êtres. Ou bien il faut nier cette multiplé avec Parménide, ou bien il faut nier le principe d'identité en affirmant que deux êtres *se différencient réellement* l'un de l'autre par cela même qui leur est *commun*, savoir : par une essence qui est absolument la même réalité que l'existence com-

ia réalité, au lieu de pain on nous donne une pierre » (p. 376). Sommes-nous assez loin de l'acte d'amour de Dieu pour lui-même? W. James croit même qu'une philosophie de la religion devrait accorder plus d'attention qu'elle ne l'a fait jusqu'à présent à l'hypothèse pluraliste, ou polythéiste (p. 436). — En bon matérialiste utilitaire qui ne parvient pas à sortir de ses sens, W. James ne voit que des *mots* et jargon d'école dans toute assertion d'ordre purement intelligible ; cette *asifité divine*, irréelle, purement verbale, sans aucun intérêt pour l'homme, est devenue pourtant le principe sur lequel des saints ont bâti leur vie tout entière, toute la vie de sainte Catherine de Sienne s'appuie sur ce mot de Dieu : « Je suis Celui qui est, tu es celle qui n'est pas. »

mune aux deux*. — Comme l'avait compris Platon, pour expliquer le multiple et la différenciation des êtres, il faut affirmer que le *non-être est*, milieu entre l'être et le pur néant, limite de l'être.

Cette union de l'essence et de l'existence dans un être fini quelconque ne peut être inconditionnelle ; est donc requis un être en qui s'identifient l'essence et l'existence, pur être, sans mélange de potentialité, sans limites, qui soit à l'être comme A est A, en qui se réalise dans toute sa pureté le principe d'identité, qui *soit* l'Être, au lieu seulement *d'avoir* l'Être : « Je suis Celui qui est. »

Aux deux pôles de notre vie intellectuelle nous trouvons ainsi deux Vérités absolues et premières qui se répondent l'une à l'autre comme deux foyers l'un réel et l'autre virtuel. Au point de départ de la vie intellectuelle, chez l'enfant, l'idée d'être et le principe abstrait d'identité, non encore formulé : « *L'être est ce qui est et ne peut être ce qui n'est pas.* » Au terme de la vie intellectuelle, déjà chez le philosophe mais surtout chez le bienheureux élevé à la vision intuitive de l'Essence divine : cette vérité concrète, raison de toutes les autres : « *Dieu est Celui qui est et ne peut pas ne pas être.* » Le dernier fond du réel, comme le premier principe de

1. Nous avons développé cet argument dans notre IIIe partie, ch. ni, § 2. — Cette distinction réelle est niée par les nominalistes réels et de tendance (Durand, Vasquez) qui n'ont pas compris que l'intelligence, vivante relation à l'être, perçoit par les irréductibilités conceptuelles (irréductibilité de deux concepts entre eux et à un même troisième) les irréductibilités réelles ou ontologiques. Suarez a méconnu aussi ce principe du conceptualisme réaliste.

la pensée est l'identité de l'être avec lui-même.

La vie intellectuelle consiste essentiellement à passer de l'idée de *Vêtre en général* et du principe d'identité, norme de tous les autres principes, à l'idée de *YÊtre même*, raison dernière de tout. Sans notre élévation à l'ordre surnaturel, cette connaissance suprême resterait purement analogique, mais la foi nous dit que notre vie doit s'achever dans l'intuition immédiate et éternelle de *YÊtre même*, et cette vision intuitive de Dieu pourra procéder de la vitalité surélevée de notre intelligence humaine, parce qu'elle est une intelligence. En tant qu'*Aumaine*, ou unie à un corps, notre intelligence a pour objet propre l'essence des *choses sensibles* et ne connaît rien qu'en fonction de ces choses ; mais en tant qu'*Yintelligence* c'est-à-dire pour autant qu'elle domine le corps, elle a pour objet formel et adéquat *Yêtre sans restriction* et ne connaît rien qu'en fonction de l'être, car *l'intelligence comme intelligence* (qu'il s'agisse de l'intelligence humaine, angélique ou divine) *n'est autre chose que l'être même à l'état relatif ou intentionnel*. (Ia, q. xn, a. 4, corps et ad 3um.) En Dieu qui doit être dès toujours intelligible en acte et intellection actuelle, l'être intentionnel et l'être absolu s'identifient ; toute intelligence créée, angélique ou humaine, reste relation essentielle à l'être et par là indirectement relation à Dieu ?

i. Cette idée a été récemment bien mise en lumière dans le livre de M. P. ROUSSELOT, *L'Intellectualisme de saint Thomas*. Paris, Alcan, 1908.

Le principe d'identité apparaît ainsi comme la vérité fondamentale de la philosophie de l'être dans l'ordre analytique ou d'invention en tant qu'il est le premier jugement impliqué dans notre première idée, l'idée d'être, et aussi dans l'ordre synthétique, *in via judicii*, en tant qu'il est en Dieu la raison suprême des derniers pourquoi que se pose toute intelligence, l'objet premier¹ de la contemplation de Dieu et de celle de ses élus.ⁱ

i. Pour autant que l'Essence divine commune aux trois Personnes et objet premier de l'intellection essentielle, répond à la représentation analogique que s'en forme l'intelligence humaine et que doit s'en faire toute intelligence créée.

APPENDICE Fr

PHILOSOPHIE DE L'ÊTRE ET ONTOLOGISME

Dans son numéro de janvier 1909, la *Rivista Rosminiana*, après avoir résumé et pleinement approuvé un de nos articles sur «le sens commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques», paru dans la *Revue Thomiste* en juillet 1908, identifie notre thèse avec celle de Rosmini et l'oppose au «néo-scolasticisme décrépité et miné par tout ce qu'il contient de sensualisme et de subjectivisme». — « Nel leggere quest'articolo del P. Garrigou-Lagrange si sente quanto lo zampillo della verità preme per sgorgare irresistibile attraverso a tutte le opposizioni e gli ostacoli : si sente come la *Filosofia dell' essere*, ch'è bensi la filosofia perenne indicata dal Leibnitz, ma nei tempi moderni dovrebbe prendere il nome dal *Rosmini*, è prossima a trionfare per la necessità di opporsi agli errori moderni, alla forza dei quali niente di vitale puo contrapporre il decrepito neo-scolasticismo, tutto corroso e parlato dal sensismo e soggettivismo latente. E noi possiamo sinceramente ringraziare lo scrittore e il periodico della Scuola domenicana per avere con questa pubblicazione appoggiato di tanta autorità l'opéra nostra. »

Nous craignons fort que cette néo-scholastique, si maltraitée, soit tout simplement la doctrine aristotélicienne et thomiste d'après laquelle toutes nos idées, y compris l'idée à *être*, viennent des sens, grâce à l'action *sui generis* de cette lumière intellectuelle appelée *intellect agent*, qui actualise l'intelligible en puissance dans le sensible, comme la lumière du soleil rend les couleurs actuellement visibles.

Rosmini rejette, on le sait cette explication de l'origine des idées, et substitue à l'*intellect agent* l'idée à *être* qu'il déclare innée *. Nous n'avons pas dans nos articles à toucher cette question, et rien de ce que nous avons écrit ne laisse entendre que nous admettons cette thèse rosminienne. Il nous semble même qu'aux obscurités de la théorie de l'*intellect agent* elle substitue des contradictions lorsqu'elle prétend expliquer la formation des idées déterminées. Nous ne parvenons pas à concevoir comment l'intelligence peut appliquer l'idée universelle de l'être aux choses sensibles, qu'elle est supposée ne pas connaître encore. Nous ne voyons pas non plus, comment cette simple application de l'idée d'être permettrait de dégager le *quod quid est*, l'essence des différentes choses. — Ce *quod quid est*, selon nous, est mis en relief par la lumière de l'*intellect agent* qui spontanément actualise l'intelligible. Mais ce n'est là qu'un intelligible encore *confus*, il ne deviendra *distinct* que dans la mesure où l'intel-

i. *Nouvel essai sur l'origine des Idées*, I^{re} partie, sect. IV, ch. i, art. xxi-xxiii.

ligence parviendra à le définir, à en déterminer la compréhension et à le rattacher au tout premier intelligible qui est *l'être* même, objet formel de l'intelligence, comme la couleur est objet formel de la vue, ou le son objet formel de l'ouïe. En ce sens seulement, l'être est la première lumière objective de nos connaissances ontologiques, comme l'a établi le cardinal Ziglaria dans son remarquable ouvrage *De la lumière intellectuelle et de l'ontologisme*.

La préoccupation constante de rattacher à l'être les principales idées métaphysiques, morales et religieuses, a donné à notre thèse une allure un peu différente de celle des ouvrages scolastiques qui s'arrêtent davantage au détail des questions et ne s'élèvent pas toujours assez aux vues d'ensemble. La synthèse que nous avons esquissée peut rappeler celle de Rosmini dans la mesure où Rosmini suit saint Thomas. Il faut l'avouer, malgré des différences notables sur l'origine de l'idée d'être, sur son rôle dans l'élaboration de la connaissance intellectuelle, et aussi sur l'objet qu'elle nous fait connaître, il y a de nombreuses similitudes entre les deux doctrines. A tel point que le cardinal Gonzalez a pu écrire dans ses *Estudios sobre la filosofia de Santo Tomas* (1863, vol. I, l. II, c. 2), qu'en plusieurs de ses parties importantes la théorie de *l'être* de Rosmini peut être regardée comme un commentaire de saint Thomas. — Les dissimilitudes s'effacent d'autant plus qu'on ne considère dans le thomisme que les lignes générales par lesquelles il s'identifie avec cette *philosophia perennis* qui justifie le sens commun.

Ce qui sépare le plus Rosmini de saint Thomas c'est le contenu qu'il assigne à l'idée *d'être* : selon Rosmini, *Y'être* représenté par cette idée n'est pas analogue au sens classique, il suppose un minimum d'univocité entre Dieu et la créature. Et c'est précisément l'erreur qui a motivé la condamnation des seize premières propositions rosminiennes en 1887.

Rosmini ne voit pas en quoi un *analogue* diffère essentiellement d'un *genre* suprême ; l'être, pour lui, n'est en fin de compte que le genre de tous le plus élevé, et comme tout genre il est quelque chose d'un en soi, diversifié seulement par des différences extrinsèques. C'est l'erreur contenue dans les 6e, 7e, 8e et 10e propositions rosminiennes. « In esse quod præscindit a creaturis et a Deo, quod est *esse indeterminatum*, atque *in Deo*, esse non indeterminato, sed absoluto, *eadem est essentia*, » (Denz, 1896.) Selon saint Thomas, un analogue ne peut pas être parfaitement abstrait des analogués, parce qu'il ne désigne pas en chacun d'eux absolument la même chose mais quelque chose de proportionnellement semblable. Dieu est à *sa manière*, la créature est à *sa manière*; la raison d'être n'étant pas différenciée par quelque chose d'extrinsèque, on ne peut parfaitement l'abstraire de ses différences.

Rosmini est ici beaucoup plus près de Scot que de saint Thomas. Scot admet en un certain sens que l'être et les perfections absolues sont univoques ; aussi en vient-il à soutenir qu'il y a une distinction *formelle-rêlle* entre les attributs divins. Les thomistes voient dans cette thèse un retour au réalisme

excessif de Gilbert de la Porrée. Cf. Billuart, *Cursus theol.*, t. I, pp. 51-62, ed. ultima.

A l'extrême opposé Maimonide refuse d'attribuer formellement à Dieu les perfections absolues (Ia, q. 13 a. 2) et les nominalistes soutiennent que tous les noms divins sont synonymes sous prétexte que la réalité divine désignée par eux ne comporte pas de distinctions. (Ia, q. 13, a. 4, et Billuart, *loc. cit.*, p. 52.)

Ces deux opinions extrêmes proviennent l'une et l'autre de ce que l'analogie est conçu univoquement ; dès lors s'il est formellement en Dieu, il pose en Lui une distinction formelle-réelle (Scot), ou s'il ne pose pas en Dieu cette distinction, c'est qu'il n'est pas formellement en Lui (Maimonide).

Saint Thomas prend une position intermédiaire parce qu'il voit précisément en quoi l'analogie diffère essentiellement d'un genre. — De ce que les perfections absolues s'identifient en Dieu, il ne s'ensuit pas qu'elles ne soient pas en Lui formellement (formaliter eminenter) ; car nous voyons qu'elles demandent *ex -propriis* à s'identifier du fait qu'elles sont purifiées de toute potentialité. Cette purification est possible sans nuire à la raison formelle elle-même, parce que cette raison formelle est analogique et non pas univoque, c'est-à-dire parce qu'elle est susceptible de se réaliser selon deux modes très divers. A la vérité nous ne saisissons pas l'analogué supérieur tel qu'il est en soi, nous n'atteignons directement que l'analogué inférieur (la créature) et l'analogie (abstrait imparfaitement) ; notre concept d'être reste ainsi distinct de celui

d'intellection par exemple ; mais nous voyons pourtant qu'à la limite l'intellection pure doit être l'être pur actuellement connu et réciproquement. (Cf. plus loin, 3e partie, chap. II, § 2.) Nous voyons même que les perfections absolues, bien loin de ne pouvoir être attribuées formellement à Dieu, ne sont pures qu'en Lui, mais par là même cessent de se distinguer les unes des autres. Ainsi l'existence en Dieu est-elle intellection, amour, providence, tandis que dans la créature elle est seulement l'actualité ultime qui pose l'essence créée hors du néant et de ses causes. — Le minimum d'univocité cherché par Rosmini n'existe pas.

APPENDICE II

L’AFFIRMATION NATURELLE DE L’ÊTRE N’EST PAS UN POSTULAT

Au sujet des études précédentes et de celles plus développées de notre livre *Dieu* on a écrit : « C'est un exposé clair et complet de la doctrine thomiste, qui met en mesure de la comparer avec les autres et de voir son éclatante supériorité. On saisit mieux ainsi le défaut des théories modernistes, sous l'aspect séduisant de leurs vues parfois profondes. Claire est aussi la réfutation des divers systèmes idéalistes et agnostiques. Mais dans le réalisme aristotélicien comme dans la géométrie d'Euclide, il y a un *postulat*. Ce postulat, il est raisonnable de l'admettre à raison des conséquences absurdes et surtout irréelles auxquelles son rejet conduit. Mais le postulat n'en existe pas moins, et de même que Lobatschewski et d'autres après lui ont pu édifier des géométries diverses en remplaçant le postulat d'Euclide (sur le parallèle) par un autre, de même on peut substituer au postulat aristotélicien une hypothèse différente.

«Ce postulat consiste justement à admettre que l'intellect *atteint* l'être. L'aristotélisme établit bien que l'être est l'objet même de l'intelligence, mais il ne démontre pas qu'il l'atteint ; et la preuve

qu'il peut ne pas l'atteindre c'est qu'il est sujet à l'erreur. Sans doute le réalisme répond que *l'erreur ne peut pas se produire dans les appréhensions immédiates de l'intelligence*. Mais justement, dans ces appréhensions immédiates, l'intelligence *ne s'oppose pas l'être comme un objet posé en jace d'un sujet*, mais elle ne fait qu'un avec son acte dans lequel sujet et objet s'identifient. Rien ne garantit que dans cette appréhension immédiate l'intelligence sorte d'elle-même, et qu'elle ne crée pas elle-même cet être, qui est l'objet de sa pensée.

« Pour se tirer d'embarras il faut reconnaître que l'être n'a de sens et de contenu qu'en fonction de l'intelligence. En sorte que si pour penser il faut être, sans la pensée l'être ne se distinguerait pas du néant, et à ce titre *Yacte* prime l'être et la pensée. Ce qui fournit une démonstration immédiate de l'existence de Dieu, en qui s'identifient l'être et l'intelligence dans l'acte de pensée. »

A cela nous répondons : i° Admettre que l'intelligence, non seulement a pour objet l'être, mais qu'elle l'atteint *n'est pas un postulat* ; car un postulat est librement posé ; c'est au contraire *l'affirmation naturelle et nécessaire* de notre intelligence ; c'est l'affirmation primordiale dont parle l'objection elle-même en dernier lieu à propos de *Yacte* de pensée.

Saint Thomas a montré que cette affirmation première est *naturelle*, et non pas *libre* comme

l'affirmation d'un postulat, en établissant que notre adhésion aux premiers principes de la raison et de l'être est fondée sur la nature même de notre intelligence qui, ayant pour objet l'être, l'atteint premièrement et n'atteint rien que par lui-même (cf. Ia IIæ, q. 5i> a. I).

On ne peut à cette première affirmation naturelle en substituer une autre, ni préférer au principe de contradiction une autre proposition, même dans la sphère purement conceptuelle. On peut seulement au *symbole* du principe de contradiction ou d'identité : A est A substituer un autre symbole conventionnel, pur signe, comme après avoir symbolisé les trois dimensions de l'espace, on peut écrire le symbole de la 4e, de la 5e, de la 6e, etc. sans même vraiment les concevoir.

2° Quand nous affirmons nécessairement le principe de contradiction comme loi de l'être, l'intelligence *s'oppose déjà l'être comme un objet posé en face d'un sujet*. Nous affirmons naturellement, en effet, que l'absurde (par exemple un cercle carré) est non seulement *impensable*, mais *réellement impossible*, irréalisable même par Dieu infiniment puissant, ou par un malin génie, s'il existe. Réaliser l'absurde serait faire violence à la première loi de l'être. C'est ce que Descartes aurait dû maintenir au début du *Discours*, au lieu de concéder au sceptique qu'on en peut douter. Il n'a pas vu que cei.

i. *L'objet* d'une faculté est précisément ce qu'elle *atteint* tout d'abord et ce par quoi elle atteint tout le reste ; ainsi l'objet de la vue est le coloré, celui de l'ouïe le son, celui de la volonté le bien, cf. l», q. 1, a. 8.

doute admis, même *ad hominem*, le *cogito* n'est plus certain. Si en effet il peut y avoir en dehors de la pensée un cercle carré, il peut y avoir aussi une pensée qui soit non pensée, une existence qui soit non existence, un *je* qui se perde dans le flux universel et absolument impersonnel, s'il y a encore un flux quelconque, ou la moindre réalité dont on puisse dire : elle *est*.

Le réalisme traditionnel ne se contente pas d'affirmer l'être et son opposition au néant, elle dit aussi ce qu'est l'être : non pas un genre, qui serait diversifié par des différences *extrinsèques* (car rien ne peut être extrinsèque à l'être), mais un analogue qui se dit très différemment de l'Être nécessaire et de l'être contingent, de la substance de celui-ci et de ses accidents.

L'être ainsi conçu a une priorité sur la pensée, qui ne peut être que relative à lui, comme à son objet. Et si la pensée humaine n'atteint pas cet objet, comment pourra-t-elle jamais *démontrer* l'existence de Dieu, Être premier et Pensée suprême?

Enfin, si notre intelligence créait elle-même cet être qui est l'objet de sa pensée, elle serait omnisciente, elle connaîtrait tout l'être ; or c'est un fait incontestable qu'elle se heurte au mystère partout ; preuve que l'être la dépasse, surtout le Premier être, qui seul est omniscient, parce qu'il est la sagesse même.

TROISIÈME PARTIE

LE SENS COMMUN
ET L'INTELLIGENCE
DES FORMULES DOGMATIQUES

POSITION DU PROBLÈME

Cette étude s'efforce de reprendre le problème de la valeur des formules dogmatiques, au point où l'ont laissé en 1907 les discussions provoquées par M. Le Roy et les modernistes.

Les formules de la foi, nous dit-on, doivent être interprétées comme écrites en langage de sens commun, non dans la langue technique d'aucune philosophie ; « ce point, lisons-nous dans la *Revue du Clergé français* paraît définitivement acquis après les savantes discussions du P. B. Allô et de M. Sertillanges ; et M. Lebreton l'admet sans réserve lorsqu'il écrit : « Nous sommes parvenus ensemble à cette conclusion que le dogme était indépendant des systèmes humains et que la formule positive qui l'énonce ne doit point s'interpréter comme écrite en langage philosophique, mais en langage vulgaire... Cette indépendance des systèmes humains

i. *Revue du Clergé français*, 15 août 1907, p. 377. Chronique de M. Du Bois.

CHAPITRE IV

LE PREMIER REGARD DE L'INTELLIGENCE ET LA CONTEMPLATION

« Si oculus tuus fuerit simplex, totum
corpus tuum lucidum erit. »

Maith., VI, 2.

Près de trente ans après la composition de ce livre sur le *Sens commun*, nous en reprenons le thème fondamental sous la forme suivante, qui permet de voir les choses plus simplement et de plus haut.

S'il est un sujet de nature à intéresser à la fois le philosophe, le théologien et aussi les simples qui ont l'âme haute et de grandes aspirations, c'est celui du premier regard de l'intelligence sur les choses et sur la vie.

C'est de lui que nous voudrions parler ici, d'abord dans l'ordre naturel, puis dans celui de la grâce, pour montrer la valeur de ce premier regard, sa richesse virtuelle souvent méconnue et la nécessité de revenir vers lui, par une pénétration plus profonde, pour se dégager d'une complexité parfois inextricable, où l'intelligence pourrait sombrer dans le multiple au lieu de le dominer et d'en saisir le vrai sens.

Nous voudrions particulièrement noter ici la ressemblance qu'il y a entre le premier regard intellec-

tuel de l'enfant et la contemplation simple du vieillard qui a découvert le vrai sens et le prix de la vie, après les épreuves et les désillusions que le temps apporte, pour nous préparer à l'éternité.

LA PREMIÈRE APPRÉHENSION INTELLECTUELLE DE L'ÊTRE INTELLIGIBLE

Quand on parle du premier regard de l'intelligence, il faut d'abord noter qu'une première vue rapide et superficielle nous induit souvent en erreur, parce qu'elle porte sur quelque chose d'accidentel ou d'accessoire ; c'est ainsi qu'un premier regard sur une doctrine foncièrement erronée, mais spécieuse, comme celle d'Hégel, peut nous y faire momentanément adhérer, ou encore, dans un autre ordre, à première vue, François d'Assise a pu paraître à certains un extravagant et rien de plus. Il est une première vue trompeuse. Mais il n'en est pas de même du premier regard intellectuel qui porte sur l'objet propre de notre intelligence et qui procède immédiatement de la nature de celle-ci.

La première appréhension intellectuelle porte précisément sur *l'être intelligible* des choses sensibles. Tandis que la vue atteint le réel coloré, comme coloré, l'intelligence l'atteint comme réel intelligible ; de même tandis que l'ouïe atteint le réel comme sonore, et le goût le perçoit comme plus ou moins savoureux, l'intelligence le saisit comme *réel intelligible et vrai*. Elle a ainsi, à son premier contact avec les choses, une première notion confuse de

l'être et du vrai ; elle a de même une intuition confuse des *premiers principes universels et nécessaires* comme lois foncières du réel : « il est impossible que quelque chose en même temps existe et n'existe pas, soit et ne soit pas de telle nature ; il est impossible qu'une chose arrive sans aucune cause, etc. » A partir de cet instant l'intelligence cherche ce qui dépasse les sens et l'imagination : *les raisons d'être* des choses, leur pourquoi, leur cause ; par exemple : *la raison d'être* du mouvement d'une horloge, raison qu'aucun animal ne peut se demander. Dès ce premier contact avec le réel intelligible, notre intelligence saisit ainsi que *le vrai* c'est *ce qui est*, que le jugement vrai est celui qui est conforme au réel.

Cette vue intellectuelle d'un objet *universel et nécessaire* enthousiasma tellement Platon et ses disciples et plus tard les ontologistes, qu'ils pensèrent avoir déjà, en cette vue initiale une intuition confuse mais immédiate de l'être de Dieu et des lois universelles et nécessaires inscrites tout d'abord dans l'essence divine. C'était confondre l'être en général avec l'être divin, ce qui conduirait au panthéisme, comme le montrent la doctrine de Parménide et chez les modernes celle de Spinoza*.

i. Parmi les propositions des ontologistes, rapportées dans *VEnchiridion* de Denzinger, n° 1659-1665, on lit les suivantes : « *Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit : siquidem est ipsum lumen intellectuale. — Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum. — Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur. — Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit. — Omnes aliæ ideæ non*

Mais en écartant cette exagération manifeste, il reste vrai de dire que le premier regard de l'intelligence humaine sur le réel contient confusément tout le vrai que découvrira la sagesse philosophique, qui s'élèvera à la connaissance de l'Être suprême, Vérité première, qui selon la révélation s'appelle *Celui qui est. Ego sum qui sum.* (Exode, m, n-14.)

Sur la première donnée de l'intelligence reposent les certitudes primordiales et indestructibles qui résistent à toute critique, comme l'or à tous les acides. L'important ici est de procéder méthodiquement selon l'ordre fondé sur la nature même de l'esprit et des choses.

sunt nisi modificationes ideæ, qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur. »

Saint Thomas dit I*, q. 5, a. 2 : « Primo in conceptione intellectus cadit ens.. ; unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audible. »

— Mais saint Thomas entend que notre intelligence saisit d'abord *l'être intelligible des choses sensibles* et non pas *l'être de Dieu*. C'est ce qui sépare profondément le thomisme de l'ontologisme, cf. I*, q. 88, a. 3 : « Primum quod intelligitur a nobis, secundum statum præsentis vitæ, est quidditas rei materialis, quæ est nostri intellectus objectum, ut multoties supra dictum est (q. 84, a. 7 ; q. 85, a. 1 ; q. 87, a. 2, ad 2).

On ne peut dire que nous connaissons d'abord notre esprit, puisque nous définissons *la spiritualité* par *l'immatérialité* (signe que nous connaissons d'abord la matière) et nous parlons métaphoriquement de l'élévation, de la profondeur, de l'étendue de notre esprit, par analogie aux dimensions de l'espace.

De plus si par introspection nous discernions *l'être universel* (attribuable à tout ce qui est et peut être) de notre être spirituel *individuel*, de telle façon que la notion d'être et le principe de contradiction auraient une valeur réelle et universelle, pourquoi notre intelligence ne pourrait-elle pas aussi bien *abstraire* la notion universelle d'être des choses sensibles, connues par nos sens?

Si l'on niait la valeur réelle de cette première donnée et du principe de contradiction et si l'on voulait résoudre le problème critique en partant, comme Descartes, *du pur cogito*, celui-ci même s'évanouirait, car la valeur réelle du principe de contradiction étant mise en doute, on pourrait dire : peut-être je suis moi et non moi, peut-être je pense et ne pense pas, peut-être je suis et ne suis pas.

Au contraire la valeur réelle du principe de contradiction maintenue et méthodiquement défendue contre les sceptiques, comme le fait Aristote au l. IV de la Métaphysique, il est certain que *Vabsurde* (le cercle carré par exemple) n'est pas seulement *inconcevable*, mais *irréalisable* en dehors de l'esprit, irréalisable par n'importe quelle puissance que ce soit. Lorsqu'il affirme cette loi du réel, l'esprit déjà sort de lui par *la relation* qu'il a au réel extramental. De là il est conduit à admettre que « ce qui commence ou ce qui est contingent ne peut être incausé », que « le contingent incausé » est non seulement inintelligible, mais réellement impossible ; de même que tout agent agit pour une fin, ou que toute action consciente ou inconsciente tend à un but.

De là l'esprit est aussi conduit à affirmer avec une certitude absolue qu'il ne peut y avoir à *'expérience* proprement dite sans *réalité existante expérimentée* ; pas d'expérience interne sans réalité mentale existante (alors *le cogito* est indestructible), pas d'expérience externe sans réalité extérieure existante, pas de sensation de résistance (distincte de l'hallucination) sans quelque chose qui résiste : « Palpate et videte, spiritus carnes et ossa non habent » comme

le dit Jésus après sa résurrection. *Videte*, on ne peut véritablement *voir* ce qui n'est pas.

L'hallucination est à la vraie sensation ce que l'écho est au son véritable, présupposé. L'idée confuse d'hallucination suffit déjà à l'affirmer, à plus forte raison l'idée distincte, résultat de l'observation scientifique.

*
* *

Telles sont, dans l'ordre du réel possible et dans celui de l'existence, les certitudes indestructibles. On voit par là que sans le premier regard de l'intelligence sur le réel intelligible, toute connaissance humaine, scientifique et philosophique serait impossible. Et donc la philosophie, au terme de son développement, doit revenir par réflexion sur cette première connaissance, dont elle apprécie de plus en plus la vraie valeur¹. C'est ce qui montre, selon le réalisme traditionnel, la faiblesse du nominalisme et du conceptualisme subjectiviste des agnostiques, qui, tombant dans l'excès opposé au platonisme, pensent que notre intelligence n'atteint que les phénomènes sensibles, et que les lois subjectives de la logique. Chez l'agnostique le premier regard intellectuel est obscurci, il a perdu de sa pénétration,

1. Cf. saint Thomas Ia, q. 51, a. 2, et sur le *Palpate et videte*, III» q. 55, a. 6 ; q. 57, a. 6, ad 3.

2. Cf. saint Thomas Ia, q. 79, a. 8 : « Ratiocinatio humana, secundum viam acquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quæ sunt prima principia. Et rursus via iudicii resolvendo redit ad prima principia, ad quæ inventa examinat. » La raison en est, est-il dit *ibidem*, « quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur ».

il s'arrête à la superficie des choses. L'agnostique oublie que l'intelligence atteint dès son premier éveil sous les phénomènes *le réel intelligible*, et *les lois foncières du réel*, exprimées dans les premiers principes rationnels.¹

i. Comme le montre saint Thomas (I^o, q. 85, a. 2) on ne peut soutenir que le premier objet connu par notre intelligence est, non pas l'être intelligible des choses sensibles, mais *l'idée d'être*. L'idée en effet n'est connue que par réflexion. Dans la connaissance intellectuelle directe, qui est la première, l'idée n'est pas à proprement parler *ce qui* est connu, mais *ce par quoi* nous connaissons la nature des choses.

L'idée est essentiellement relative à ce qu'elle représente ; par exemple à la nature de la pierre ou de la plante que nous connaissons ; et pour connaître ces réalités extramontales nous n'avons pas besoin, quoi qu'en dise l'idéalisme, *de sortir de nous*, comme un homme sort de sa chambre, il suffit que l'acte de connaître et l'idée soient une *qualité immanente essentiellement relative* à la nature de la chose extramontale. C'est cette relation essentielle que méconnaît l'idéalisme, lorsqu'il prétend que nous ne connaissons que nos idées et non le réel extramontal. Il s'ensuivrait que la valeur réelle de la notion d'être et du principe de contradiction resteraient au moins douteuse.

Il s'ensuivrait aussi que nos sciences, notre physique, notre mathématique, auraient pour objet, non pas les choses, mais nos idées, et ce serait accidentellement que les choses arriveraient selon les lois découvertes par la science.

Comme nous le notions tout à l'heure, nous ne pourrions même pas dire : *je pense, donc je suis*, car la valeur réelle du principe de contradiction étant douteuse, il faudrait dire, « peut-être je suis moi et non moi, je pense et ne pense pas, je suis et ne suis pas ».

Il faudrait avec Descartes, pour trouver un critérium de la vérité, recourir à la véracité divine qui aurait ordonné au vrai notre intelligence ; mais ce recours contiendrait une pétition de principe, car il supposerait la preuve de l'existence de Dieu qui suppose elle-même un critérium de vérité.

Enfin ce serait la destruction même du sens commun : le criminel pourrait dire à ses juges : je suis l'auteur de cet assassinat selon les catégories subjectives de votre esprit, mais non pas selon une causalité réelle que vous ne connaissez pas.

Telle est, aux yeux du réalisme traditionnel, la valeur du premier regard de l'intelligence sur les choses, sur l'être intelligible des choses sensibles.



Le principe de causalité nous permet dès lors de nous élever à la connaissance de l'existence de Dieu cause première. Cette élévation est même un mouvement spontané de l'intelligence de l'enfant, lorsque par exemple il contemple le firmament et les étoiles. Il ne tarde pas à saisir que les *deux racontent la gloire de Dieu*, selon l'expression du Psalmiste (Ps. xviii, 2). Comme le dit le livre de la Sagesse, xiii, 1-9 : « Insensés sont les hommes qui ont ignoré Dieu et qui n'ont pas su, par les biens visibles, s'élever à la connaissance de Celui qui est ; ni par la considération de ses œuvres, reconnaître l'Ouvrier... Ils sont inexcusables, car s'ils ont acquis assez de science pour chercher à connaître les lois du monde, comment n'en ont-ils pas connu plus facilement le Seigneur ? »

La première vue de l'intelligence sur le ciel étoilé conduit à Dieu et fait entrevoir sa grandeur. Mais il arrive souvent qu'ensuite ce premier regard s'obscurcit, lorsqu'il s'arrête trop à la multiplicité des choses et à leurs détails. C'est ce qui se constate chez l'enfant, lorsqu'il doit se mettre à étudier la cosmographie, à apprendre le nom et la place des diverses constellations et des principales étoiles. Absorbé dans l'étude des détails, il voit moins l'ensemble, qu'il avait d'abord saisi d'un seul regard

plein d'admiration. De même les arbres vus de trop près empêchent de voir la forêt. Mais précisément parce que l'étude des particularités fatigue, l'esprit éprouve le besoin de revenir à la vue d'ensemble qui est maintenant plus riche, plus pénétrante, plus étendue, confirmée par les expériences multiples, enregistrées dans la mémoire. Un peu de science éloigne ainsi de la richesse virtuelle du premier regard, et beaucoup de science y ramène. Il en est de même dans l'ordre moral.

LE PREMIER REGARD DE L'INTELLIGENCE SUR LE BIEN

Lorsque l'enfant arrive au plein usage de la raison, il a l'intuition simple du premier principe de la loi morale : *il faut faire le bien et éviter le mal*, principe dans lequel toute l'éthique est virtuellement contenue. Comme le dit saint Thomas¹, « de même que le premier regard de l'intelligence spéculative porte sur *l'être*, celui de l'intellect pratique porte sur *le bien*. Tout agent en effet agit pour une fin, qui est un bien. Et donc le premier principe de la raison pratique est fondé sur la notion de bien ;i.

i. Cf. Saint Thomas, I», I^o, q. 94, a. 2. « Sicut ens est primum quod cadit in apprehensionem simpliciter, ita bonum est primum, quod cadit in apprehensionem practicæ rationis, quæ ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quæ est *bonum est quod omnia appetunt*. Hoc est ergo primum præceptum legis, quod *bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*, et super hoc fundantur omnia alia præcepta legis naturæ. »

il s'exprime : il faut faire le bien et éviter le mal ; c'est le premier précepte de la loi naturelle, sur lui reposent tous les autres ».

Bien des philosophes contemporains plus ou moins captifs de l'utilitarisme des positivistes ou du subjectivisme Kantien, ne voient plus l'élévation de ce premier principe. Ils n'y prennent pas garde, parce que c'est à leurs yeux une chose banale, connue de tous.

Il s'agit pourtant ici d'une vérité d'une importance souveraine, car dans l'énoncé de ce principe : « il faut faire le bien et éviter le mal », il n'est pas question seulement du bien délectable ou utile, mais du *bien honnête, rationnel* ou *moral*, auquel nos facultés et spécialement notre volonté (appétit rationnel), sont ordonnées par l'auteur même de notre nature.

Il s'agit ici du bien honnête, qui doit être *aimé pour lui-même* *, indépendamment de l'utilité ou de la délectation qui s'ensuivent, et alors même qu'il faudrait en mourir, qu'il faudrait se sacrifier par amour de la vérité. *Fais ce que dois, advienne que pourra*. Voilà l'objet du premier regard de l'intellect pratique : le bien moral à aimer pour lui-même et plus que nous.

Voilà ce que méconnaissent généralement et l'individualisme et le communisme, qui s'opposent si violemment parce qu'ils ne s'élèvent pas à cette vue

i. Cf. S. THOMAS, Ia, q. 5, a. 6 : « Honestum dicitur quod propter se appetitur. » — II» IIæ, q. 145, a. 3. ad i : « Honestum dicitur quod propter se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id, quod est conveniens rationi. Delectabile autem propter se appetitur appetitu sensitivo. »

supérieure. L'individualisme ne considère guère que le bien individuel utile et délectable ; le communisme n'envisage que le bien commun utile et délectable. S'il leur arrive de considérer le bien honnête, c'est seulement en tant qu'il nous apporte une perfection subjective, et non pas en lui-même en tant qu'il mérite d'être aimé pour lui-même et plus que nous, comme la vérité et la fin à laquelle est ordonnée toute intelligence et toute volonté humaine, en tous les lieux et tous les temps *. Ce premier regard en beaucoup s'obscurcit lamentablement.

Et pourtant n'est-il vrai que l'individu est naturellement incliné à aimer son espèce plus que lui-même, comme le dit saint Thomas¹ ? Notre-Seigneur n'a-t-il pas daigné comparer sa bonté pour nous à celle de *la poule qui rassemble ses petits sous ses ailes*³ pour les défendre, et qui est prête à se sacrifier pour eux ? Ce que l'instinct la porte à faire sans qu'elle en connaisse la finalité, l'intelligence

1. Aristote au début de la Métaphysique (l. I, c. 1 et 2.) dit que la sagesse et la vérité doivent être aimées pour elles-mêmes.

2. Is, q. 60, a. 5, ad 3um : « Natura reflectitur in seipsam, non solum quantum ad id, quod est ei singulare, sed multo magis quantum ad commune. Inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem. Et multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id, quod est bonum universale simpliciter. » *Ibidem*, dans le corps de l'article : « Quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, *Dei est*, sequitur quod naturali dilectione etiam *Angelus et homo plus et principalius diligat Deum* (auctorem et conservatorem naturæ) *quam seipsum*. Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret, quam Deum, sequeretur, quod naturalis dilectio esset *perversa*, et quod non perficeretur per caritatem sed destrueretur. »

3. Cf. Commentaire de saint Thomas, in *Matthæum*, xxin, 37.

doit nous porter à le faire en connaissance de cause. Elle doit nous porter, et elle nous porte à aimer la vérité et le bien moral pour eux-mêmes. C'est ce qui est hautement exprimé en une béatitude évangélique : *Bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice*. Matth., v, 6.

Saint Thomas a une si haute idée de ce premier regard de l'intelligence sur le bien, que selon lui, si l'enfant non baptisé, nourri parmi les infidèles, en arrivant au plein usage de la raison, *aime efficacement le bien honnête pour lui-même et plus que soi*, il est justifié. Pourquoi ? Parce qu'il aime ainsi *efficacement* Dieu auteur de la nature et souverain bien, confusément connu ; amour efficace qui, dans l'état de déchéance, n'est possible *que par la grâce qui élève et guérit* ? Saint Thomas dit expressément avec une hardiesse admirable, qui est celle du génie¹ : « Lorsqu'il commence à avoir vraiment l'usage de la raison, la première chose que l'homme doit faire, est de délibérer sur lui-même (*deliberare de seipso*). Et s'il ordonne sa vie à la fin véritable, au vrai bien (en aimant efficacement le bien honnête

1. Cf. Is IIæ., q. 109, a. 3 : « Homo in statu naturæ integræ dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem et similiter dilectionem omnium aliarum rerum, et ita Deum diligebat plus quam seipsum et super omnia. Sed in statu naturæ corrupta homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quæ propter corruptionem naturæ sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. »

2. I* IIæ., q. 89, a. 6 : « Cum usum rationis habere incœperit non omnino excusatur homo a culpa venialis et mortalis peccati. Sed primum, quod tunc homini cogitandum occurrit, est *deliberare de seipso*. Et siquidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati. »

plus que soi), par la grâce il reçoit la n inission du péché originell. » C'est une de. foiine. <lu baptême de désir : il y a là une mystérieuse *iHuniation surnaturelle*, suffisante pour un *acte de fm surnaturelle* et il y a aussi l'infusion de la grâce san< fili.ml· et de la charité, sans lesquelles le péché oncinel ne serait pas remisl.

Si saint Thomas n'avait pas formulé cette ailirmation, bien peu de théologiens oseraient le faire Mais elle nous montre quelle est selon lui la valent de ce premier regard de l'intelligence sur le bien moral, (*il faut faire le bien*), lorsque *sous la grâce divine*, la volonté le suit, en aimant efficacement plus que nous le bien même et par là le Souverain Bien confusément connu.

Si ce premier regard persévère dans la suite, avec une plus grande limpidité et pénétration, malgré la multiplicité des choses à considérer, au milieu de la complexité des recherches et raisonnements ;

1. Pie IX dit aussi (Denzinger, n° 1677): «Notum nobis vobisque est, eos, qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem *ignorantia* laborant, quique naturalem legem ejusque præcepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes ac Deo oboedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, *divina lucis et gratia operante virtute, aternam consequi vitam, cum Deus.. minime patiatur, quempiam aternis puniri suppliciis, qui voluntaria culpa reatum non habeat.* »

2. Cf. Jean de Saint-Thomas. Les Carmes de Salamanque, Gonet et Billuart sur ce fameux article de la I» IP. q. 89, a. 6. — Sous l'illumination surnaturelle qui est alors donnée, il y a un *acte de foi surnaturelle*, qui adhère au moins confusément à l'existence de Dieu auteur du salut et rémunérateur. Cet acte essentiellement surnaturel est dit *toi implicite* par rapport aux mystères de la S. Trinité et de l'incarnation. Nous l'expliquons dans la suite de ce chapitre.

si ce premier regard persévère ainsi, en devenant plus riche, plus vécu, plus profond, alors il mérite le nom de contemplation. C'est en effet par ce *simplex intuitus veritatis* que saint Thomas définit la contemplation ¹.

La contemplation, qui existe déjà dans l'ordre naturel, est comme l'âme de la recherche de la vérité et du vrai bien. Ainsi peu à peu l'intelligence passe des idées confuses de vertu, de justice, de religion, de droiture, à l'idée distincte, à la connaissance approfondie et vécue de ces mêmes objets, de cet idéal entrevu d'abord et dont la grandeur s'impose de plus en plus. Finalement, l'éthique constituée revient à son principe, au premier regard, qui est alors plus riche, plus pénétrant, plus étendu et confirmé par l'expérience de toute la vie. Alors on saisit profondément le sens et la portée du principe : « il faut faire le bien et éviter le mal, coûte que coûte ; fais ce que dois, advienne que pourra. » Qui peut mesurer la sagesse contenue en ces paroles qui se transmettent de génération en génération !

La richesse virtuelle du premier regard de l'intelligence dans l'ordre naturel, nous permet d'entrevoir ce qu'il y a d'analogiquement semblable dans l'ordre de la grâce.

LE PREMIER REGARD SURNATUREL

Dans l'ordre de la grâce, la foi infuse nous fait adhérer à la parole divine et à ce qu'elle exprime.ⁱ

i. Il) IIæ, q. 180, a. 6: «Cessante discursu figitur (intelligentiæ) intuitus in contemplatione unius simplicis veritatis.»

Elle a pour motif l'autorité de Dieu révélateur et, *en adhérant* dans l'obscurité aux mystères révélés, la foi *les pénètre* et *les goûte* dans la mesure où elle est elle-même éclairée par les dons d'intelligence et de sagesse, accordés à tous les justes¹.

C'est ainsi que le premier regard surnaturel sur les mystères est un regard de foi. Sur quoi porte-t-il d'abord en principe ? Sur ces deux vérités primordiales, dont parle saint Paul, lorsqu'il nous dit : « Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu ; car *il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il existe et qu'il est le rémunérateur de ceux qui le cherchent* »².

Il s'agit ici, non pas seulement de Dieu auteur de la nature, mais de *Dieu, auteur de la grâce* et rémunérateur suprême dans l'ordre du salut. L'Ancien Testament l'appelle : *Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob* ; le Nouveau Testament l'appelle : *Notre Père qui êtes aux deux*.

Ce simple regard surnaturel sur la vérité divine révélée et sur les promesses divines, nous voyons qu'il a inspiré toute la vie des Patriarches et qu'il a été parfois en eux une très haute contemplation, comme lorsque Abraham sur l'ordre de Dieu, s'apprêta à l'immolation de son fils Isaac, qui était pourtant le fils de la promesse. La foi du père des croyants, qui était déjà inébranlable, devint, après cette épreuve, de plus en plus pénétrante et féconde. De même, dit saint Paul, *c'est par la foi que Moÿse*

i. Cf. S. THOMAS, 1^{er} II^æ, q. 68, a. 1,2,5 ; H* 4. ⑥ et 45.
z. *Hebr.*, xi, 5.

tint ferme (contre la persécution en Égypte), *comme s'il voyait celui qui est invisible*.

Ce regard simple, qui embrasse confusément tous les mystères du salut, fut aussi celui des bergers qui vinrent adorer le Sauveur à sa naissance à Bethléem. Comme le rapporte saint Luc, il, 8, « ils passaient la nuit aux champs, veillant à la garde de leur troupeau. Tout à coup un ange du Seigneur parut auprès d'eux et le rayonnement de la gloire du Seigneur les environna, et ils furent saisis d'une grande crainte. Mais l'ange leur dit : « Ne craignez point, car je vous annonce une nouvelle qui sera pour tout le peuple une grande joie. *Il vous est né aujourd'hui, dans la ville de David, un Sauveur, qui est le Christ Seigneur.* Et voici ce qui vous servira de signe : vous trouverez un nouveau-né enveloppé de langes et couché dans une crèche. » Au même instant, se joignit à l'ange une troupe de la milice céleste, louant Dieu et disant : *Au ciel gloire à Dieu! Et sur la terre, j>aix aux hommes objet de la bienveillance divine!* »

L'objet de ce regard de foi, la naissance du Sauveur, qui est le terme de toutes les promesses de l'Ancien Testament, contient comme en germe tous les mystères qui seront révélés dans la suite, jusqu'à notre entrée au ciel.

Les simples fidèles et les grands contemplatifs s'abreuvent à la même source lorsqu'ils entendent dans la liturgie de Noël ces paroles d'Isaïe (ix, 5) : « La lumière brillera aujourd'hui sur nous, car lei.

Seigneur nous est né, et il sera appelé l'Admirable, Dieu fort, Prince de la paix, Père du siècle futur, dont le règne n'aura point de fin. »

Ces mots « Dieu fort » à l'époque où ils ont été prononcés furent saisis par un *concept confus*, plus tard par un *concept distinct*, finalement par un *concept vécu*, c'est le même concept qui grandit comme une plante se développe.

Ce premier regard sur la vérité divine nous le retrouvons chez les premiers auditeurs du Sauveur après le Sermon sur la montagne. Comme il est dit en saint Matthieu, vu, 28 : « *Jésus, ayant achevé ce discours, le peuple était dans l'admiration de sa doctrine. Car il les enseignait comme ayant autorité, et non comme leurs scribes et leurs pharisiens.* » Cette admiration était le signe de la contemplation naissante, qui doit, avec la charité, inspirer toute notre vie.

Nous devons l'avoir nous aussi ce regard simple surnaturel, et chaque fois que le mystère de Noël reparaît dans le cycle liturgique, ce regard devrait être plus pénétrant, plus profond. Il se porte sur l'auteur même de toutes les grâces que nous avons reçues, de toutes celles que nous recevrons, sur l'auteur de la vie, qui veut le salut de tous et qui fait tout concourir au bien dans la vie de ceux qui l'aiment et qui persévèrent en cet amour. Si ce regard durait plus ou moins latent au milieu de nos occupations et travaux, nous serions vraiment desir.

i. De même dans l'évolution du Dogme, par exemple de l'infailibilité de Pierre et de ses successeurs, il y a le passage du *concept confus* au *concept distinct* et enfin au *concept vécu*.

contemplatifs. Cela se réalise chez des simples qui ont l'âme haute, chez telle sainte ouvrière dont on a écrit la vie récemment, qui chaque jour s'unissait profondément au sacrifice de la Messe, en priant et s'immolant pour les pécheurs¹. Ce simple regard fut particulièrement pénétrant en ce mendiant sublime qui s'est appelé saint Benoît Joseph Labre, qui vécut si intimement de l'Eucharistie qu'il en était transfiguré¹.

De même ce premier regard est assez souvent donné à ceux qui entendent *l'appel divin à une vie supérieure*. Un jeune homme, qui avait oublié ce que c'était que la messe, entra un dimanche matin dans une église pendant qu'on y célébrait le saint sacrifice ; il eut l'impression que quelque chose d'in-définissable, mais d'immensément grand, se passait devant lui ; puis, peu après il comprit qu'il avait la vocation religieuse et sacerdotale. Un autre, qui était Israélite, eut un jour l'occasion de se venger de son plus grand ennemi, et à ce moment même il se rappela cette parole du *Pater* : « Pardonnez-nous nos offenses, comme nous les pardonnons à ceux qui nous ont offensés ; » au lieu de se venger, il pardonna et aussitôt il reçut la foi à tout l'Évangile ; il entra peu après dans l'Église catholique et devint prêtre et religieux. Toute sa vie jusqu'au

1. Cf. *Vie Spirituelle* juin 1934. P- 268... : *Une sainte ouvrière* par R. G.-L.

2. Voir l'admirable abrégé de la vie de S. Benoît Joseph Labre par Charles Grolleau, édition Publiroc, Marseille. Ces fortes pages font vraiment revivre la physionomie spirituelle de ce grand contemplatif.

dernier soupir fut inspirée par ce premier regard. Alfred de Vigny a dit : « une belle vie est une pensée de la jeunesse réalisée dans l'âge mûr ; » plus belle encore est celle qui est, jusqu'au dernier instant, la réalisation d'une inspiration divine ; c'est le mystère de la prédestination des saints.

Un autre exemple du premier regard surnaturel se trouve en l'histoire de certains faits d'origine divine, comme celui de Lourdes, destinés à éclairer les simples pour les sauver. Ces faits, même dès l'origine, sont assez faciles à saisir pour ceux qui ont le cœur pur, comme Bernadette Soubirous et ceux qui la défendirent. Ils ne tardèrent pas à voir qu'il y avait là une intervention divine, ils en saisirent à des degrés divers le sens et la portée. Mais si l'on oublie ce point de vue à la fois simple et supérieur, pour s'absorber, avec une curiosité plus ou moins mêlée d'orgueil, dans l'étude des détails de ces faits matériellement pris, il se peut qu'on n'y trouve plus qu'une énigme indéchiffrable. Alors pendant que les savants dissertent à perte de vue et proposent toutes sortes d'hypothèses, Dieu fait son œuvre sur ceux qui ont le cœur pur. Finalement une science profonde, accompagnée d'humilité, ramène à la vue d'ensemble primitive, pour la confirmer, pour reconnaître l'action de Dieu et le bien profond fait aux âmes.

l'obscurcissement du premier regard

Il arrive, hélas ! assez souvent que, chez ceux qui l'ont eue, la première vue de l'esprit s'affaiblit.

Le premier regard de l'intelligence naturelle sur le *réel intelligible* et la vérité en général s'obscurcit même parfois au point que l'homme, égaré par une fausse philosophie, se persuade qu'il n'atteint plus que les phénomènes sensibles ou que les lois subjectives de la pensée.

Le regard simple de l'intelligence sur *le bien moral* à accomplir s'obnubile aussi jusqu'à sombrer dans l'utilitarisme, qui ne conserve de la moralité et de la vertu que le nom.

De même le premier regard surnaturel sur *la vie chrétienne* avait saisi de façon assez profonde la première ligne du catéchisme : « Pourquoi l'homme a-t-il été créé et mis au monde ? Pour connaître Dieu, l'aimer, le servir et par ce moyen obtenir la vie éternelle. » Puis cette première vue s'obscurcit en beaucoup par la multiplicité et la complexité des choses, que l'on considère avec un cœur plus ou moins pur. Par suite des mêmes causes, en certaines âmes choisies, l'idéal de la vie religieuse ou celui de la vie sacerdotale, dont l'élévation avait été entrevue, pâlit peu à peu comme une étoile perdue au fond du ciel.

Cet affaiblissement de la vue de l'esprit provient de ce que le cœur perd de sa pureté et de sa générosité. On se met à considérer *les -petits côtés des grandes choses* et l'on voit de moins en moins *le grand côté des petits devoirs quotidiens* qui font la valeur d'uni.

i. S. THOMAS IIa IIæ., q. 8, a. 3, remarque que le don d'intelligence, qui est comme celui de sagesse, à la fois spéculatif et pratique, éclaire parfois d'une façon vive notre pensée sur la fin ultime de toute la vie.

jour et d'une année. On oublie que l'heure est faite de minutes et la minute de secondes. Et peu à peu, à la place de la simplicité primitive d'un regard déjà élevé, on trouve la complexité, prétendue savante, d'une connaissance qui décline. La pensée descend alors avec la vie ; car si la vie n'est pas à la hauteur de la pensée, celle-ci ne tarde pas à descendre au niveau de la vie, en vertu du principe souvent cité par saint Thomas : *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*. Suivant que notre volonté et notre sensibilité sont bien ou mal disposées, nous jugeons bien ou mal de la fin qu'il faut se proposer. C'est ainsi que, à la vue admirative du ciel étoilé, succède une étude matérielle, sinon matérialiste du mouvement des astres. A la contemplation de l'idéal d'un ordre religieux tel qu'il a été conçu par son fondateur et ses grands saints, succède peu à peu une sèche nomenclature, un code ou un ensemble de lois, dont on voit moins l'esprit que la lettre. La vraie vie intellectuelle, morale, religieuse tend alors à disparaître pour faire place à un mécanisme sans intérêt. D'où la nécessité d'une grande purification de l'esprit, encombré de mille choses inutiles. Telle fut en particulier la scolastique à son déclin, privée des vues simples et supérieures d'un saint Thomas d'Aquin ; l'esprit de système y remplaçait l'esprit de synthèse, et le pédantisme avec ses fatigantes minuties faisait oublier que les vrais maîtres de la théologie avaient été de grands contemplatifs.ⁱ

i. X^e II^e., q. 57, a. 5 ; q. 58, a. 5.

L'intelligence perdait le sens du mystère et de l'unité, pour sombrer, soit dans la multiplicité toute matérielle des faits extérieurs, soit dans un vain formalisme, qui s'arrêtait à l'être de raison, à la forme logique de la pensée, en se détournant du réel véritable et de la vie. Le théologien cessait d'être théologien pour devenir un philosophe qui spéculait sur la foi, il devenait même parfois un simple logicien. La vie supérieure de la théologie disparaissait.

LA SIMPLICITÉ SUPÉRIEURE RETROUVÉE AVEC l'expérience en plus

Si une science superficielle nous éloigne parfois de la simplicité du premier regard de l'intelligence, une science approfondie y ramène. Il faut en dire autant de l'expérience, soit superficielle, soit profonde de la vie.

De grands astronomes, par la connaissance approfondie des lois du mouvement des astres, voient dans cette harmonie un des signes les plus éclatants de l'intelligence suprême, qui a ordonné toutes choses. L'étude des merveilles de l'instinct des animaux conduit au même résultat.

Plus frappante encore est l'unification du savoir chez les grands théologiens, notamment chez saint Thomas. Certaines de ses œuvres très techniques, comme les *Questions disputées, de Veritate, de Potentia, de Malo* contiennent un exposé souvent fort complexe des grands problèmes ; il n'est pas rare d'y trouver au début des articles quinze difficultés

dans un sens, et une dizaine en sens contraire, avant la recherche de la solution véritable. Puis saint Thomas arrive à la haute simplicité des principaux articles de la *Somme théologique*, articles qui sont comme les grands sommets d'une chaîne de montagnes qui éclairent par leurs reflets toute la chaîne. Cette simplicité supérieure est l'antipode de la simplification superficielle du vulgarisateur, c'est celle de la contemplation. Tandis que la vulgarisation reste inférieure aux recherches techniques, la contemplation d'un saint Thomas est supérieure à ces recherches. Alors son langage s'élève, se libère de la technicité ; comme les grands classiques, il évite les néologismes et les archaïsmes, parce qu'il retrouve le sens le plus profond des termes reçus, qui perdent leur banalité et prennent une actualité supérieure à celle du temps. Ces sommets de la *Somme théologique* disposent vraiment à la contemplation.

Saint Thomas lui-même arriva à la plénitude de celle-ci quand il devint incapable de dicter la fin de cet ouvrage, son chef-d'œuvre. Il ne pouvait plus descendre à la division des questions et des articles, aux trois objections qu'il avait l'habitude de formuler en chaque article pour montrer la difficulté du problème. Il dominait désormais de trop haut toute cette complexité pour y redescendre ; il contemplait l'objet de ces traités en une lumière plus simple et supérieure. Alors se réalisait vraiment le principe qu'il avait souvent cité : *Quae sunt divisim in inferioribus unite sunt in superioribus*, les choses qui sont divisées dans un domaine inférieur, s'unissent en un point supérieur, comme

les côtés d'une pyramide convergent vers un même sommet.

A la fin de sa vie saint Thomas entra dans une contemplation supérieure qui le condamna au silence. Il y eut quelque chose de semblable dans la vie de son maître saint Albert le Grand ; à la fin de son existence, il ne pouvait plus vaquer qu'à la contemplation des choses divines, il vivait retiré dans sa cellule ; un jour un évêque vint frapper à la porte pour interroger maître Albert sur une question, le vieux théologien répondit sans ouvrir : *Albertus mortuus est*. Il se disposait à l'autre vie.

Les grands contemplatifs, comme un saint Augustin, un saint Grégoire, un saint Bernard, un Ruysbroeck, un saint Jean de la Croix, arrivent à une très haute simplicité, pleine de vie, de charme et de douceur. Comme on l'a dit à propos de Ruysbroeckl : « plus la contemplation est haute..., plus le regard du contemplatif est profond pour saisir dans leur abîme les misères humaines, miséricordieux pour inviter, doux pour plaindre, ardent pour aimer, tendre pour secourir. L'attendrissement grandit avec la hauteur » ...La contemplation de ces saints est « plus douce que la respiration d'un enfant endormi »¹. Quoi de plus doux et de plus simple que la respiration de l'enfant Jésus endormi dans la crèche de Bethléem ?

1. Heilö, *Introduction aux œuvres choisies de Rusbroek*, Paris, 1869.

2. *Ibidem*.



Si l'unification du savoir ramène par la contemplation à la simplicité du premier regard de l'intelligence, en nous faisant découvrir les richesses qu'il contenait virtuellement, il faut dire quelque chose de semblable de l'expérience profonde de la vie chez un saint vieillard, même s'il n'a pas d'autre connaissance que celle-là.

Le vieillard qui se sanctifie de plus en plus revient en un sens à la simplicité de l'enfant. L'enfant surtout lorsqu'il est élevé dans un milieu très chrétien, croit spontanément ce que lui dit son père et sa mère, il a confiance en eux et il les aime ; il est de même porté par la grâce à croire à la parole de Dieu que sa mère lui transmet, à espérer en Dieu et à l'aimer. Il vit déjà des vertus théologiques dont on lui fait faire les actes dans la prière du matin et celle du soir. Il ne voit pas encore la nécessité des vertus morales de prudence, justice, force, tempérance.

Plus tard, en devenant homme, il s'aperçoit de la nécessité de ces vertus humaines pour traiter comme il faut avec les hommes, et il perd assez souvent de vue l'importance supérieure des vertus théologiques qui nous unissent à Dieu. C'est la complexité qui succède à la simplicité.

Le vieillard qui se sanctifie revient à cette simplicité première, mais avec une longue expérience en plus. Alors il voit de mieux en mieux ce qui était virtuellement contenu dans le premier regard de l'intelligence sur les choses et sur la vie.

On a dit qu'il y a deux êtres qui sont simples : l'enfant qui ne connaît pas encore le mal, et le saint qui a oublié le mal à force de le vaincre.

Ainsi au-dessus des complications de l'existence, se retrouve la simplicité du premier regard par une contemplation pénétrante et enrichie de toute l'expérience d'une longue vie. C'est ce qui explique pourquoi les saints aiment les enfants et sont aimés par eux.

Le Sauveur a été enfant, et il aime très spécialement les enfants, à cause de leur innocence et de leur simplicité.

Revenons souvent à la simplicité du premier regard de la foi chrétienne, tel qu'il est exprimé par exemple dans l'Épître de saint Paul à Tite, III, 4-7, que rappelle la seconde messe de Noël... : « Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei. La bonté et l'amour de Dieu notre Sauveur se sont manifestés. Il nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous faisons, mais selon sa miséricorde, par le bain de la régénération, et en nous renouvelant par le Saint-Esprit, qu'il a répandu sur nous abondamment par Jésus-Christ, notre Sauveur, afin que, justifiés par sa grâce, nous soyons héritiers de la vie éternelle, selon notre espérance en Jésus-Christ, Notre-Seigneur. »

C'est là le simple regard sur la vérité divine, accompagné de l'intention droite ; lorsqu'il persévère au milieu des complications de la vie, alors se réalise la parole du maître : « *Si ton œil est simple, tout ton*

corps sera dans la lumière», toute ta vie sera éclairée. Cette persévérance du regard simple de la foi, qui s'enrichit de l'expérience de la vie et devient chaque jour plus pénétrant, c'est la contemplation. Elle n'est pas quelque chose d'extraordinaire comme une vision, une révélation, les stigmates. Elle est le fruit d'une grâce éminente, mais dans la voie normale de la sainteté ; à certaines heures, elle a une saveur de vie éternelle, car elle est, dit saint Thomas¹, comme le prélude de la béatitude céleste.

Que sera le premier regard de notre entrée au ciel, premier regard qui ne cessera plus sur l'Essence divine elle-même immédiatement connue, sans l'intermédiaire d'aucune créature, ni d'aucune idée créée si parfaite soit-elle ; regard qui nous permettra de voir d'en haut toutes choses en Dieu, comme dans leur aurore. « Vision du matin », dit S. Augustin, d'un éternel matin ! Alors la simplicité primitive du premier regard naturel et celle du premier regard surnaturel sera éminemment retrouvée, et immensément enrichie. *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus his qui diligunt illum.* L'œil de l'homme n'a pas vu, son oreille n'a pas entendu, son cœur n'a pu désirer ce que Dieu prépare à ceux qui l'aiment » (I Cor., II, 9).i.

i. I* IIæ., q. 69, a. 2: « Beatitudines evangelicæ... sunt aliqua inchoatio beatitudinis ætemæ. »

TABLE ANALYTIQUE

Le Sens commun, la Philosophie de l'être
et les Formules dogmatiques

Introduction : Position du problème

Retour des esprits réalistes et avides de vérité au sens commun, pour retrouver les certitudes primordiales et fondamentales qui le constituent, et pour entendre le sens des termes des formules de la foi. D'où la nécessité de rechercher ce qu'est le sens commun, quel est son objet, quelles sont ses limites, ses affirmations premières et ses affirmations dérivées, ce qu'il vaut dans sa sphère propre. . . i

PREMIÈRE PARTIE

CE qu'est le sens commun

On doit trouver chez les philosophes autant de théories du sens commun qu'il y a chez eux de théories de la raison. L'empirisme-nominaliste et le conceptualisme-réaliste doivent être représentés. . . 15

CHAPITRE PREMIER

La théorie nominaliste du sens commun

A. — Théorie proposée par M. Le Roy

§ 1. — *Les préjugés particuliers du sens commun.* — L'auteur distingue dans le sens commun des préjugés particuliers propres à chaque siècle, qui proviennent des théories en faveur à chaque époque et des préjugés généraux qui tiennent aux conditions mêmes dans lesquelles se développe la connaissance spontanée. Seuls ces derniers nous intéressent. Ce sont ceux qui entacheraient aussi la philosophie aristotélicienne dans les lignes générales de laquelle M. Bergson reconnaît « la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine ». . . 17

§ 2. — *Les préjugés généraux du sens commun (1° le morcelage et la dislocation de la matière; la matérialisation des choses de l'esprit).*

1° La perception primitive est celle d'une continuité mouvante et hétérogène, nous introduisons dans la réalité perçue des arrangements ou des simplifications commodes et même nécessaires pour la *parole* et *l'action*. La croyance à l'existence de corps séparés n'est que le résultat de la préférence donnée aux impressions tactiles plus commodes que les impressions visuelles. Bien plus *la qualité seule est réelle*, l'espace appartient à l'esprit, non aux choses. Contrairement au sens commun la matière ne peut être définie qu'en termes d'âme : océan d'images qualitatives. — 2° La *substance* et la *cause* ne sont pas plus réelles que la quantité, ce sont des « réifications » du sens commun, qui immobilise tout jusqu'à *l'esprit*, cette activité qui ne se repose jamais. Penser l'esprit comme substance c'est là sa plus grosse erreur. — Axiomes et catégories, tout cela devient, évolue 21

Conclusion : le sens commun n'a pas une valeur de *représentation* mais seulement une valeur *d'action* ; il en va de même des formules dogmatiques..... 29

B. — Le Nominalisme absolu

§ 1. — *Cette théorie du sens commun est une réédition du nominalisme absolu.* — Tout ce qui dépasse le *fait* objet d'expérience, *substances*, *causes*, *puissances* ne sont qu'entités verbales. Cette théorie s'impose à tout nominaliste captif des apparences sensibles et attentif à leur perpétuelle mobilité. Soto la trouve chez les nominalistes du moyen âge. Selon M. Couturat on reconnaît aisément dans le nominalisme bergsonien le vieux sensualisme de Condillac. M. Jacob y voit le matérialisme entendu dans sa signification la plus profonde . . . 30

§ 2. — *Réfutation de ce nominalisme.* — *L'objet formel de l'intelligence est Vitre.* — *Le morcelage du continu sensible et celui de l'être ou de l'intelligible.* — Le premier de ces morcelages est souvent utilitaire, le second s'impose à la pensée comme vrai. Preuve : l'objet formel de l'intelligence est *l'être* et non pas la couleur ou le son ou le fait interne de conscience ; cela s'établit par l'opposition de l'image commune (accompagnée du nom commun) et de l'idée, par celles de l'association et du jugement, des consécutives empiriques et du raisonnement. Dans les trois opérations de l'esprit rien n'est intelligible qu'en fonction de *l'être*. Le morcelage de l'être en sujet et objet, en être et manière d'être, puissance et acte s'impose sous peine de tomber dans l'absurde. Le principe de substance n'est qu'une détermination du principe d'identité impliqué dans l'idée d'être. Si notre intelligence « réifie » c'est parce qu'elle a pour objet *l'être* et non pas la couleur ou le son ou le fait interne.....33

§ 3. — *Conséquences du nominalisme bergsonien.* — *Négation de la raison et delà valeur objective du principe de contradiction.* — Certains vont jusqu'à dire : négation de la conscience qui semble devoir s'abîmer dans le torrent de la vie végétative et animale. . . . 49

§ 4. — *Pourquoi le sens commun ainsi conçu conserverait-il une valeur pratique immuable?* Le jugement de M. Boutroux sur ce nominalisme pragmatique : ni le savant, ni le croyant ne peuvent renoncer à l'idée de l'être et de l'objectivité. La raison est le sens de l'être; 59

C. — Le nominalisme et les systèmes adverses
dans leur rapport avec le sens commun

§ 1. — *Nominalisme et conceptualisme subjectiviste.* — En quoi diffère du nominalisme le conceptualisme subjectiviste de Kant et de ses disciples ; en quoi il lui ressemble : il est lui aussi la destruction du sens commun63

§2. — *Nominalisme et réalisme absolu.* — Impossible pourtant de recourir à l'extrême opposé : le réalisme absolu des platoniciens et des ontologistes, qui confondent l'être en général ou l'être des choses avec l'être **divin**.....67

CHAPITRE II

Théorie conceptualiste-réaliste du sens commun

C'est la théorie classique, elle peut se dégager des écrits d'Aristote et des grands scolastiques, on la retrouve chez les philosophes intellectualistes du XVII^e siècle. Elle s'altère chez les Écossais et chez **Jouffroy**.....79

Si. — *Le sens commun se présente de fait comme possédant de façon confuse la solution certaine des grands problèmes philosophiques.* — Il possède ces solutions à l'état épars, sans pouvoir les classer, les subordonner en un corps de doctrine ; partant sans pouvoir justifier sa propre certitude. Il ne soupçonne pas les difficultés, les contradictions apparentes qui vont naître du rapprochement des notions élémentaires qui lui paraissent si **simples**.....80

§ 2. — *Les systèmes avec lesquels le sens commun est en désaccord:* matérialisme et immatérialisme ; phénoménisme ; rationalisme pur et empirisme pur ; intellectualisme absolu et libéralisme ; morale du pur devoir et morale utilitaire ; panthéisme et dualisme - - - 84

§ 3. — *La philosophie traditionnelle justifie le sens commun en passant des définitions nominales aux définitions réelles et en établissant U rapport des certitudes de la raison spontanée avec l'être, objet formel de l'intelligence.* — Pourquoi cette philosophie est méconnue. La méthode de la métaphysique ; les définitions réelles et les réductions à l'être ; cela seul qui est rattaché à l'être est métaphysiquement **certain**.....87

§ 4. — *Définitions réelles du corps inanimé, du vivant, du sujet sentant, de l'homme.* — Les rapports de ces différents êtres, l'ordre de l'univers.

- Principe de réfutation du mécanisme et du dynamisme et des prétendues antinomies au sujet du continu. — Le vivant est d'ordre supérieur à l'être inanimé. — La connaissance sensible de l'animal ; principe de réfutation de l'idéalisme et du matérialisme. — La différence spécifique de l'homme, principe de réfutation de l'empirisme et du rationalisme pur. — Le supérieur est cause efficiente et finale à l'égard de l'inférieur.....93
- § 5. — *Le monde intelligible en général. — Ce que le sens commun perçoit dans Vitre.* — Le monde intelligible est plus clair *quoad se* que le monde sensible, mais moins clair *quoad nos*. Opposition de la métaphysique qui est science au sens parfait du mot, et des sciences positives qui ne peuvent que classer les lois ou faits généraux par des hypothèses provisoires. Le sens commun perçoit dans l'être les premiers principes spéculatifs et pratiques, et les grandes vérités morales et religieuses qui s'y rattachent : existence de Dieu, liberté, immortalité de l'âme. Pourquoi l'homme ici-bas est-il le seul être dont on puisse rendre intelligibles les propriétés?..... 98
- §6. — *Les premiers principes pour le sens commun. Pr. d'identité, de contradiction, de substance, de raison d'être, de causalité, de finalité, d'induction.* — *Le premier principe de la raison pratique (le devoir).* — *Leur rattachement au principe d'identité et à Vidée d'être.* — En quel sens ces principes sont analytiques. Kant a méconnu que tout jugement affirmatif exprime par le verbe *être* une identité non pas logique mais réelle. Les jugements affirmatifs se divisent en analytiques ou synthétiques suivant que la connaissance de cette identité réelle naît de la seule analyse des notions ou de l'examen des choses existantes..... 101
- § 7. — *Comment le sens commun s'élève à Dieu.* — Le schéma des preuves par le mouvement, par la contingence, par l'ordre du monde, par la multiplicité des êtres et leurs degrés. Le Premier Être. Contradiction du dualisme et du panthéisme 114
- §8. — *Pourquoi le sens commun a conscience de la liberté.* — Cette conscience du libre arbitre est à l'état confus et implicite la preuve *a priori* de la liberté que la raison philosophique formulera. L'homme a conscience d'être libre dans la mesure où se sentant fait pour le *bien absolu*, plénitude de *l'être*, il se sent maître de répondre ou de ne pas répondre à l'attrait d'un bien fini. — Accord du libre arbitre et du principe de raison suffisante. La *raison suffisante qui ne suffit pas* conséquence du *non-être qui est* ou de la *puissance*. . . . 117
- §9. — *D'où vient la croyance du sens commun d l'immortalité de l'âme ?* — L'intelligence humaine se saisit comme une relation à *l'être*. Or l'être en tant qu'être abstrait de l'espace et du temps et de toute matière. Essentiellement relative à un pareil objet, l'intelligence se sent immatérielle et immortelle..... 119

- § 10. — *Comment le sens commun perçoit le doigt de Dieu dans un fait miraculeux.* — La raison spontanée saisit vaguement dans certains faits miraculeux, de premier ordre, une relation immédiate à l'être son objet formel, et à la cause propre de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire à Dieu. Comment le sens commun a-t-il la certitude des autres miracles?..... 124
- § 11. — *Le sens commun n'est ainsi justifié que dans sa sphère propre, celle des vérités susceptibles d'être rattachées à l'être.* — Vérités admises par tous et nécessaires à la vie raisonnable d'un chacun, nécessaires au moins pour commencer cette vie. A ces vérités s'ajoutent celles d'ordre physique et moral qui s'obtiennent par induction spontanée et sont nécessaires à la vie animale et à la vie en société. . . . 127
- § 12. — *Trois degrés de certitude dans les jugements du sens commun.* — En chacun de nous ces jugements sont métaphysiquement, physiquement ou moralement certains suivant la nature de leur objet. 130
- § 13. — *Que vaut cette justification du sens commun?* — Par où elle diffère de celle des Écossais et des éclectiques..... 131
- § 14. — *La doctrine de l'évidence objective, ou de l'être évident.* — *L'Erreur des Écossais.* — Le premier morcelage de l'être en objet et sujet. La représentation est essentiellement relative (*quo* et non pas *quod cognoscitur*), cela seul explique la tendance à objectiver. . . . 132
- § 15. — *L'Évidence subjective.* — *Le « Cogito ergo sum » ne peut pas conclure.* — *La véritable opposition de la philosophie de l'être et de l'idéalisme: sommes-nous certains de l'objectivité du principe de contradiction?* — Rapport de cette certitude première avec les autres certitudes du sens commun..... 135
- § 16. — *L'objection contre la valeur objective du principe d'identité.* — L'aspect toujours changeant des choses sensibles. Solution par le concept de *puissance*..... 141
- § 17. — *Si le principe d'identité est loi fondamentale du réel et si le devenir et le multiple ne se peuvent expliquer que par la puissance, le sens commun et la philosophie de l'être ont cause gagnée contre le phénoménisme et la philosophie du devenir.* — Claire par la place qu'elle fait à l'acte, la philosophie de l'être est obscure par celle qu'elle fait à la puissance. Pourquoi s'étonner de cette obscurité? c'est cette absence relative de détermination et d'intelligibilité qui laisse une place à la liberté divine et à la liberté humaine. — Le sens commun vaut ce que vaut le principe d'identité..... 148

DEUXIÈME PARTIE

LE SENS COMMUN ET LES PREUVES TRADITIONNELLES DE
L'EXISTENCE DE DIEU

CHAPITRE PREMIER

Comment le principe de raison d'être sur lequel reposent toutes ces preuves se rattache au principe d'identité selon saint Thomas

- § 1. — *La thèse classique dans sa formule générale*..... 159
- § 2. — *Comment saint Thomas établit qu'il y a un principe suprême.* — Il doit avoir pour sujet *l'être* et pour prédicat ce qui convient premièrement à *l'être*..... 160
- § 3. — *Quelle est la formule exacte du principe suprême.* — Tout être est ce qui le constitue en propre..... 164
- § 4. — *De quelle manière les autres principes se rattachent-ils au principe suprême ?* — Par réduction à l'impossible. Détail de cette réduction pour le principe de raison d'être. — En quel sens ce principe est-il *analytique*?..... 169
- § 5. — *Conséquence importante de cette thèse en théodicée.* — La preuve de Dieu qui contient toutes les autres en raccourci..... 185

CHAPITRE II

*La critique moderniste des preuves thomistes de
l'existence de Dieu*

- § 1. — *Trois objections contre ces preuves.* — 1° La distinction de puissance et acte repose sur le postulat du morcelage ; pourquoi ne pas identifier *l'être* au devenir? — 20 Recours inconscient à l'argument ontologique. — 30 La transcendance de la cause première n'est pas prouvée..... 193
- § 2. — *La première de ces objections suppose la vérité du nominalisme absolu et du subjectivisme.* — Si le concept n'est qu'une « image moyenne » accompagnée d'un nom la distinction de puissance et acte n'est en effet que la réduction en système de la dissociation effectuée sur le réel par l'imagination pratique et le langage. — M. Le Roy tient en outre pour démontré que le *réel sensible* auquel il a réduit *l'intelligible* doit se réduire lui-même à *l'image*. — Le subjectivisme s'impose. « Tout réalisme ontologique est absurde et ruineux. 195
- § 3. — *S'il est une doctrine absurde et ruineuse, ce n'est pas le réalisme ontologique mais bien le nominalisme subjectiviste.* — La représen-

tation est une qualité essentiellement *relative* à autre chose qu'elle, aussi n'est-elle pas *ce qui est* connu, mais *ce par quoi* le représenté est connu. — Impossible de la définir autrement, dire qu'elle ne se réfère à rien c'est dire qu'elle est à la fois et sous le même rapport quelque chose de relatif et de non relatif, c'est détruire le concept de représentation, comme ce serait détruire le concept d'intelligence que de nier sa relation essentielle à *Vitre*. — Le premier morcelage de l'être en objet et sujet s'impose sous peine de rendre l'intelligence inintelligible à elle-même. — L'idéaliste ne peut rien connaître en dehors de lui, il ne peut même pas connaître la *réalité* de sa propre action. « En quoi un tel homme se distingue-t-il de la plante » totalement privée de connaissance et enfermée en elle-même? L'idéalisme est une conception matérialiste de l'idée, négation de l'idée en tant qu'*idée*..... 201

§ 4. — *Les distinctions de la puissance et de l'acte, du moteur et du mobile, du mouvement et de son sujet représentent le morcelage de l'être intelligible et non pas celui du continu sensible.* — La distinction de puissance et acte est nécessaire pour résoudre les arguments de Parménide et rendre intelligibles en fonction de l'être et du principe d'identité la *multiplicité* et le *devenir*. La philosophie du devenir est la négation de la valeur objective du principe d'identité. — La preuve par le mouvement s'applique à un mouvement de volonté aussi bien qu'à un mouvement *local*..... 210

§ 5. — *Les preuves thomistes n'impliquent aucun recours à l'argument ontologique.* — S. Anselme aurait dû dire seulement : « l'être le plus grand qui se puisse concevoir existe nécessairement par lui-même et non pas par un autre, *s'il existe* ». On peut dire réciproquement : « *s'il existe*, l'être nécessaire doit être l'Être même et par conséquent infiniment parfait ». Or on prouve qu'il existe de fait un être nécessaire 220

§ 6. — *Les preuves thomistes établissent l'existence d'une cause première transcendante.* — Il ne peut y avoir ni multiplicité ni devenir au sein de l'Absolu. Or le monde est essentiellement multiple et changeant. Donc Dieu est essentiellement distinct du monde. Cette preuve est celle donnée par le Concile du Vatican (sess. III, c. 1). Elle est solidaire du principe d'identité. Si ce principe est loi fondamentale du réel, la réalité fondamentale doit être à l'être comme A est A. *L'Ipsum esse* n'en est pas moins vivant et libre..... 225

CHAPITRE III

Le Panthéisme de la philosophie nouvelle

§ I. — *Le Panthéisme évolutionniste chez M. Bergson.* — Dans ce système, Dieu est « une réalité qui se fait », « une continuité de

jaillissement », il ne se conçoit plus sans le monde et est absorbé dans le monde. Le bergsonisme est un hégélianisme retourné. . . 236

§ 2. — *La preuve que M. Le Roy substitue aux preuves traditionnelles conduit au panthéisme.* — Cette nouvelle preuve repose sur des postulats arbitraires et contradictoires. Il reste pour nous un infini à devenir, c'est là le Dieu transcendant. Ce Dieu ne se conçoit pas sans le monde, il n'est pas encore, il ne sera jamais. Le symbole pragmatique de la personnalité divine recouvre une métaphysique panthéistique, qui est en opposition radicale avec le Concile du Vatican, non moins qu'avec le premier principe de la raison, le principe d'identité.....240

CHAPITRE IV

La vérité fondamentale de la philosophie de l'être

La vérité fondamentale dans l'ordre analytique (*in via inventionis*) est le principe d'identité impliqué dans notre première idée, l'idée d'être. La vérité fondamentale dans l'ordre synthétique (*in via iudicii*), celle qui répond à nos derniers pourquoi sur Dieu et sur le monde, c'est ce même principe réalisé dans toute sa pureté en Dieu : « *in solo Deo essentia et esse sunt idem* ». « Je suis Celui qui est. » . . . 255

Appendice I : *Philosophie de Vitre et ontologisme*.....263

Appendice II : *L'affirmation naturelle de l'être n'est pas un postulat* 269

TROISIÈME PARTIE

LE SENS COMMUN ET L'INTELLIGENCE DES FORMULES DOGMATIQUES

Position du problème

A supposer que les formules dogmatiques, même exprimées en langage philosophique, n'ont d'autre signification que celle que le sens commun peut leur donner, il importe de savoir quelle en est la portée. Si le sens commun n'est qu'une organisation utilitaire de la pensée en vue de la vie pratique, les dogmes n'ont plus qu'un sens pratique défini par l'attitude ou la conduite exigée de nous. Cette position est condamnée par le décret *Lamentabili*, 26^e proposition. . . . 273

CHAPITRE PREMIER

Comment les formules dogmatiques se sont précisées en termes philosophiques

§ i. — *La précision progressive des formules dogmatiques.* — Si la formule primitive de sens commun a besoin d'être précisée, ne sera-ce

- pas par un recours à cette philosophie de l'être, qui n'est en réalité que le prolongement et la justification du sens commun? La meilleure analogie de l'évolution des dogmes fondamentaux : l'explicitation des premiers principes..... 291
- §2. — *Les formules dogmatiques du mystère de la Sainte Trinité.* — Apparition des termes de *nature, personne, subsistance, relation.* — Günther détruit le dogme par sa notion « moderne » de la personnalité définie par la conscience de soi..... 295
- §3. — *Les formules dogmatiques du mystère de l'incarnation.* — Le terme d'union hypostatique, les deux natures, les deux volontés. Erreur de Günther qui par sa notion de la personnalité revient à Nestorius..... 302
- §4. — *La définition du concile de Vienne sur l'âme forme du corps.* — Quel est le sens du mot « forme » dans cette définition ; le sentiment de Liberatore, de Zigliara, celui de Palmieri. — Cette définition affirme au moins que l'âme raisonnable est principe de la vie du corps humain..... 306

CHAPITRE II

*Les formules dogmatiques ainsi précisées restent-elles
accessibles au sens commun ?*

- § i. — *Les formules dogmatiques ainsi précisées sont inaccessibles au sens commun s'il n'est qu'une organisation utilitaire de la pensée en vue de la vie pratique.* — La 26^e proposition du décret *Lamentabili.* — Le verbe *être* dans ces formules garde son sens objectif. — Pour des termes métaphysiques l'Église s'est résignée aux schismes les plus douloureux ; la condamnation du pape Honorius Ier. Le but des traités des Pères contre Sabellius, le concept de relation. Les condamnations de Gilbert de la Porrée et de Günther. L'objet de la foi selon le Concile du Vatican est le même que celui de la vision béatifique « profunda Dei ». — Comment l'enseignement du Christ qui avait la vision béatifique serait-il dépourvu de valeur ontologique? — Les visions intellectuelles de la **Trinité**..... 313
- §2. — *Pourquoi les objections de M. Le Roy contre la doctrine thomiste de l'analogie ne portent pas. Le fondement de cette doctrine.* — Ce fondement se trouve chez Aristote : *Vêtre* et les *transcendants* (unité, vérité, bonté), ne sont pas des genres mais des analogues. Le concept *d'être*, par le premier principe qu'il implique, postule lui-même et nécessairement *l'ipsum esse subsistens*, et s'applique donc analogiquement à lui. *Dieu est à sa manière* et les créatures sont *à leur manière*. Les perfections *simpliciter simplices* sont celles qui se définissent par un rapport immédiat à *l'être* ou à l'un des transcendants (ce sont l'intelligence et la volonté, et les propriétés qui en

découlent), elles doivent donc être analogues comme l'être, et susceptibles comme lui d'être purifiées de toute potentialité sans rien perdre de leur raison formelle. Elles ne sont à *Vital pur* qu'en Dieu. — Il n'y a pas deux inconnues dans les proportions établies. — Ce qui sépare S. Thomas de Maimonide. — En un sens nous connaissons Dieu par la seule raison mieux que nous ne connaissons nos amis les plus intimes, la nature divine mieux que la nature humaine et surtout mieux que les natures animales, végétales ou minérales. . . . 318

§ 3. — *Les formules dogmatiques exprimées en langage philosophique restent accessibles au sens commun dans une certaine mesure s'il est une ontologie rudimentaire.* — Elles sont inconciliables avec une philosophie du *phénomène* ou du *devenir*..... 334

A. — Les notions phénoménistes ou purement dynamistes de la personnalité sont inconciliables avec le dogme de l'incarnation (il y a dans le Christ deux consciences et deux libertés, on ne peut donc comme Günther se contenter d'une définition psychologique ou morale de la personnalité)..... 336

B. — Le sens commun possède une notion ontologique de la personnalité, fondement de la personnalité psychologique et de la personnalité **morale**..... 339

C. — Cette notion ontologique de la personnalité permet au sens commun d'entendre les mystères de l'Union hypostatique et de la Trinité..... 342

D. — Par des « élévations » le sens profond des mystères de l'incarnation et de la Trinité peut être rendu accessible au sens **commun**..... 347

CHAPITRE III

Les formules dogmatiques exprimées en langage philosophique dépassent par leur précision le sens commun, mais n'inféodent le dogme à aucun système

§ 1. — *Ces formules dépassent par leur précision le sens commun.* — La notion de subsistance est l'explicitation d'une donnée confuse du sens commun. Le sens commun se sert de cette notion (in actu exercito), les conciles l'ont précisée (in actu signato) à la suite de longues discussions entre Grecs et Latins. De même *substance* dans transsubstantiation..... 361

§ 2. — *Ces formules restent dans le prolongement du sens commun et n'inféodent le dogme à aucun système proprement dit.* — *Les systèmes théologiques.* — Exemple : la notion de « subsistance » ou de « personnalité » telle qu'elle est dans les conciles n'est pas prise avec sa valeur

- systématique qui naît des rapports qu'elle soutient avec le premier principe d'un corps de doctrine philosophique. — Dans le système thomiste, cette notion est rattachée à l'être par voie d'analyse : étude de ce qui est requis *a parle rei* pour vérifier les jugements affirmatifs de sens commun qui opposent le *moi* à tout ce qui lui est attribuable ; analyse de l'élément réel ainsi obtenu, son rapport à l'essence et à l'existence, premières divisions de l'être. — Conséquences de cette notion thomiste de la personnalité dans le Traité de l'incarnation. La conception suarézienne et la conception scotiste de la personnalité. Leur danger..... 365
- §3. — *Loin de s'inféoder à nos concepts la Révélation les juge et les utilise*..... 377
- §4. — *Le principe de l'autonomie de l'esprit*. — L'agent doit s'assimiler le patient et non pas se laisser assimiler par lui. Cet asservissement nous délivre. — La peur de Dieu. — Le péché de l'esprit, sa formule théologique..... 378
- §5. — *Le dogme est connu plus explicitement dans l'Église par les « majors t chargés d'enseigner les autres, mais il est pénétré plus profondément par ceux dont l'dme est plus pure*. — Jugement de sainte Thérèse sur les théologiens ; le Christianisme n'est pas seulement une *vie*, il est aussi une *doctrine*. — Les deux sagesse selon saint Thomas : la sagesse doctrinale « *secundum perfectum usum rationis* » et la sagesse expérimentale « *per modum inclinationis* ». Le vrai pragmatisme se moque du pragmatisme..... 388
- §6. — *Il y a en un sens une philosophie de l'Église*. — Elle est au symbole primitif ce que la « métaphysique naturelle de l'intelligence humaine » est au sens commun..... 394

CHAPITRE IV

Le premier regard de l'intelligence et la Contemplation.

La première appréhension intellectuelle de l'être intelligible .	400
Le premier regard de l'intelligence sur le bien	407
Le premier regard surnaturel.....	412
L'obscurcissement du premier regard.....	477
La simplicité supérieure retrouvée avec l'expérience en plus	420